



Герберт
МАРКУЗЕ



КРИТИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ
ОБЩЕСТВА



Герберт МАРКУЗЕ

КРИТИЧЕСКАЯ
ТЕОРИЯ
ОБЩЕСТВА

ИЗБРАННЫЕ РАБОТЫ
ПО ФИЛОСОФИИ
И СОЦИАЛЬНОЙ КРИТИКЕ
СОСТАВИТЕЛИ ЭНДРЮ ФИНБЕРГ
И УИЛЬЯМ ЛЕЙСС

аст
ИЗДАТЕЛЬСТВО
Астрель
МОСКВА

УДК 316.6
ББК 60.55
М25

Серия «Philosophy»

THE ESSENTIAL MARCUSE

Edited by Andrew Feednberg and William Leiss

Перевод с английского А.А. Юдина

Научный редактор к.ф.н. В.Ю. Кузнецов

Компьютерный дизайн А.В. Виноградова

Печатается с разрешения составителей и литературных агентств
The Sandra Dijkstra Literary Agency и Synopsis.

Подписано в печать 24.03.11. Формат 84x108 ¹/₃₂.
Усл. печ. л. 20,16. Тираж 3000 экз. Заказ № 743

Маркузе, Г.

М25 Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике / Герберт Маркузе; пер. с англ. А.А. Юдина. — М.: АСТ: Астрель, 2011. — 382, [2] с. — (Philosophy).

ISBN 978-5-17-066742-0 ООО «Изд-во АСТ»

ISBN 978-5-271-34962-1 (ООО «Изд-во Астрель»)

«Критическая теория общества» — наиболее известное на Западе и подвергнутое остракизму в СССР произведение Маркузе. В нем он поднимает вопрос репрессивного отношения к индивиду, как в «обществе потребления», так и в «обществе победившего социализма», размышляет об аффирмативном характере культуры XX века, исследует связь «революционных» теорий с экзистенциализмом и фрейдизмом, анализирует диалектику исторического материализма и природу революционного начала.

УДК 316.6
ББК 60.55

© Andrew Feednberg, 2007

© Перевод. А.А. Юдин, 2011

© Издание на русском языке AST Publishers, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Введение: Критическая теория Герберта Маркузе 7

Часть I: ПОЛИТИЧЕСКАЯ КРИТИКА

Индивид в большом обществе 59
Замечания к уточнению определения культуры 72
Репрессивная толерантность 98

Часть II: МАРКСИЗМ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ПСИХОАНАЛИЗ

Замечание о диалектике 139
Основания исторического материализма. 151
Политика Хайдеггера: интервью с Гербертом Маркузе . 209
Экзистенциализм Сартра 226
Свобода и теория влечений Фрейда 265

Часть III: ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

Философская интерлюдия 301
Аффирмативный характер культуры. 318
Природа и революция 360

ВВЕДЕНИЕ

Критическая теория Герберта Маркузе¹

Образование революционного философа

Истоки

Герберт Маркузе родился в 1898 г. в семье берлинского купца. Хотя Маркузе были евреями, это никак не давало о себе знать в течение его детства, т.е. в период быстрой ассимиляции. Маркузе шутливо вспоминал о том, что по пятницам раздавался голос матери с призывом: «Зигфрид, Брунгильда, Шаббат!»

Юность Маркузе пришлось на канун Первой мировой войны. Германию в это время раздирали противоречивые тенденции. Как в Англии, где викторианская добропорядочность начинала отступать перед более свободным и менее закрепощенным отношением к жизни, так и в Германии царствовал духовный разброд, особенно распространенный среди молодежи и в артистических кругах. Тем временем деловая жизнь процветала, и с развитием капитализма, как и предсказывал Маркс, стремительно рос рабочий класс и его политическое самосознание. Без сомнения, невозможно было предвидеть, куда ведут все эти тенденции. Между тем они привели к войне, к самой большой

¹ Наиболее полная интеллектуальная биография Маркузе: Kellner, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California, 1984. — *Здесь и далее, кроме особо оговоренных случаев, примеч. автора.*

и разрушительной войне за всю предшествующую историю человечества.

Бессмысленная жестокость этого противостояния — главное, что сохранилось от нее в памяти европейцев. Десятки тысяч солдат, посланных на убой под пулеметный огонь. Обычные юноши стали пушечным мясом по воле заносчивых политических лидеров, которые не понимали, что при современных технологических средствах разрушения уже нельзя вести войны так, как они велись раньше. На протяжении четырех лет погибло девять миллионов людей, и еще двадцать три миллиона получили ранения. Но при этом никто, оглядываясь на этот конфликт, до сих пор не в состоянии убедительно объяснить, зачем это было нужно.

В 1916 г. Маркузе был призван в немецкую армию. Ему повезло — он попал в тыловую часть и не участвовал в боевых действиях. Тем не менее главным последствием войны в духовном плане для него стала утрата иллюзий. Европа утратила право кичиться высоким уровнем цивилизованности, ибо не только правящие партии, но и социалистическая оппозиция горячо поддержали войну в самом ее начале. Но после гибели миллионов простых людей во всех странах-участницах стало ясно, что это было хуже, чем ошибкой. Это было глубоким предательством всех программных положений социалистического движения.

Для официальной социалистической партии было уже слишком поздно завоевывать доверие скептически настроенной молодежи. Как и множество других молодых людей, Маркузе был захвачен радикальными настроениями и присоединился к одной из отколовшихся от нее групп. Однако к концу войны его энтузиазм несколько угас. В Мюнхене разразилась революция. Командование армии в Берлине утратило над ней контроль. Избранный в совет революционных солдат в столице, Маркузе в смятении наблюдал, как взбунтовавшиеся войска вновь избрали командирами сво-

их старых офицеров. Этот опыт привел Маркузе к выводу, что наиболее радикальные из новых левых, «Союз Спартака» Розы Люксембург, обречены на поражение. Немецкие рабочие были не готовы к революции.

После войны Маркузе поступает во Фрайбургский университет. Среди его учителей — основатель феноменологической философской школы Эдмунд Гуссерль. В 1922 г. — окончание университета и защита докторской диссертации, посвященной романам о художниках, которые находятся в конфликте с обществом.

Диссертация Маркузе обнаруживает сильное влияние ранних работ по литературе Дьердя Лукача. Лукач — венгр, писавший главным образом на немецком языке, — был важной фигурой в культурном мире Германии в этот период. Его ранние домарксистские работы были отмечены отчаянным утопизмом, который нашел отклик у Маркузе и многих других, переживших войну как конец определенной эпохи. Лукач применил в теории романа идею Георга Зиммеля о «трагедии культуры», который обнажил конфликт между энергией индивида и возрастающим давлением социальных конвенций и институтов в современном обществе. С одной стороны — индивид, обладающий богатым творческим потенциалом, с другой — общество, угрожающее заключить «душу» в рамки пустых «форм». Эта тема представлена в романах, где главным героем выступает человек искусства, в виде конфликта между искусством и жизнью в буржуазном обществе. Преодоление или смягчение этого конфликта всегда будет занимать мысли Маркузе, и в его зрелых работах это найдет свое продолжение в концепции творческой фантазии как способа создания лучшего общества.

После завершения учебы Маркузе на протяжении нескольких лет работает в качестве партнера в магазине антикварной книги в Берлине. Обращение к литературной, или в данном случае к квазилитературной, карьере не было чем-

то необычным для представителей еврейских деловых семейств. Культурные устремления занимали важное место в жизни этого быстрорастущего слоя немецкого общества. Однако положение в Германии не устраивает молодого Маркузе. Он ощущает глубокую неудовлетворенность не только хаосом в послевоенной стране, но и немецкой философией, которая оказалась не способной осмыслить недавние события. Европейское капиталистическое общество, ответственное за эксцесс монументальной глупости и бесчеловечности, заслуживало революционных изменений. Но кто мог бы их совершить? И в предвидении какой альтернативной перспективы?

Привлекательность и несостоятельность марксистского социализма

Для многих молодых людей поколения Маркузе ответ казался очевидным, и его следовало искать на путях марксистского социализма. В XIX веке Маркс сформулировал свою теорию в контексте новой системы индустриального капитализма, где угроза голодной смерти заставляла мужчин, женщин и детей работать за гроши по восемьдесят часов в неделю в опасных и нездоровых фабричных условиях. На формирование профсоюзов, пытавшихся добиться улучшения условий труда и повышения заработной платы, система ответила запугиванием, арестами и убийствами. Социалистическое движение, развернувшееся в Европе и Северной Америке как ответная реакция на насилие, настаивало на необходимости отнять «средства производства» — заводы и природные ресурсы — у капиталистов-собственников и передать их в руки самих рабочих.

Идеологической основой brutальной эксплуатации рабочего класса в период раннего капитализма выступала теория так называемых свободных рынков: отдельный рабочий был волен продавать или не продавать свой труд

собственнику фабрики; в свою очередь капиталист был волен предложить ту заработную плату, которую он пожелает, независимо от потребностей рабочего и его семьи и ни перед кем не отчитываясь относительно условий труда на фабрике. Более того, собственник не нес никакой ответственности за травмы или даже смерти рабочих, а семьи последних не имели права требовать компенсации. Не предполагалось никаких нравственных или этических норм, которые бы регулировали отношения между рабочим и собственником, разрыв в благосостоянии и объеме общественной власти между ними принимался просто как «естественный факт». При этом не допускалось и мысли о том, что этот разрыв являл собою извращение самого понятия свободы, которую эта теория якобы утверждала.

В 1920-х гг. исторические обстоятельства не слишком отличались от тех, в которых Маркс сформулировал свою теорию. После некоторых завоеваний, достигнутых в конце XIX века, рабочий класс вследствие Первой мировой войны снова оказался низведенным до состояния отчаянной бедности. За некоторыми исключениями до сих пор не существовало удовлетворительной «сети социальной безопасности». Насилие и запугивание по отношению к профсоюзам и особенно к профсоюзным лидерам со стороны корпораций и правительств все еще оставались распространенным явлением.

Идеи Маркса казались по-прежнему актуальными, поскольку незаметно было, чтобы произошли существенные изменения. Для многих неизлечимость системы индустриального капитализма была очевидным фактом, и соответственно, идея его замены совершенно иным социально-экономическим строем сохраняла свою жизнеспособность. Средством установления этого нового строя должна была стать социалистическая революция, которую должен был осуществить угнетенный рабочий класс, как только для этого созреют условия, т.е. когда будет достигнут достаточ-

ный уровень промышленного развития, а капитал как ведущий общественный класс окончательно себя дискредитирует.

Казалось, что именно такие обстоятельства сложились в Германии в конце Первой мировой войны, однако революция потерпела поражение. Ни социалисты, ни коммунисты не смогли дать удовлетворительного объяснения этого поражения, а следовательно, нельзя было рассчитывать на успех и в будущем. Они продолжали полагаться на экономическую интерпретацию марксизма, которая уже не отвечала духу времени. Маркс, давший своему главному трехтомному труду «Капитал» подзаголовок «Критика политической экономии», часто характеризовал свои идеи как экономическую теорию индустриального общества, альтернативную существующим теориям и превосходящую их по своей объяснительной и предсказательной силе. Но для многих из тех, кто прошел через опыт войны и ее последствий, идея экономически мотивированной революции потеряла свой смысл. Кризис немецкого общества был не в меньшей мере духовным и культурным, нежели экономическим. В этой новой ситуации требовалась, соответственно, и новая концепция революции.

Духовный хаос был плодородной почвой для художественного творчества. Потеряв оптимизм по поводу социалистической революции, Маркузе увлекся различными революционными направлениями в искусстве, возникшими в этот период, которые, однако, не могли предложить никакой реалистичной перспективы для того, чтобы подтолкнуть массы к борьбе. Между тем политическая ситуация в Германии постепенно ухудшалась, подготавливая почву для прихода к власти нацистов.

Именно в этом контексте Маркузе в 1927 г. прочитал вызвавшую много дискуссий книгу Мартина Хайдеггера, бывшего ассистента и преемника Гуссерля. В «Бытии и времени» Хайдеггер трансформировал гуссерлевский фе-

номенологический метод в удивительно тонкий инструмент для исследования наиболее фундаментального человеческого опыта. Эта книга изменила жизнь Маркузе. Она, казалось, обещала новый выход из тупика традиционного марксизма и путь к новой концепции революции. Маркузе вернулся во Фрайбург и возобновил учебу, на этот раз с намерением занять место в немецкой университетской системе в качестве профессионального философа. Чтобы лучше понять энтузиазм Маркузе, следует коротко остановиться на основных идеях феноменологии как в ее исходной гуссерлевской, так и в хайдеггеровской версии.

Гуссерль и Хайдеггер

Начало XX века было ознаменовано всплеском фантастических открытий и новаций в науке, искусстве, литературе, а также в философии. Уильям Джеймс в Америке, Бергсон во Франции и Гуссерль в Германии вели борьбу с доминирующими основополагающими положениями философской традиции, стремясь к более «конкретному» постижению жизни.

Например, Гуссерль предложил вернуться к «самим вещам», подразумевая под этим философию непосредственного опыта. Это означало разрыв с основными неокантианскими школами в Германии, которые уделяли внимание прежде всего эпистемологии, теории познания. Однако в послевоенную эпоху стала очевидной неоправданность чрезмерной оценки роли науки. Вопрос науки отступил перед кризисом цивилизации, нуждавшимся в объяснении совсем иного рода. Гуссерль разработал метод, который применили для этой цели феноменологи и экзистенциалисты — Хайдеггер, Сартр и Мерло-Понти.

Свой подход Гуссерль назвал «феноменологией», потому что стремился к описанию — как можно более точному — «феноменов» опыта. Рассмотрим, например, наше

восприятие такого объекта, как стол. Если мы обойдем его, то увидим его с разных сторон. Каждое восприятие презентует один и тот же самый стол, однако каждое восприятие отличается от других. Обычно мы принимаем допущение, что наши перцепции удерживаются вместе «фактом» и что все они относятся к действительному столу, который существует во внешнем мире. Гуссерль не отрицает этого всецело, однако он утверждает, что это допущение делает для нас невозможным восприятие действительного процесса организации ракурсов и удержания их вместе в нашем сознании. Для того чтобы уразуметь мыслительный процесс, в котором сознание воспринимает стол через его ракурсы, мы должны приостановить «естественную установку» и перенести внимание на «имманентную» структуру опыта.

Тогда открывается «интенциональная корреляция» актов сознания и их объектов. То, что с одной стороны предстает как акт познания, к примеру, сущностно связано с объектом, познаваемым. То же самое верно и для видения и видимого, воспоминания и вспоминаемого и т.п. С точки зрения феноменологии акты сознания создают смысл опыта. Множественные ракурсы стола, соединяясь вместе, конституируют то, что мы называем столом. Развивая свой метод, Гуссерль вышел за рамки этих начальных положений и пришел к удивительному парадоксу. Мы обычно мыслим сознание как нечто «внутри» психики. В нашем повседневном естественном понимании психика является объектом, существующим в мире, который каким-то образом соединен с другим объектом — телом. Согласно этой объективистской модели мы объясняем нашу встречу с объектом, например столом, как взаимодействие между вещами в мире — световыми лучами, которые попадают на сетчатку. Но Гуссерль заявил, что это каузальное объяснение уводит нас от переживания как такового. Отсюда — требование

приостановить естественную установку по отношению к сознанию и телу, а также вещам.

Сегодня, чтобы пояснить мысль Гуссерля, можно сослаться на различие между роботом, который обнаруживает стол и обходит его, и человеческим сознанием стола. Робот действует очень похоже на объективистскую модель восприятия, но в его действиях нет ничего, что можно было бы назвать переживанием. Впрочем, он в нем и не нуждается, как не нуждались бы и мы, если бы мы были простыми существами, движимыми рефлексами, и лишенными сознания мира. Гуссерль сформулировал вывод о том, что опыт не является состоянием ума как некой вещи или мозга, соответствующим человеческим ограничениям, но независимой и нередуцируемой областью, которую он назвал «чистым сознанием». Чистое сознание есть «поле», сосуществующее с объектами мира, в котором эти объекты получают свой смысл. Подчеркивая радикальность своего открытия этой новой области, Гуссерль даже утверждал, что сам Бог не может схватывать объекты непосредственно, а должен воспринимать их ракурсно, подобно людям. Иначе говоря, не может быть «видения из ниоткуда»; все встречи с действительностью являются принципиально встречами от первого лица — изнутри специфической ситуации наблюдаемой действительности.

Здесь еще нет ничего, что должно было бы вызвать энтузиазм у молодого революционно настроенного интеллектуала. Но Хайдеггер использовал метод Гуссерля для того, чтобы раскрыть смысл не только обычного восприятия, но и человеческого существования. Это оказалось гораздо более увлекательным предприятием. Хайдеггер начал с критики того момента, что Гуссерль постоянно опирается на язык сознания. Субъектом опыта является не сознание, даже в гуссерлевской модификации, а скорее реально существующий индивид, целостное действующее «я», сущностно вовлеченное в мир объектов, с которыми оно взаи-

модействует и которые использует. Смысл возникает именно в этом взаимодействии.

Интенциональная корреляция теперь соединяет человеческое бытие и мир в единство, которое Хайдеггер назвал «бытием-в-мире». Следует заметить, что «мир» в хайдеггеровском смысле подразумевает не природу, а скорее соотносится с выражениями «мир театра», «китайский мир» или «всем миром». Таких миров может быть много — при том, что ни один из них не является субъективным или частным, но также ни один не может быть абсолютным и уникальным. Каждый их этих миров — это смысловой контекст действий, а не сумма существующих вещей. Примечательно, что «мир» в этом смысле нельзя понимать вне соотношения с действующим и понимающим субъектом, погруженным в этот мир.

Далее Хайдеггер утверждал, что наш способ бытия в мире исполнен напряжения. Вещи опыта не просто находятся «где-то» в ожидании того, что мы их обнаружим. Для того что «обнаружить» их как наделенных смыслом, мы должны быть привлечены к ним, озаботиться ими изнутри нашей заботы. Таким образом, миры суть функции будущего, которое мы планируем для себя и объектов, возникающих на нашем пути к этому будущему. Но это не значит, что мы намертво прикреплены к одному какому-то будущему, одному какому-то миру. Постольку поскольку мы — люди, мы необходимо находимся в мире, но нет никакой неизбежности в том, что мы непременно должны пребывать в этом конкретном мире, а не в другом с другими структурами и смыслом.

Источником метафизической тревоги является неопределенность, некое экзистенциальное сомнение. Между «я» и миром имеется брешь, в которую могут ускользать вопросы. Мы способны вопрошать наш мир и самих себя. И это не просто случайный атрибут нашего бытия, а его сущностная определяющая характеристика. Это необхо-

димое предусловие для существования мира в смысле организованного целого осмысленного опыта, а не просто последовательности рефлекторных реакций на те или иные ситуации.

Это предусловие соотносится с еще более глубоким фактом: наш опыт всегда ведет нас в определенном смысле назад к самим себе. Наш опыт — это именно наш опыт. Или, еще точнее, *мой* опыт принадлежит *мне* и неотделим от *моего* бытия. Я не могу существовать вне мира опыта, а опыт отмечен своей отнесенностью ко мне как к субъекту и действующему лицу. Опыт отличается «мне-принадлежностью». И для Гуссерля, и для Хайдеггера точка зрения первого лица истолковывается как введение в область смысла.

Далее Хайдеггер утверждал, что эти феноменологические истины затемнены в повседневном опыте обычного человека, который глубоко погружен в социальную среду и склонен к конформизму. Такое «неаутентичное» отношение к себе и миру ведет к усреднению и забывчивости. Индивидам в равной мере не присуще ни подвергать сомнению, ни утверждать собственный опыт и присуще поступать в соответствии с тем, как обычно поступают «все». Все так говорят, все так делают, и так же говорю и делаю я. Я забываю о том, что я существо, способное ставить вопросы, существо, обладающее личным и неотъемлемым опытом.

Это вовсе не так уж плохо; социализация как раз и осуществляется через причастность ко «всем» (*das Man*). Но проявление «аутентичной» индивидуальности также возможно в те моменты, когда индивид осознает границы, которые полагает жизни смерть. В такие моменты индивид имеет шанс осознать свою индивидуальность вопреки всякому бездумному конформизму. В свете смерти становится возможным подлинный поступок, который может придать смысл жизни, поскольку индивид тем самым притягивает на самобытность.

Этот экскурс показывает, как далеко Гуссерль и Хайдеггер ушли от общего для их времени представления, согласно которому главной задачей философии является обоснование наук. Таким образом, несмотря на глубокие расхождения, и Гуссерль, и Хайдеггер считают индивидуальный опыт онтологически более фундаментальным, чем природа естественных наук. Знание во всех своих формах является производным, и не только в смысле, что его притязания обосновываются опытом, но и в более фундаментальном смысле, ибо сам акт такого притязания предполагает причастность субъекта к осмысленному миру. И Гуссерль, и Хайдеггер, следовательно, отрицают, что натуралистическое объяснение реальности способно охватить всю полноту бытия. Всегда будет оставаться существенный остаток, сам факт осмысленного мира, обнаруживающегося в опыте. Маркузе воспринял это наследие феноменологии и бросил вызов гегемонии наук в современной культуре и ее практическому основанию, которое он назвал «технической рациональностью».

«Хайдеггеровская версия марксизма» Маркузе

Уже из этого весьма эскизного описания сложной теории Хайдеггера легко видеть, почему его стали называть «экзистенциалистом» вопреки тому, что сам он отвергал этот титул. Подобно Кьеркегору и Ницше, он обещал философское проникновение в наиболее фундаментальные проблемы жизни личности. Как писал Маркузе, «работа, проделанная Хайдеггером, указывала, как нам казалось, поворотный пункт в истории философии, в котором буржуазная философия преодолевает самое себя и открывает путь к новой «конкретной» науке»¹.

¹ Marcuse, Herbert. Beiträge zu Einer Phänomenologie des historischen Materialismus // *Marcuse, Herbert. Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978, B. 1, S. 358. Этот и другие ранние тексты см. также в: Marcuse, Herbert. *Heideggerian Marxism* / eds. R. Wolin and J. Abromeit. Lincoln: University of

Маркузе использовал «конкретную науку» для объяснения пассивности рабочего класса в революционной ситуации, сложившейся в конце войны. Еще более важным было то, что идея подлинности подсказывала путь дополнения марксизма новой теорией революционного сознания. Традиционный марксизм дал сбой, потому что полагался на мотивирующую силу экономического эгоизма, тогда как в действительности революции совершаются не исключительно из экономических мотивов. Теперь в руках у Маркузе был более мощный инструмент анализа «радикального действия», посредством которого индивиды «экзистируют» в ходе преобразования мира.

В 1928 г. Маркузе стал ассистентом Хайдеггера — подобно тому, как Хайдеггер был ассистентом Гуссерля. Он опубликовал серию эссе, в которых попытался синтезировать критически воспринятую философию Хайдеггера с марксизмом. Главное возражение Маркузе в отношении Хайдеггера касалось его основополагающего концепта мира. Хайдеггер попытался раскрыть предельные структуры мира как такового, оставив в стороне особенности специфических миров как социологические детали. Когда же в последних главах «Бытия и времени» Хайдеггер обратился к этим деталям, то придал им более высокое значение, идентифицировав эти специфические миры с национальными сообществами, которые являются носителями традиции.

Маркузе утверждал, что тем самым Хайдеггер затемнил различия внутри сообществ. В самом деле, с марксистской точки зрения, классовые различия являются в конечном счете более значимыми, чем национальность, поскольку современный капитализм разрушает традицию и вытесняет ее обществом, основанным на эгоизме. Подлинность в

этой ситуации проявляется в том, чтобы уловить вместе со своим классом исторический момент для утверждения человеческих возможностей в противовес мертвящей рутинной практике существующего общества.

В годы ассистентства у Хайдеггера Маркузе написал вторую диссертацию по Гегелю, благодаря которой намеревался добыть право преподавания в немецком университете. Эта диссертация, озаглавленная «Онтология Гегеля и теория историчности», была опубликована в 1932 г.¹ Это замечательно глубокая и сложная интерпретация Гегеля, отмеченная сильным влиянием Хайдеггера. Но она также знаменует и отход от Хайдеггера в моменте обращения к проблеме истории, главным образом с использованием гегелевских и марксистских понятий труда как человеческой силы, которая *создает* миры.

В гегелевском тексте труд в основном лишь метафорически и в весьма вольном истолковании соотносится с действительным трудом в обычном смысле слова. Труд понимается как акт отрицания данной реальности в создании объектов или институтов, которые отражают различные аспекты человеческой действительности. Однако, несмотря на довольно смутную связь понимания труда Гегелем с действительным трудом, Маркс в основном воспринял такое понимание и видел в Гегеле своего главного предшественника. Марксова интерпретация Гегеля красной нитью проходит сквозь диссертацию Маркузе, однако он придает ей хайдеггеровский поворот.

Это становится возможным, поскольку труд занимает важное место также и в «Бытии и времени». Начальный анализ орудия труда составляет основание понятия бытия-в-мире. И если Маркс с энтузиазмом воспринял гегелевский концепт труда и сузил его, то Маркузе воспользовался хайдеггеровским концептом мирности и попытался совместить

¹ Marcuse, Herbert. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity* / tr. Seyla Benhabib. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

его с марксистским подходом. Мир, созданный трудом, фактически представляет собой хайдеггеровский мир опыта, который ожидает подлинного действия человеческого субъекта и подготавливает это действие.

Маркузианская интерпретация Гегеля также испытала влияние хайдеггеровской теории истории, как явствует из хайдеггеровского термина «историчность» в заглавии диссертации. Хайдеггер установил основополагающее значение времени в конституировании миров. Именно предвидение будущего сообщает настоящему упорядоченность и смысл. Однако Хайдеггер разработал свою теорию временности прежде всего в отношении индивидуального человеческого бытия, но не дал ясного и убедительного объяснения того, как история конституируется на коллективном уровне.

Здесь Гегель и Маркс предлагают важное дополнение и исправление к Хайдеггеру. Для них будущее является коллективным проектом, который возникает из социальных напряжений, который сами суть отражение различных проектов, сформированных разными общественными группами. При этом прогрессивные проекты реализуют в настоящем потенции, отражающие развивающие способности человека. Это понятие потенциала стало фундаментом позднейшей маркузианской теории «двух измерений» общества — измерения повседневных фактов и измерения трансцендирующих возможностей, которые ведут к более высоким ступеням исторического и человеческого развития. Таким образом, новая интерпретация Гегеля позволила Маркузе создать новый концепт революции, соответствующее кризису немецкого общества XX века.

Эта интерпретация Гегеля удивительным образом оказалась в некоторых отношениях близкой к ранним неопубликованным работам самого Маркса. В 1932 г. был извлечен из архивов ранее неизвестный текст 1844 г. «Экономические и философские рукописи», который существенно

изменил представление о Марксе. В нем Маркс утверждал, что капитализм является не просто экономической системой. Капитализм обусловил отчуждение рабочих от их сущностной природы как существ, способных к построению мира посредством труда, «опредмечивающего» их потребности и силы. Однако этот мир им не принадлежит. Будучи присвоен капиталистом, он оказывается обращенным против его создателей, превращая их существование в жалкую борьбу за выживание. Маркс обрушивается с критикой на разрушение «человеческой сущности» экономической системой, которая низводит рабочего до положения абстрактной «рабочей силы» — абстрактной, потому что в условиях ранней фабричной системы труд был лишен всех конкретных качеств, умений и творческих проявлений и измерялся лишь количественно в единицах времени.

В этом тексте Маркс предстал перед Маркузе уже кем-то большим, чем экономист, который писал о современном кризисе общества нового времени в целом. Маркузе обнаружил примечательные совпадения с его собственными творческими интерпретациями Хайдеггера и Гегеля. В ряде мест Маркс делает неожиданные заявления, в которых становится очевидным различие между его концептами природы и естественных наук и которые приближают его к феноменологическому понятию опыта. Маркузе без всякой натяжки мог поставить Марксово утверждение единства человеческого существа и природы в ряд с интенциональной корреляцией субъекта и объекта, а также с бытием-в-мире. Более того, подобно Гуссерлю и Хайдеггеру, Маркс придает этому осуществляющемуся в опыте единству высшее онтологическое значение. Однако, в отличие от феноменологии, Марксова версия бытия-в-мире имеет радикально исторический характер. Он утверждает, что опредмечивание человеческих способностей в труде в условиях социализма ведет к гуманизации природной среды, где мы наконец-то сможем почувствовать себя вполне дома.

Истолкованные таким образом «Рукописи» Маркса стали для Маркузе своего рода кульминацией и поворотным пунктом в его собственном феноменологическом развитии. Его обширное резюме, представленное среди прочего в этой книге, является фундаментом для последующих теоретических построений.

Решающий прорыв

Мы проследили развитие мысли Маркузе до критического 1932 г., в течение которого политическая ситуация в Германии становилась все более угрожающей. Между социалистами и коммунистами по-прежнему существовал глубокий раскол, тогда как правые сплотились вокруг Гитлера. На выборах 1933 г. нацистская партия взяла более трети всех голосов, и с поддержкой мощных союзников это дало ей полный контроль над парламентом. В это время неожиданно было объявлено, что Мартин Хайдеггер, пользовавшийся широким уважением, должен быть назначен первым нацистским ректором Фрайбургского университета. Маркузе был глубоко потрясен.

Роковое решение Хайдеггера стать членом нацистской партии до сего времени вызывает множество дискуссий. Можно ли считать саму его философию национал-социалистской доктриной? Носил ли антисемитизм Хайдеггера только официальный характер или проявлялся также в скрытом виде в его философских работах? Не кроет ли в себе «Бытие и время» опасные тенденции?

Ответ на эти вопросы неочевиден. Хайдеггер был вовсе не одинок в своем неожиданном переходе от замыкания в башне слоновой кости к ложному политическому энтузиазму. Под нацистские знамена устремились ницшеанцы, кантианцы и даже томисты¹. Послевоенный кризис задел

¹ Sluga, Hans. *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

всех в Германии, а не только молодых представителей левого движения, подобных Маркузе. Многие ученые в поисках решения повернули скорее вправо, чем влево.

Правые набрали силу благодаря распространившемуся чувству истощенности наследия Просвещения, западной культуры как таковой. Вероятно, его студенты понимали, что Хайдеггер разделяет подобные настроения, однако это вовсе не означало, что он нацист. Последующий скачок от довольно обычного культурно-критического пессимизма к нацизму требовал веры в новую эру авторитарных традиций и лидеров. При этом трудно быть нацистом и не осуждать евреев как носителей современного разложения, а следовательно, настаивать на их изгнании из нормального социального взаимодействия. По-видимому, Хайдеггер не высказывал таких взглядов ни в лекциях, ни в разговорах до своего ректорства. Здесь мы, разумеется, не разрешим «дело» Хайдеггера. Глубокие двусмысленности в абстрактных формулировках Хайдеггера стали поводом для недоразумения, которое привело к знаменательному изобретению Маркузе — его так называемому *хайдеггеро-марксизму*. Неясность и трудность для восприятия радикально новаторских идей Хайдеггера также позволила усмотреть в них источник его катастрофического политического поворота.

Но важно отметить, что среди студентов Хайдеггера было четыре еврея, которые позднее стали видными социальными философами либерального или левого направления. Хана Арендт, Ханс Йонас и Карл Левит так же, как и Маркузе, были потрясены неожиданной политической позицией своего учителя и чувствовали себя лишенными нормальных перспектив ученой карьеры. И эта обескураженность студентов-евреев демаршем Хайдеггера также доказывает, что его философская мысль далеко не была столь глубоко политически окрашена, как на этом настаивали многие его современные критики.

Германский мир переживал раскол, который становился все глубже, однако Маркузе беспокоила более частная проблема: ему нужна была работа. Он обратился к своему старому учителю Гуссерлю, и тот свел его с Максом Хоркхаймером, главой Института социальных исследований. Этот институт представлял собой группу марксистов академического толка, которых объединяли не только замечательные и новые идеи, но и — что не менее важно в данных исторических обстоятельствах — талант. Эти марксисты применили свой метод к исследованию классовых отношений в Германии. Результаты вызвали у них такое беспокойство, что они перенесли свои деньги и деятельность в Швейцарию до того, как нацисты пришли к власти. Благодаря этому в том числе неортодоксальный марксист Маркузе нашел в них не только интересных собеседников, но и возможных работодателей.

В 1933 г. Маркузе также переехал в Швейцарию и начал сотрудничать с институтом в эмиграции. Оттуда институт переехал в Париж, а затем в США, где Маркузе осел уже на всю жизнь. Знаменитая «критическая теория» — продукт деятельности института — и вклад в нее Маркузе описаны в следующем разделе.

Маркузе и «критическая теория общества»

Объяснение критической теории

Маркузе принято включать в группу немецких мыслителей, известную под общим названием «Франкфуртская школа», поскольку все они в то или иное время были связаны с Институтом социальных исследований, который был основан во Франкфуртском университете в 1924 г.¹. Двумя наиболее известными представителями этой школы были

¹ См.: Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance* / tr. Michael Robertson. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно. В последнее время широкую известность получил еще один ее представитель — Вальтер Беньямин.

Франкфуртская школа была одним из главных компонентов течения мысли, объединяемого под названием «западный марксизм». Это определение относится к западно-европейским мыслителям, которые испытали сильное влияние со стороны Маркса и чья интерпретация работ Маркса значительно отличалась от версии, принятой в Советском Союзе.

Свою оригинальную версию западного марксизма Франкфуртская школа определила в 1930-х гг., когда ее представители эмигрировали из нацистской Германии и уже рассеялись по Европе, а некоторые из них переехали в США. Эта версия получила наименование «критической теории общества».

В статье, опубликованной в собственном журнале института в 1937 г. и озаглавленной «Традиционная и критическая теория», Макс Хоркхаймер дал критической теории общества следующее определение:

- 1) «теория, которая во всех своих положениях руководима заботой о создании нормальных условий жизни»;
- 2) теория, которая осуждает существующие социальные институты и практики как «бесчеловечные»;
- 3) теория, которая исходит из потребности «изменения общества как целого»¹.

В этой статье Хоркхаймер нигде явно не отождествляет критическую теорию с марксизмом, но в ее заключении марксистские корни критической теории становятся очевидными: «Таким образом, исходным пунктом критической теории общества является идея простого обмена товарами...

¹ Horkheimer, Max. *Traditional and Critical Theory* / tr. Matthew J. O'Connell // Horkheimer, Max. *Critical Theory*. New York: Herder & Herder, 1972, pp. 198—199, 208, 210.

Теория утверждает, что базовой форме исторически данной товарной экономики, лежащей в основе современной истории, присущи те же самые внутренние и внешние противоречия, что и новой эре в целом; она снова и снова воспроизводит эти противоречия во все более непримиримой форме. Ныне, после того как обществом достигнут значительный прогресс в развитии человеческих возможностей, эмансипации индивида и значительного увеличения власти человека над природой, эта форма становится главным препятствием дальнейшего развития и ведет человечество к новому варварству»¹.

Первое предложение отсылает к описанию товарного обмена в начале первого тома главного труда Карла Маркса «Капитал» (1867). Заключительное утверждение содержит намек на тревожные события того времени, когда европейский фашизм пришел к власти в Германии и Италии и начал превращаться в угрозу для всей цивилизации.

В том же самом году и в том же журнале Маркузе опубликовал аналогичную статью «Философия и критическая теория», в которой сделал акцент на фундаментальных человеческих ценностях, лежащих в основе проекта критической теории. Эти ценности — например, такие, как свобода — получили глубокое осмысление и выражение в концептуальных терминах западной философии, однако по большей части последняя оказалось неспособной показать, каким образом они могут быть практически реализованы в социальной жизни. Именно в этом и состоит, согласно Маркузе, главная задача критической теории. Критической теории присущи:

- 1) «забота о человеческом счастье и убежденность в том, что оно может быть достигнуто только путем преобразования материальных условий существования»;

¹ Ibid., pp. 226—227.

- 2) «забота о развитии возможностей человека и свободы, счастья и прав индивида... Свобода здесь означает действительные возможности, общественные отношения, от осуществления которых зависит судьба человека»;
- 3) «требование освобождения человеческих отношений путем упразднения прежних материальных условий существования»¹.

И снова, хотя имя Маркса прямо не упоминается, дух его идей легко улавливается в этих строках.

Однако критическая теория была чем-то большим, чем просто возрожденный марксизм. Время диктовало потребность в новом фундаменте для критической теории общества, так как исторические обстоятельства значительно отличались от тех, которые дали толчок Марксовой теории. Во-первых, на левом крыле политического спектра появился Советский Союз, «официальный» социалистический режим, объявивший себя диктатурой пролетариата и приверженный марксистской идеологии. Во-вторых, на правом крыле возникло фашистское движение, успевшее прийти к власти в двух европейских странах и несущее угрозу распространения полицейского государства, официальной политикой которого стали расизм, антисемитизм, политическое убийство и грубое подавление гражданских свобод.

Оба эти феномена являли собой каждый по своему нечто новое в политической традиции современного Запада, а именно «тоталитарную» идеологию, которая состояла в том, что государство брало под свой контроль все аспекты общественной жизнедеятельности, семьи, религии, культуры, образования, политики и экономики. И советский социализм, и фашизм притязали — каждое — на междуна-

¹ Marcuse, Herbert. *Philosophy and Critical Theory* / tr. Jeremy J. Shapiro // Marcuse, Herbert. *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press, 1968, pp. 135, 142—143, 145.

родный характер своего движения, которое должно было вскоре смести все иные формы организации жизни в других странах. К концу 1935 г. уже практически не оставалось сомнений в том, что надвигалась ужасающая по своим масштабам война.

Для ученых Франкфуртской школы, некоторые из которых сами стали жертвами террора и репрессий, все шире распространявшихся, эта ситуация послужила толчком для обновления критической теории общества. Новые явления на политической арене требовали осмысления — при том, что угроза справа, как показывали события, казалась гораздо более опасной.

Не приходится сомневаться в том, что в советском марксизме Марксово гуманистическое и этическое понимание социального прогресса оказалось трансформированным в репрессивную идеологию тоталитарного государства. Однако в то время размер искажений еще не был столь очевиден. Ответом Франкфуртской школы были усиление акцента на концепции свободы человека (включая политическую свободу) в понимании общества и критика редукции Марксовой теории к набору упрощенных формул.

Угроза справа казалась куда более серьезной по ряду причин. Прежде всего она возникла в среде развитых наций западной цивилизации, не только создавшей мощнейшие промышленные технологии, но и выпестовавшей давнюю традицию европейской культуры, в рамках которой были сформированы фундаментальные гуманистические ценности — просвещение, наука, рациональность, индивидуальная и политическая свобода, всеобщее образование, равенство, толерантность, демократия и верховенство права. Эти ценности были восприняты сторонниками социализма и включены ими в свое видение лучшего будущего в надежде, что социалистическая революция в развитых европейских странах приведет к их более полному осуществлению.

Но в действительности те самые нации, которые казались достаточно «зрелыми» для перехода к социализму, теперь, похоже, ступили на путь регресса, и на этом пути рушились не только основы современной демократии, но и прогрессивные достижения предшествующих четырех столетий.

Во-вторых, фашистское движение продолжало набирать силу, и в случае завоевания им Европы и Северной Америки всякие надежды на лучшее будущее исчезли бы на неопределенный срок.

Теперь ясно, почему Хоркхаймер и Маркузе в приведенных выше цитатах именно так охарактеризовали критическую теорию общества. Они стремились еще раз утвердить не только генеалогию самой теории, но и ее приверженность целям преобразования общества и установления демократического социализма, с одной стороны, при сохранении некоторых фундаментальных ценностей традиции Просвещения — с другой. В дальнейшем этот дуализм обнаружил свою неустойчивость. После Второй мировой войны Хоркхаймер постепенно приходит к убеждению, что эти две задачи несовместимы и следует ограничиться только второй из них. Маркузе, напротив, до конца жизни продолжал считать их неразрывно связанными.

Однако критическая теория содержала еще один элемент, относительно которого Хоркхаймер и Маркузе были единого мнения (хотя последний уделял ему больше внимания), а именно «дух утопии», который с самого начала был важнейшей частью теории и даже составлял ее нравственный фундамент.

Утопия, которая означает «место, которого нет нигде» и «хорошее место», является одной из давних традиций в современной западной мысли. Эта идея обязана своим происхождением замечательному произведению «Утопия», написанному в 1516 г. английским государственным деятелем и философом Томасом Мором. В течение последующих трех

столетий появился ряд книг подобного рода, в которых излагалось видение более совершенного общества. Большинство из них испытали влияние Мора и наследовали его форму, включая подробные и причудливые описания повседневной жизни вымышленных обществ. В большинстве из них проявляется также другая черта хитрой тактики Мора — критика тогдашнего общества под видом незатейливого описания образа жизни общества, якобы действительно существующего в отдаленной заморской стране.

Важный поворот в утопической традиции произошел в XIX веке с развитием промышленности. До этого времени политическая экономия гармоничного общества обычно описывалась писателями-утопистами как форма сельскохозяйственной коммуны с прогрессивными социальными отношениями, включая имущественное равенство, равномерное распределение трудовых обязанностей, просвещенные законодательные установления, мирные отношения с соседями, всеобщее образование, творческий ремесленный труд, а также (в некоторых случаях) более равные гендерные отношения и демократия¹. За некоторыми исключениями эти сообщества не были «богатыми», однако обеспечивали все жизненно важные потребности. Главное, они были более справедливыми, гуманными и просвещенными. Теперь же, с развитием промышленности, впервые возникла мысль о том, что общество будущего может при сохранении всех этих черт быть еще и богатым, поскольку люди могут освободиться от одного из главных проклятий прежнего времени — бесконечного непосильного труда.

Эти темы получили развитие в той части традиции социальной критики, которая пришла к прямому утверждению социализма или коммунизма. Маркс был хорошо знаком с такими утопическими фантазиями, но скептически смотрел на этически мотивированные описания будущего. В отличие

¹ См., например: Davis, J.C. *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing, 1516—1700*. Cambridge University Press, 1981.

от большинства авторов утопий он полагал, что сможет не только доказать необходимость преобразования несправедливого общества во имя чего-то лучшего, но и указать способ достижения этой цели. Он утверждал, что необходимо гораздо более точное описание и объяснение того, как функционирует существующее общество, ибо семена его будущего скрыты в его настоящем. В духе Гегеля Маркс настаивал на том, что понимание природы тех изменений, которые претерпело общество при переходе к индустриальному капитализму, позволит разглядеть зреющие в нем самом силы, которые несут в себе его гибель в будущем.

Эти изменения были таковы: свободный рынок, товарная форма производства и их влияние на человеческий труд; фабричная система, собирающая вместе различных по происхождению людей в большие коллективы; конец старых классовых отношений и образование лишь двух противостоящих друг другу классов — капиталистов и пролетариата; и наконец, революционный характер пролетариата, обусловленный его жизненными условиями, — класса, который (в отличие от своих предшественников), придя к политическому господству, покончит со всякими классовыми отношениями в человеческой истории.

Маркс полагал, что правота утопической традиции относительно не только желательности, но и возможности более совершенного общества не нуждается в подробном обосновании. Все, что мы находим у него по этому вопросу, это замечательный своей афористической краткостью руководящий принцип будущего общества: от каждого — по способностям, каждому — по потребностям. Рассел Якоби назвал этот способ мышления «негативной», или «богоборческой», утопией, т.е. стремлением к лучшему будущему, глубоко прочувствованным, но избегающим каких-либо указаний в отношении его социальной топографии¹. Имен-

¹ Jacoby, *Picture Imperfect: Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*. New York: Columbia University Press, 2005, pp. 31–36.

но на этот стиль утопического видения и ссылались Хоркхаймер и Маркузе в своих работах о критической теории общества.

Тема утопии в критической теории

Высказываясь в осторожной манере, языком намеков, взятым им на вооружение в период изгнания, Хоркхаймер писал о критической теории: «Такой способ мышления имеет ту общую черту с фантазией, что образ будущего, который, разумеется, возникает вследствие глубокого понимания настоящего, определяет мысли и действия людей даже тогда, когда ход событий далеко отклоняется от предполагаемой картины будущего и совсем не оправдывает ожиданий... Но критическая теория не предполагает никакого предвидения конкретного будущего до тех пор, пока действительно не произойдут решительные изменения»¹.

Маркузе также связывал идею утопии с человеческой фантазией. В своей работе «Философия и критическая теория» он упоминает три знаменитых кантовских вопроса, поставленных им в конце «Критики чистого разума»: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» — и делает следующий комментарий: «Критическая теория вовсе не ставит перед собой задачу описания будущего мира, хотя такое предприятие воображения далеко не так бессмысленно, как мы привыкли думать. Если позволить фантазии, оттолкнувшись от точного представления о наличном материале, заняться поиском ответов на фундаментальные философские вопросы, поставленные Кантом, их утопический характер поверг бы в ужас всякую социологию. И однако же ответы, данные фантазией, были бы очень близки к истине... Поскольку она позволила бы определить, что такое человек, на основании того, чем он может действительно стать завтра»².

¹ *Critical Theory*, p. 220.

² Эта и следующая цитаты взяты из: *Negations*, pp. 154—155.

В то время, когда писались эти строки, Хоркхаймер и Маркузе находились в определенных обстоятельствах, которые они слишком хорошо себе представляли: они вынужденно спаслись бегством от режима, который подверг бы их лишению свободы, пыткам и уничтожил бы их либо за их мысли, либо за национальную принадлежность, либо за то и другое вместе. Когда тень фашизма накрыла его родину, Маркузе, продолжая работать над критической теорией, постарался вычленить самые важные ее положения: «Отвечая на вопрос «На что я могу надеяться?», [фантазия] апеллировала бы не столько к вечному блаженству и внутренней свободе, сколько к возможному уже ныне развертыванию и удовлетворению потребностей. В ситуации, когда такое будущее становится реальной возможностью, фантазия выполняет важнейшую функцию, помогая удерживать цель в поле зрения».

Как мы увидим далее, Маркузе всегда сохранял верность этому положению. Его вера в фантазию была тесно связана с его воззрениями на искусство, которые способствовали его обращению к критической теории и позволили ему сохранить приверженность ей и тогда, когда ближайший единомышленник Макс Хоркхаймер отказался от нее в конце Второй мировой войны¹. Эта неколебимая приверженность утопии, возможности лучшего будущего, является характерной чертой всего его творчества и отличает его от остальных видных представителей Франкфуртской школы за исключением, пожалуй, Вальтера Беньямина, жизнь которого оборвалась в начале Второй мировой войны.

Хотя в 1951 г. Институт социальных исследований наконец возобновил свою работу при Франкфуртском университете, героический период Франкфуртской школы был позади. Брешь между Маркузе и его прежними коллегами заметна уже в дискуссиях 1947 г. по вопросу о том, когда и

¹ См.: Wiggershaus, pp. 386—392.

как возобновить главное издание института — Журнал социальных исследований, который не выходил в течение периода нахождения института в изгнании. Маркузе подготовил программный документ для Хоркхаймера, в котором высказал мысль о том, что теория должна быть приспособлена к новым обстоятельствам и более тесно связана с практикой, т.е. с исследованиями возможностей реализации мечты о лучшем будущем¹.

В этом незаглавленном документе утверждается, что после войны мир оказался расколотым на два лагеря, неофашистский и Советский, и «то, что осталось от демократически-либеральных форм, вскоре погибнет в борьбе между этими двумя лагерями или будет поглощено ими». Маркузе остается верным прежнему убеждению в том, что общество свободных людей может быть результатом только деятельности «революционного рабочего класса», потому что «только он обладает реальной способностью упразднения существующих производственных отношений и связанного с ними государственного аппарата».

В документе признается, что рабочий класс того времени не готов к этой роли, поскольку его собственные потребности и представления оказались встроенными в структуру существующего капиталистического общества. Традиционные классовые антагонизмы заморожены, и теперь трудно представить возможность спонтанного подъема революционного сознания у рабочего класса, как это предполагал Маркс. Отсюда Маркузе делает «логичное», но для нас довольно неожиданное, заключение о том, что все это «подтверждает правильность ленинистской концепции о руководящей роли партии как субъекта революции»².

¹ В переводе Джона Абромейта опубликовано под заглавием: 33 Theses // *Collected Papers of Herbert Marcuse*, ed. Douglas Kellner, vol. I, Technology, War and Fascism. London and New York: Routledge, 1998, pp. 215—227.

² Ibid., Theses 1, 19, 25, 32.

Маркузианский проект оказался мертворожденным, так как в тот момент его коллеги решительно отстранились от такого рода анализа и программы исследований, на нем основанной. И после возвращения Хоркхаймера во Франкфурт четыре года спустя Маркузе больше не получал от него прямого приглашения к сотрудничеству в институте и Франкфуртском университете. В возрасте пятидесяти шести лет, не имея постоянной работы и напрасно надеясь на возможность присоединиться к своим прежним коллегам, он вынужденно принял предложение от университета Брендиса в Массачусетсе в 1954 г.¹, а в 1965 г. сменил его на Калифорнийский университет в Сан-Диего. Таким образом, вся его академическая карьера прошла в США.

Тема утопии в поздних работах Маркузе

В главе под названием «Фантазия и Утопия» в своей знаменитой книге 1955 г. «Эрос и цивилизация: философское исследование учения Фрейда», Маркузе дал наиболее развернутый анализ темы утопии, которая некогда входила в ядро критической теории. Способность воображения, которая питает понятие и жажду утопии, представлена здесь как постоянная и необходимая функция человеческого разума как такового: «Как фундаментальный и независимый психический процесс фантазия обладает собственной истинностной ценностью, которая обусловлена связью со специфическим опытом, а именно преодолением антагонистической человеческой действительности. Воображение предвосхищает примирение индивида с целым общества, желания с реальностью, счастья с разумом. Поскольку эта гармония была вытеснена в утопию утвердившимся принципом реальности, фантазия настаивает на том, что утопия должна и может стать реальностью и что за иллюзией скры-

¹ Wiggershaus, pp. 390—392, 462—466.

вается *знание*»¹. И далее первым из представителей Франкфуртской школы Маркузе излагает не проект утопического будущего, но его предысторию и по крайней мере некоторые из его специфических предусловий и целей.

Маркузе мыслит ранний этап человеческой истории как «примитивную утопию», связанную с низким уровнем экономического развития с почти равным распределением ресурсов среди членов племени, незначительным накоплением богатства от поколения к поколению и квазидемократическим устройством власти. (Эта модель, например, могла существовать среди кочевых племен коренных народов Северной Америки, населявших Великие равнины².)

Противоположностью этой модели является период развития крупных оседлых обществ и роста населения, который приносит политическое господство правящей элиты, образовавшейся благодаря союзу жрецов и королей. На этом этапе появляется излишек производимых материальных благ, но он распределяется не среди всех людей, которые его создают, что позволило бы сократить рабочее время, увеличить досуг и обеспечить удовлетворение более высоких потребностей, а присваивается правителями как личное богатство, а также используется для создания общественных монументов и ведения войн. В жизни большинства людей продолжает господствовать необходимость, тяжелый труд, нужда, подавление потребностей, которое компенсируется обещанием лучшего мира в загробной жизни.

Далее Маркузе излагает вторую версию утопии, имеющей место в «высокоразвитом индустриальном обществе после покорения нужды». В качестве исходного пункта он берет уровень экономического развития в Соединенных Штатах в начале 1950-х гг. Если ограничить удовлетворение

¹ *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1955, p. 143; курсив в оригинале.

² Этот пример предложен современными авторами, а не самим Маркузе.

«базовых потребностей» — таких, как пища, жилище, одежда и досуг, — то имеющиеся индустриальные технологии позволили бы удовлетворить всех и при этом значительно сократить рабочую неделю.

Отсюда следует вывод: это привело бы к «значительному понижению» уровня жизни, прежде всего представителей состоятельных классов. Что можно было бы предложить им взамен? Степень подавления индивида, необходимая для существования цивилизованного общества, обусловлена уровнем господства над природой и добывания материальных благ. Там же, где борьба с природой искусственно поддерживается на уровне, в котором общество более не нуждается, имеется «прибавочная репрессия», которую можно было бы уменьшить путем реформирования социальных и экономических институтов. Именно так обстоит дело в развитых индустриальных обществах. Сокращение необходимого труда до абсолютного минимума создало бы новые возможности удовлетворения человеческих потребностей для всех. «Сокращение рабочего дня до такого количества рабочего времени, которое более не препятствует человеческому развитию, является первым условием свободы». Самое удивительное в том, что такая «возможность» уже существует.

В своей интерпретации этого вывода Маркузе отчасти опирается на теорию влечений Фрейда. Маркузе утверждает, что труд, подчиненный цели выживания, представляет собой реакцию на необходимость, или «принцип реальности», которому противостоит «принцип удовольствия», т.е. удовлетворение потребностей (включая эстетические потребности, связанные с культурой). С этой точки зрения репрессия, похоже, является необходимым моментом человеческой психики. Однако если Фрейд рассматривал влечения как квазибиологические постоянные, то Маркузе заговорил о них как исторических переменных. В свободном обществе «Эрос, жизненные влечения достигли бы

беспрецедентной степени освобождения». Эти слова были опубликованы в 1955 г., т.е. именно в тот период, когда в американской массовой культуре в качестве венца человеческого развития утвердился репрессивный, конформистский, обывательский образ жизни.

Как показали дальнейшие события, а именно взрыв социальных движений десять лет спустя, слова Маркузе оказались в высшей степени пророческими. В них содержался настолько точный прогноз того, что должно было вскоре произойти, настолько точное описание духа контркультуры новых левых и хиппи, вышедших на культурную авансцену в середине 1960-х гг., что, перечитывая их через пятьдесят лет, останавливаешься в удивлении. Любой человек, которого хотя бы слегка коснулись события того времени, без сомнения, вынужден будет признать достоинство пророчества за словами «Эроса и цивилизации», написанным несколько ранее: «Утопические притязания воображения насыщены исторической реальностью»¹.

В ее лучших проявлениях контркультуре свойственно осуждение неограниченного потребительства, замкнутого образа жизни нуклеарной семьи в загородном доме, сексуального подавления (в особенности в отношении женщин), страха перед состоянием опьянения (при этом — отрицательное отношение к неумеренному употреблению алкоголя, который является единственным официальным разрешенным опьяняющим средством в американской культуре), некритического следования церковным ритуалам, а также общественных идеологий, которые одобряют войны, расизм и неравенство. Несомненно, контркультуре присущи свои темные стороны — например, чрезмерное употребление наркотиков, доминирование мужчин, воспроизведение старых моделей отношений между лидером и последователями в «коммунах», неспособность преодолеть

¹ Последующее изложение основывается на: *Eros and Civilization*, pp. 150—157.

раскол между расами в Америке или безучастное отношение к проблемам беднейших и наиболее эксплуатируемых слоев населения.

Живя в Калифорнии, Маркузе, можно сказать, в непосредственной близости наблюдал триумф и упадок этого движения. Однако к 1968 г. его имя стало известным во всем мире (к этому времени ему уже было семьдесят лет) в двойном контексте — ширящегося протеста против войны во Вьетнаме и «культурной революции», развернутой студенческими движениями в университетских городках и на улицах крупных городов не только в Америке, но также в Европе, Латинской Америке и Японии.

Для тех, кто его знал, самой удивительной чертой преобразования его в ведущую фигуру новых общественных движений был именно контраст между его позицией и позицией его прежних коллег по Франкфуртской школе. В то время, когда книга Маркузе «Одномерный человек» превратилась в настольную для антивоенных активистов обществ «Студенты за демократическое общество», Хоркхаймер и Адорно нервно отсиживались в своем франкфуртском офисе, стараясь держаться подальше от тех, кто выходил на улицы, вдохновленный их идеями.

Для того чтобы разобраться в причинах этого странного расхождения, нужно вернуться к истокам мировоззрения Маркузе, которые определили его индивидуальную версию критической теории.

Технология и революция

Два измерения

Критика технологии играет в наше время ту же роль, что утопические чаяния в XIX веке. Руссо и Шиллер, творившие в конце XVIII века, осудили разделение труда за то, что оно превращает индивида в узкоспециализированный фрагмент целостного человека.

С развитием мануфактуры, а позднее индустриального производства в Англии все громче стали высказываться сомнения относительно направления прогресса, в особенности писателями романтической традиции. Ностальгия по прежним органическим формам общественной жизни широко распространилась среди литераторов. Эстетик и художественный критик Джон Рескин осудил капитализм за его уродство. Философы Кьеркегор и Ницше разоблачили бесстрастный конформизм буржуазно-ориентированного общества. Критики, более чувствительные к человеческим страданиям, клеймили капитализм за его бесчеловечность. Технология в этом контексте представлялась главным виновником того, что общественная жизнь принимала механические, безжизненные формы с чудовищными последствиями.

XX век — это поистине век технологии. Утопия трансформировалась в антиутопию [dystopia], воображаемое общество, настолько же зловещее, насколько позитивной мыслилась утопия. В самой знаменитой из этих антиутопий («О дивный новый мир» Олдоса Хаксли, 1932) человеческие существа превратились в нечто похожее на роботов, ничем не отличающееся от других механических компонентов. Один из пророков сумерек, немецкий философ Освальд Шпенглер провозгласил «закат Европы». Эти пессимистические умствования не оказывали почти никакого влияния на основное направление развития культуры до 1960-х гг. и оставались привилегией утративших иллюзии литературных интеллектуалов, найдя отзвук лишь в работах Хайдеггера и представителей Франкфуртской школы.

Несмотря на скепсис в отношении благ, которые несет технология, ни Хоркхаймер, ни Адорно не испытали влияния Хайдеггера в той мере, в какой это произошло с Маркузе. Общеизвестно, какое пренебрежение Хайдеггером проявлял Адорно. Но Маркузе, хотя и критически относился к Хайдеггеру из-за измены идеалам Просвещения и,

следовательно, как он полагал, философии вообще, тем не менее находился под глубоким влиянием Хайдеггера, которое интересным образом сказалось в его книге «Одномерный человек» (1964).

В этой книге переплетаются темы как Франкфуртской школы, так и экзистенциализма. К концу Второй мировой войны Хоркхаймер и Адорно, находясь в эмиграции в Лос-Анджелесе, работали над своей ставшей впоследствии классической «Диалектикой Просвещения» (1944). В этой книге критическая теория получила новую и более пессимистическую направленность. Авторы констатировали поразительный успех Просвещения в упразднении мифа благодаря развитию современной науки и технологии, которое парадоксальным образом привело в XX веке к устрашающему возврату мифа в форме фашизма и массовой культуры.

«Диалектика Просвещения» стала красноречивым протестом против современного триумфа чистой инструментальной рациональности и техники. Старое понятие разума, который был чем-то большим, чем инструмент, и предполагал мудрость в выборе целей, потерпело поражение. Его последний шанс, неудавшаяся социалистическая революция, безвозвратно ушел в прошлое. Как утверждали авторы, разум лишился всякой связи с гуманными целями и был редуцирован до простого инструмента власти. Просвещенческие надежды на умиротворенное и процветающее общество, в котором индивидуальное счастье стало бы доступным всем, не потеряли своего значения, но перспективы их осуществления почти исчезли. Авторы подвели итог: «Полностью просвещенная земля излучает триумф бедствия»¹. Примечательно, что позднее они так и не предложили никакого решения описанной ими проблемы, никакой новой возможности революционного вы-

¹ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialectic of Enlightenment* / tr. J. Cummings. New York: Herder and Herder, 1972, p. 3.

хода из ситуации, который мог бы вернуть Просвещение на гуманный путь.

Книга Адорно и Хоркхаймера не обрела широкой известности в послевоенный период, но в 1949 г. Хайдеггер предложил похожий диагноз эпохи в гораздо более знаменитом тексте под названием «Вопрос о технике». Хайдеггер утверждал, что современный мир был полностью сформирован духом техники, который свел все сущее к компонентам в огромной системе инструментальных средств. Именно эта редуцирующая тенденция — в большей мере, чем какая-либо конкретная цель, преследуемая с помощью аппарата техники, — повлияла на все аспекты жизни. Даже человеческие существа, перед которыми раскрылась бытие и благодаря которым оно получило смысл в опыте, превратились в простые детали механизма.

Наиболее глубоким теоретическим выражением критики культуры для 1960-х гг. были именно эти два текста. Казалось, «Дивный новый мир» и впрямь наступил, и древняя идея индивидуальности попала под угрозу технического устаревания. Для многих интеллектуалов утопические надежды померкли перед ужасами антиутопии, хотя вера в науку и технику все еще оставалась доминирующим настроением, по крайней мере в США. Именно в этом климате нарастающей технофобии и появился «Одномерный человек» Маркузе.

В этой книге Маркузе утверждал, что инструментальный разум одержал победу над прежней формой рациональности, включавшей в себя помимо средств также и цели. Эта форма рациональности являлась не просто интеллектуальным феноменом, но была укоренена в самой структуре опыта. Не знание и не технические изобретения подталкивают прогресс в науке и технике, а прежде всего техника как установка по отношению к действительности. Если Хайдеггер утверждал, что структура опыта скрыта «развертыванием» техники, то Маркузе полагал, что «техническая

рациональность» исказила и редуцировала опыт к его незначительной части.

Однако Маркузе в отличие от Хайдеггера не рассматривал эту трансформацию как духовную по своей сущности. Подобно Адорно и Хоркхаймеру он видел в ней социальный феномен, основанный на увековечивании капитализма в новых условиях развитой техники, в которых произошло устаревание прежнего «принципа реальности». Ныне массовое производство, массовое потребление и массовая культура взяли верх над традиционными формами сознания, и рабочий класс оказался бесповоротно интегрированным в общество, «подающее блага».

Объясняя исторический характер технической редукции опыта, Маркузе также ссылается на Гуссерля. В одной из своих поздних работ Гуссерль утверждал, что наука укоренена в «жизненном мире» повседневной практики. Технические операции научного разума отражают в очищенной форме более базовый нетехнический опыт, который затемнен естественной установкой. Гуссерль рассчитывал, что укоренение науки в опыте будет способствовать возрождению ценностей Просвещения.

Маркузе принял на вооружение концепт жизненного мира, однако с тем уточнением, что он имеет фундаментальный политический смысл, как и производные от него научные понятия. Когда очищенные научные понятия возвращаются в жизненный мир в форме техники, в них является себя проект доминирующих социальных групп, который остается скрытым в их абстрактной форме. Самим своим безразличием по отношению к ценностям наука подготавливает их политический результат, служащий определенным интересам. Следующая цитата может послужить резюме бескомпромиссной позиции Маркузе: «Техника служит установлению новых, более действенных и более приятных форм социального контроля и социального сплачивания... Присущие этому обществу тоталитарные черты

не позволяют более придерживаться традиционного понятия «нейтральности» техники. Технику как таковую нельзя изолировать от ее использования, техническое общество является системой господства, которое заложено уже в понятии и структуре техники... Как технический универсум, развитое постиндустриальное общество является прежде всего *политическим* универсумом, последней стадией реализации специфического исторического *проекта*, а именно восприятия, преобразования и организации природы как материала для господства... По мере своего развертывания этот проект формирует весь универсум дискурса и действия, интеллектуальной и материальной культуры. Посредством техники культура, политика и экономика сливаются в вездесущую систему, поглощающую и отторгающую все альтернативы, а присущий этой системе потенциал производительности и роста стабилизирует общество и удерживает технический прогресс в рамках господства. Техническая рациональность становится политической рациональностью»¹.

Этот анализ Маркузе осуществил, опираясь на понятие двух измерений бытия, которое он ввел в своей ранней диссертации по Гегелю. Эти два измерения соответствуют существованию и сущности, уровню эмпирических фактов и уровню идеала, к которому устремлены эти факты в процессе своего развития. В философии древних греков эти два измерения находились в противоречии между собой — сущности мыслились как телеологические цели, к которым устремлены существа. И если Аристотель назвал человека «рациональным животным», то это не потому, что он считал, что все люди ведут себя рационально, но потому, что их природа стремится к ним, как к своей конечной форме.

История искусства предоставляет многочисленные свидетельства приверженности человеческих существ этой

¹ Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964, pp. xv-xvi.

двухмерной онтологии в виде описаний воображаемого лучшего мира, в котором реализована потенциальная возможность достижения мира, гармонии и всеобщего удовлетворения. Однако в развитом индустриальном обществе противоречие между двумя измерениями систематически редуцируется. Новые формы опыта и мышления замыкают сознание областью непосредственных фактов. И поскольку этими фактами управляют те, кто находится у власти, конформизм и соглашательство становятся неустранимым свойством разума.

Этот пессимистический меседж вполне созвучен духу антиутопии, присущему философии Адорно, Хоркхаймера и Хайдеггера, и однако в завершающей главе книги нас ждет удивительный поворот. Эта глава, которая носит название «Шансы альтернативы», представляет набросок нового концепта разума, способного сочетать ценности и факт и привести к возрождению двухмерного универсума. Маркузе утверждает возможность новой науки и техники, которые основываются на рациональности, вновь включающей человеческие цели в свою структуру. Подводя итог, Маркузе пишет: «Тогда мы сможем увидеть, как рациональность искусства, его способность предлагать «проект» существования, определять до сих пор неосуществленные возможности, станет *фактором научно-технического преобразования мира*»¹.

Маркузе не отказался от надежды. По его мысли, мы обладаем и технической мощью и способностью воображения, достаточной для того, чтобы в конце концов воплотить сущность в существование и создать разумное общество. Этот явный призыв к альтернативам остался незамеченным многими читателями — современниками Маркузе и немногими вспоминается сегодня. Однако с подъемом движения новых левых и контркультуры, он стал основной темой его поздних работ.

¹ Ibid., p. 239. Курсив в оригинале.

Революционная сила

В своей короткой книге «Эссе об освобождении» (1969) Маркузе запечатлел то лучшее, что несла в себе контркультура. Уже в первом предложении книги упоминается «утопическая спекуляция», и таким образом современная историческая ситуация оказывается поставленной в связь с наследием критической теории. В движении новых левых Маркузе усматривал то, что он назвал «новой чувствительностью» контркультуры: новая популярная музыка, новые языковые формы, интуитивная потребность в мире и чувстве братства — словом, элементы, усвоенные от подавляемых субкультур. Сюда же относятся решительное неприятие доминирующей потребительской культуры с ее непременными спутниками — расточительным потреблением природных богатств и войной, а также утверждение эротизма и «беззаконных» форм чувственного удовлетворения. Это спонтанно развернувшееся культурное движение подняло на щит теорию социальной революции — решение задачи, которая успела превратиться в безнадежный парадокс: «В силу своего базисного положения в процессе производства, в силу своей численности и уровня эксплуатации рабочий класс по-прежнему остается историческим агентом революционных изменений. Однако поскольку его потребности совпали с потребностями, на которых держится система, он превратился в консервативную и даже контрреволюционную силу».

Этот парадокс коренился в проблеме такой же старой, как и сама Марксова теория революционного класса: для того чтобы выполнить свою историческую миссию, пролетариат как класс, которому предстоит упразднить все классы, должен ориентировать свои действия на образ будущего, которого еще никогда не существовало¹. По словам

¹ Leiss, W. *Critical Theory and Its Future // Political Theory*, vol. 2. 1974, pp 330—349.

Маркузе, «осознание трансцендентных возможностей свободы должно овладеть воображением и стать движущей силой революции [в капиталистическом мире]»¹.

Но как такое можно было вообразить, что рабочий класс — эксплуатируемый, одичавший, в массе своей не получивший приличного образования и испытывающий на себе все лишения, связанные с капиталистической системой, — мог взять на себя такую миссию? В начале XX века марксистские теоретики всерьез столкнулись с этим парадоксом. Именно он стал предметом одной из самых знаменитых работ в западном марксизме — опубликованного в 1923 г. Георгом Лукачем эссе «Овеществление и сознание рабочего класса»².

Этот текст уже предвещает появившиеся позже вышеупомянутые антиутопии. Теория овеществления, опирающаяся на Марксово понятие «товарного фетишизма», гласит, что процесс капиталистического труда оказал глубокое влияние на восприятие рабочими мира вокруг них. Эти изменения превращают отдельного рабочего в деталь механизма, статиста, проводящего рабочий день либо на механосборочной линии в заводском цеху, либо в огромном офисе, работая на частный бизнес или на государство. С точки зрения индивида, эти одинаковые, высокорационализированные системы производства живут словно бы своей жизнью, т.е. как могучие силы, в руках которых находится судьба отдельного живого человека. Слово «овеществление» происходит от слова «вещь». Огромная заводская система, а также корпоративные и бюрократические структуры суть бездушные вещи, которые воспринимаются

¹ Эта и предыдущая цитаты взяты из: Marcuse, Herbert. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969, pp. 16, 23.

² Это эссе включено в издание: Lukacs, *History and Class Consciousness* / tr. Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press, 1971. См. комментарии в: Leiss, W. *Under Technology's Thumb*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1990, ch. 5; а также: Feenberg, A. Lukacs, *Marx and the Sources of Critical Theory*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981.

как живые и которые превращают человеческие существа в вещи, послушные законам их функционирования. Механическая работа рынка и бюрократии и машины капиталистического производства стали ныне тем, что определяет судьбу индивида.

В то самое время, когда Лукач разрабатывал теорию овеществления в контексте идей Маркса, великий писатель Франц Кафка в своих романах «Процесс» и «Замок» представил наиболее яркое и точное изображение мира полностью овеществленных социальных отношений. Разумеется, романисты не дают «решений» проблем. Решение, предложенное теорией Лукача, отталкивалось от практических достижений Ленина и партии большевиков в Советском Союзе, а именно: коммунистическая партия могла бы стать руководящей силой для рабочего класса в выполнении его исторической миссии. Однако к 1960-м гг. на Западе не осталось почти никого — включая Маркузе, — кто бы не считал эту идею либо малоперспективной, либо интеллектуально и нравственно обанкротившейся. Отбрасывая это решение, Адорно и Хоркхаймер констатировали диагноз угнетающего овеществления, который не оставляет места для надежды.

Самым интересным в позиции Лукача была не его устаревшая стратегия, а данное им объяснение истоков революционного сознания, которое делало эту стратегию перспективной в то время. Он утверждал, что овеществление не полностью охватило рабочих, поскольку человеческая жизнь никогда не может целиком вписаться в абстрактные формы систем бизнеса и бюрократии. Всегда остается некий остаток, связанный с переживанием нищеты, голода и несправедливости, который в соответствующих условиях способен к революционному взрыву.

Это противоречие между капиталистическими формами и содержанием опыта рабочего класса стало в исследованиях Лукача продолжением и марксистской интерпре-

тацией конфликта между душой и формой, которую он разрабатывал в своих ранних литературно-критических работах. Новая интерпретация этого конфликта в терминах марксистской социальной теории представляла его уже не как случайный момент в индивидуальной биографии, а как внутренне присущий системе и бытию рабочего вообще.

Как продавец рабочей силы, рабочий являл собою воплощение капиталистической категории товара — «товара, наделенного самосознанием». Однако это сознание обременено противоречием. «Количественные различия в эксплуатации, которые явлены капиталисту в форме объектов расчета, рабочему должны представляться важнейшими качественными категориями, определяющими для его физического, умственного и нравственного существования в целом»¹. Проще говоря, для капиталиста понижение стоимости труда — вопрос бизнеса, тогда как для рабочего «стоять» столько-то и столько-то в час означает быть обреченным голодать.

До Лукача марксисты делали акцент на объективном противоречии между экономическими интересами рабочих и капиталистов — в надежде на то, что рабочие в конце концов придут к осознанию своих страданий в терминах Марксовой экономической науки. Оригинальность решения проблемы революции, предложенного Лукачем, заключалась в фиксации противоречий капитализма в самой структуре живого опыта рабочих. В самом их «жизненном мире» был найден источник абстракций марксистской науки и практической эффективности стратегий, опирающихся на эту науку.

Этот подход, вне всякого сомнения, повлиял на Маркузе и его ревизию феноменологии Хайдеггера. Поэтому неудивительно, что, столкнувшись со старым парадоксом

¹ *History and Class Consciousness*, p. 166.

революции в 1960-х гг., Маркузе, вероятно, не вполне осознанно нащупал решение, во многих важных аспектах близкое к предложенному Лукачем.

Маркузеанский концепт новой чувствительности был в действительности оригинальным вариантом идеи бунта опыта против ограничительных форм механической цивилизации. Его возможность обусловлена разительным контрастом между возможностями лучшей жизни, открывшимися благодаря современной технике, и капиталистической системой, стремящейся к увековечению конкуренции, бедности и войн и неспособной реализовать это потенциал, не ставя под угрозу свое существование. Напряжение между двумя этими измерениями в течение тысячелетий находило свое выражение в искусстве, однако теперь это перестало быть вопросом абстрактных возможностей и праздных мечтаний об отдаленном будущем. Второе измерение ныне стало впервые *технически* реализуемым, и этот факт осознается все большим количеством людей.

Утопический импульс стучится в двери эмпирической реальности через сознание маргинальных групп — таких, как студенты и расовые меньшинства. Они испытывают буквально телесное неприятие системы, которая их сковывает. Эти группы не просто выражают возможность изменений в форме радикальных политических мнений, но обнаруживают ее в самой структуре своего опыта и своих потребностей. Как писал Лукач в 1923 г., «важнейшие качественные категории, определяющие для их физического, умственного и нравственного существования в целом» вступают в открытый конфликт с техническими формами их существования. Именно в этих маргинальных группах впервые обнаруживает себя «чувство, сознание того, что радость и потребность свободы должны предшествовать освобождению»¹.

¹ *An Essay on Liberation*, p. 89.

Вскоре после того, как Маркузе завершил свою новую книгу, в мае 1968 г. во Франции разразился студенческий бунт, ставший пусковым механизмом для гораздо более обширных акций с участием около десяти миллионов рабочих, многие из которых требовали социализма, а не просто увеличения заработной платы. Для Маркузе именно майские события во Франции стали сигналом того, что маргинальные группы могут сыграть роль катализатора для более широкого общественного движения. Все элементы новой теории революции теперь срослись в одно целое.

Майский бунт вскоре потерпел поражение, после чего движение новых левых постепенно иссякло. Однако оно стало указателем для тех, кто когда-нибудь вступит на этот путь снова — для того, чтобы пройти по нему дальше, и они теперь будут знать, что должны суметь «развивать в себе радикально иное сознание (поистине контрсознание), способное освободиться от фетишизма потребительского общества...»¹. Так Маркузе подвел итог этой теме. Безостановочная экспансия потребительства, подстегиваемая повторяющимся циклом моды, гонит своих приверженцев обратно в магазин не менее отчаянно, чем героин подсевших на иглу, — именно здесь, в сфере потребностей, необходимо повести борьбу с конкуренцией, если ее вообще можно победить.

В последних эссе и выступлениях Маркузе отказывается от своих наиболее оптимистических выводов. В 1970-х он стал свидетелем «превентивной контрреволюции», которая обескровила движение новых левых и вдохнула новую уверенность в сторонников капитализма. И однако же за этим движением следует признать фундаментальный результат — обновленное воображение революции.

Это отразилось в последних размышлениях Маркузе, посвященных феминизму и проблеме природы. В фемин-

¹ Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972, p. 32.

нистском и экологическом движениях Маркузе усматривал появление менее агрессивной установки, предвещающей формирование более гуманного мира. В этих своих размышлениях Маркузе возвращается к идеям, впервые сформулированным им в его интерпретации «Экономическо-философских рукописей» Маркса, в которых он обнаружил концепт живой природы, созвучный феноменологическому. Это не природа как предмет естественных наук, а непосредственный опыт, выражающий себя в красоте и требующий нашего уважения и заботы. Этот призыв, как и призыв к сочувствию страдающему человечеству, и дает основание и повод для надежды.

Резюме

Попросту говоря, отличие Маркузе как мыслителя и активиста от его ближайших коллег по Франкфуртской школе заключается в том, что он никогда не сдавался. В течение более чем тридцати лет после того, как их пути разошлись, Маркузе никогда не прекращал работать над критической теорией общества с единственной целью — наметить путь развития социалистической утопии в меняющемся капиталистическом обществе в эпоху, отмеченную впечатляющим подъемом материального богатства.

Можно задать вопрос: в чем смысл подобного донкихотства? Альтернативные проекты — будь то в форме демократического социализма, или анархических коммун, возникших на допинге хиппи, или советского коммунизма — себя исчерпали и ушли в прошлое. И даже если согласиться с тем, что некоторые аспекты этих проектов заслуживают внимания и восхищения, это все равно уже вопрос чисто академический: их время прошло. Многие будут утверждать, что мечта о социалистической утопии обернулась кошмаром не далее как в 1920-х гг., и далеко не без оснований после 1945 г. значительно увеличилось число сторон-

ников именно технократического либерализма как носителя прогресса, а не социализма.

Возможно, это и есть итог, подведенный историей в этом вопросе. Если так, то, глядя вперед, можно сделать вывод, что задача, стоящая перед человечеством, состоит в том, чтобы расширить рай потребительского удовлетворения, которое уже сделало столь приятной жизнь привилегированных классов во всем мире. Может быть. Но остается несколько вопросов.

1. *Реальна* ли возможность распространения потребительского рая на все человечество? На все шесть или восемь миллиардов? Кто тогда будет кроить, шить, строчить и пришивать ярлыки товарных брендов для этих счастливых потребителей? Кто будет убирать, мыть, готовить, работать на земле, охранять ворота огражденного забором сообщества потребителей, а также воевать за них? Или *в самом деле* это все будут делать армии умных автоматов, которые будут без единого протеста непрерывно трудиться на темных подземных фабриках, обеспечивая всем необходимым себя и человека без всякого вмешательства со стороны последнего?
2. Если же не этот сценарий, то каков другой? Сохранится ли вопиющая диспропорция в распределении богатства как внутри наций, так и между ними неопределенно долго? Придется ли и далее подавляющему большинству бедняков и обездоленных подбирать крошки со стола, как это происходит сейчас? Вероятнее всего, эта диспропорция скорее даже увеличится, чем уменьшится, так как в случае какого-либо будущего перераспределения оно скорее будет совершаться в направлении *от* бедных к богатым, как это происходит на протяжении последней четверти века в США, богатейшей из богатых стран. Но, учи-

тывая, что число менее привилегированных растет, можно ли ожидать, что они будут послушно внимать увещаниям проповедников, ожидая, что когда-нибудь им воздастся по справедливости? Согласимся ли мы с необходимостью увеличить количество тех, кто вынужден будет провести в тюрьме большую часть своей жизни, для того чтобы защитить права привилегированных групп?

3. Если первый сценарий маловероятен или даже невозможен, а второй аморален и глубоко постыден, то какое будущее нам предстоит?

Итак, возможно, не стоит вовсе гасить огонек Утопии. На сегодня ее функция для нас преимущественно негативная — она состоит в подрыве самоуспокоенности, которая выдает нетерпимое за терпимое. Маркузе обладал умением, основываясь на опыте прошлого и учитывая будущие возможности, продуцировать широкую картину. Его критика глобализации, войны и угроз демократии по-прежнему сохраняет свое значение. Его «негативное мышление» сегодня так же нужно нам, как и тогда, когда он писал тексты, включенные в этот сборник. Но это еще не все.

Возможно, наступит время, когда снова возникнет потребность в воззрениях, подобных тем, которые вдохновляли демократических социалистов: общество, характеризующееся меньшим количеством частных благ, которыми обладают сегодня богатые, но большим количеством общественных благ — парков, школ, медицинского обслуживания, а также прочными человеческими связями; общество более справедливое, более эгалитаристское, с большим сочувствием к бедным народам этого мира, менее воинственное, менее расистское и менее озабоченное погоней за деньгами; общество, более заботливое в отношении животных, более уважительное к природе, еще сохранившейся нетронутой на земле.

Если такое время наступит, то те, кто примет участие в борьбе за этот мир, обязательно прочтут книги Герберта Маркузе.

Собранные здесь фрагменты произведений Маркузе разделены на три части. В первой части Маркузе представлен как политический мыслитель, во второй освещены его связи с наиболее влиятельными теоретическими течениями, с которыми он сталкивался на протяжении жизни, а последняя знакомит нас с его наиболее важными философскими идеями.

Часть I. В начале помещено эссе, посвященное судьбе индивидуальности в развитом обществе. Это эссе примечательно своим анализом неоимпериализма, правильность которого получила множество подтверждений во время недавних событий. Во втором эссе представлена критика науки и техники. Заключает первую часть текст, содержащий критику толерантности. В свое время он вызвал жаркие споры и оказал существенное влияние на многих активистов движения новых левых.

Часть II. На философское самоопределение Маркузе оказали влияние три важных течения европейской мысли: марксизм, экзистенциализм и психоанализ. Тексты, помещенные в этой части, дают представление о критическом усвоении им марксизма и психоанализа, а также содержат негативную критику экзистенциализма Хайдеггера и Сартра.

Часть III. Мысль Маркузе вырабатывалась в диалоге с традицией западной философии. В первом эссе речь идет об Аристотеле, Гегеле и Ницше, которые оказали существенное влияние на специфическую версию критической теории Маркузе. Во втором и третьем эссе рассматриваются вопрос общественной функции искусства и проблема природы в их современном изводе.

Часть I

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КРИТИКА

ИНДИВИД В ВЕЛИКОМ ОБЩЕСТВЕ (1965)

Это эссе было написано в 1965 г. В том самом году, когда президент Линдон Джонсон отправил сотни тысяч солдат во Вьетнам. В это же время он был озабочен осуществлением своей программы «Великое общество», которая должна была покончить с бедностью и дискриминацией в Соединенных Штатах. Проанализировав шансы на успех этого начинания, Маркузе пришел к выводу о роковом противоречии в самой идее. Невозможно, как он утверждал (и оказался прав), обеспечить и оружие, и масло в достаточном количестве для того, чтобы «умиротворить» одновременно и вьетнамское, и американское общества.

Эта статья содержит анализ психологической функции нового империализма, проявившего себя во вьетнамской войне. Отчуждение индивидов в трудовом процессе развитого индустриального общества явно перестало быть необходимым ввиду его технического прогресса и колоссального богатства. Искусство управления в этих обстоятельствах заключается в том, чтобы перенести общественное неудовлетворение на внешнего врага. Выбор врага может определяться различными стратегическими соображениями, но его психическая функция внутренне присуща империалистическому государству, поскольку цель его — сохранить тираническую общественную иерархию.

Следует добавить в личном плане, что в 1965 г. издатели этой книги обратились к Маркузе с просьбой о статье для их студенческого антивоенного журнала и получили от него этот текст. Позднее он был опубликован в книге «К критической теории общества» под редакцией Дугласа Келлнера.

Часть I. Риторика и реальность

Прежде чем рассмотреть предположительную функцию «индивида» в «Великом обществе», следует коротко определить (или скорее заново определить) эти термины. Я намерен сопоставить официальные и полуофициальные идеи и высказывания о Великом обществе с контекстом перспектив их реализации, а также контекстом доминирующих отношений (политических, экономических, интеллектуальных), которые определяют возможность их реализации. Без такого рассмотрения разговор о Великом обществе остается просто словами или пропагандой — в лучшем случае, заявлением о намерениях. Обязанность ученого состоит в том, чтобы отнестись к этим словам серьезно, т.е. выйти за их границы или, точнее, оставаться вне слов — в мире фактов, исследуя имеющийся универсум сил, возможностей, тенденций, который определяет содержание слов.

Начнем с понятия Великого общества, предложенного президентом Джонсоном. Мне кажется, его существо можно резюмировать следующим образом: это общество

- «безудержного роста», опирающегося на «изобилие и свободу для всех», нацеленного на то, чтобы «покончить с бедностью и расовой несправедливостью»;
- в котором прогресс «поставлен на службу нашим потребностям»;
- в котором досуг предоставляет «замечательную возможность созидания и размышления», призванных служить «не только нуждам тела и коммерческим потребностям, но стремлению к красоте и жажде общения».

Этому описанию предшествует утверждение о том, что наше общество может стать местом, где «мы сможем растить

наших детей в атмосфере, не омраченной тенью войны и недоверия между разными нациями». За этим следует перечисление сфер, в которых может начаться построение Великого общества, а именно:

1. Перестройка наших городов и транспортного сообщения между ними в соответствии с потребностями постоянно увеличивающегося населения;
2. Восстановление загрязненной и разоренной деревни, направленное на то, чтобы вновь обрести «контакт с природой» и защитить «красоту Америки»;
3. Совершенствование образования, расширение доступа к нему, развитие его материальной базы.

Но даже после того, как все это будет сделано, наша борьба еще не будет завершена, ибо «прежде всего, Великое общество — не безопасная гавань, место отдохновения и конечная цель. Это непрерывно возобновляющийся вызов, который увлекает нас к нашей судьбе, которая состоит в соответствии смысла нашей жизни замечательным продуктам нашего труда».

Позволю себе остановиться здесь и сформулировать мое первое возражение. Я намеренно начинаю с наиболее спекулятивного и наиболее «утопичного» аспекта, поскольку именно здесь наиболее очевидны главное направление программы и ее внутренние ограничения. Во-первых, короткое замечание о стиле: смысл нашей жизни должен «соответствовать» «продуктам нашего труда» — почему не наоборот? В свободном обществе смысл жизни определяется свободными индивидами, которые соответственно определяют продукты своего труда. Сама по себе фраза не противоречит этому толкованию, но в данном контексте она получает особый смысл.

Почему Великое и Свободное общество *не* должно быть местом отдыха и безопасной гаванью? Почему оно должно

быть непрерывно возобновляющимся вызовом? Динамика бесконечно увеличивающейся производительности — не есть черта мирного, гуманного общества, в котором индивиды совпадают с собой и развивают собственную гуманность; суть вызова, перед которым они стоят, может заключаться именно в том, чтобы защищать и сохранять «безопасную гавань», «место отдыха», где жизнь уже не состоит в борьбе за существование. А такое общество вполне может отвергнуть понятие и практику «безудержного роста»; оно вполне может ограничить свои технические возможности там, где они угрожают увеличением зависимости человека от его инструментов и продуктов его труда.

Даже сегодня, еще до того, как пуститься в путь к свободному обществу, войну с бедностью можно вести гораздо более эффективно посредством изменения направленности, а не увеличением производительности, сокращая производство, связанное с необходимыми отходами, общественно планируемым устареванием, производством оружия, рекламой, манипулированием. Общество, которое объединяет изобилие и свободу в динамике безудержного роста и вечного вызова, — идеальное воплощение системы, основанной на увековечении нужды. Оно стремится снова и снова искусственно создавать нужду, или, иными словами, потребность во все новых и новых товарах и благах. В такой системе индивиды вынуждены проводить свою жизнь в конкурентной борьбе за существование, поскольку необходимо постоянно наращивать производство, рост производства необходим для увеличения прибыли, а норма прибыли зависит от роста производительности труда.

В менее идеологизированных терминах это получило название расширенного накопления капитала. Под этим углом зрения Великое общество представляется прямым и усовершенствованным продолжением существующего не столь великого общества — после того как это последнее сумело очиститься от изъянов и пороков. Что же до его

способности это сделать, то она предполагается. Однако ученый не должен принимать предположение как само собой разумеющееся без проверки — оставим спекуляции о Великом обществе и вернемся к программе его построения или его постепенного формирования в рамках существующего общества.

Первый шаг — это война с бедностью. Критическая литература по этому вопросу уже столь обширна, что я могу ограничиться короткими указаниями. Предполагается, что эту войну должно вести «богатое общество» против бедности в «богатом обществе»; иными словами, это может оказаться война общества против самого себя. Действительная победа над бедностью означала бы либо полную занятость как норму, долговременное состояние системы, либо безработицу при пособии достаточно большом, чтобы на него можно было достойно прожить, — и тоже как норму, долговременное состояние системы. Оба варианта вполне в рамках технических возможностей развитой индустриальной цивилизации.

В понятии «развитого индустриального общества» следует выделить две его основные существующие формы — капиталистическую и социалистическую. Здесь речь пойдет только о первой. В капиталистическом обществе преградой для действительной победы над бедностью являются господствующие социальные институты. Полная занятость как постоянное состояние подразумевает устойчиво высокий (а при росте производительности и постоянно повышающийся) уровень реальной заработной платы, не съедаемой ростом цен. Но это означало бы снижение нормы прибыли к невыгоде частного собственника. Можно представить себе, что полной занятости возможно достичь благодаря разрастанию военной экономики плюс рост производства отходов, символов статуса, планируемого устаревания и паразитарных услуг.

Но даже если оставить в стороне вопрос о явной в нынешних обстоятельствах угрозе взрыва международной обстановки, такая система производила бы и воспроизводила людей, которые были бы лишены воображения, необходимого для построения свободного человеческого общества. Ведь построение Великого общества зависит от «человеческого фактора», который практически не принимается во внимание этой программой, т.е. от существования индивидов, которые по своим установкам, целям и потребностям качественно отличаются от людей, воспитанных, выученных и приученных к определенным вознаграждениям нынешней системой: агрессия, которая мобилизуется и подавляется обществом, нацеленным на постоянную защиту, не может не препятствовать прогрессу к высшим формам свободы и рациональности. Разумеется, недеструктивная полная занятость вполне реальна: она требует ни больше ни меньше как действительной перестройки, намеченной президентской программой, т.е. перестройки городов, деревни, образования. Однако сама эта программа требует устранения конфликтов интересов, которые препятствуют ее выполнению. На сегодняшний день это конфликты интересов между капиталом и трудом, городом и деревней, республиканцами и демократами. Все это мощные групповые интересы, и нынешняя администрация находится в зависимости от них.

Этот трюизм следует повторить: с этими интересами несовместим не только масштаб, но и экономический базис программы. Трансформация городов в человеческий универсум предполагает нечто гораздо большее, нежели снос трущоб. Это предполагает перестройку городов согласно строгим архитектурным планам. И если такая перестройка предпринимается для всего населения, а не только для платежеспособных слоев, то очевидно, что она будет убыточной, а чтобы добиться ее финансирования, придется преодолеть сопротивление мощнейших лобби в стране. Это

предполагает, например, развитие широкой и эффективной сети общественного транспорта, которые вытеснит частные автомобили как основное средство передвижения для бизнеса и досуга, что означает конец автомобильной промышленности в том виде, в каком она существует ныне. «Обустройство» деревни влечет за собой обязательное устранение всех билбордов, неоновых вывесок, сокращение множества станций обслуживания, придорожных ларьков, источников шума и т.п., которые сделали невозможным желаемый «контакт с природой». Наконец — и это самое важное — необходимо устранение планируемого устаревания, которое стало важной опорой всей системы, поскольку обеспечивает необходимый товарооборот и непрерывную конкурентную борьбу.

Во всех этих аспектах реализация программы, похоже, противоречит самому духу капиталистического предпринимательства, и это противоречие становится особенно явным там, где речь в программе заходит о красоте. Здесь слова приобретают фальшивое звучание, доминирует язык коммерческой поэзии и наступает почти облегчение, когда миссис Джонсон, оставляя идеологизированный язык, переходит к провозглашению красоты экономическим активом (согласно лос-анджелесской «Таймс» от 8 сентября 1965 г.): «Привлекательность города является важнейшим экономическим активом, средством улучшения платежного баланса. Красота города окупается сторицей».

Теперь я перейду к «человеческому фактору». Возьмем образование — третью сферу, подлежащую перестройке. Кто те люди, которым предстоит строить Великое общество?

Они живут в обществе, где они (к добру или не к добру) подчинены аппарату, который, охватывая производство, распределение и потребление, материальное и интеллектуальное, работу и досуг, политику и развлечения, определяет их ежедневное существование, их потребности и стрем-

ления. И эта жизнь, частная, общественная, рациональная, погружена в весьма специфический универсум. Индивиды, составляющие основную часть населения «общества изобилия», живут в мире постоянной защиты и агрессии. Очевидные проявления этого — война против Вьетконга, борьба против негров, громадная сеть индустрии и услуг, которая работает на военную отрасль, а также энергия насилия, которая становится производительной благодаря науке и технике, а также используется в сфере развлечений.

Вопреки древнему утверждению о том, что факторы насилия и агрессии всегда были нормой во всех обществах, я настаиваю на качественных различиях. И дело не только в величине разрушительного потенциала и масштабе его реализации, которые отличают автомобиль от колесницы, ракету от пушки, ядерную энергию от гидравлики. Также дело не в скорости и размахе, свойственных средствам массовой коммуникации в отличие от их предшественников. Новое качество возникает в силу прогрессирующего перехода власти от человека к техническому и бюрократическому аппарату, от живого труда к мертвому, от личного управления к дистанционному, от машины к группе машин и целостной механизированной системе. Следует повторить, что я не оцениваю этот переход: он может быть прогрессивным или регрессивным, гуманизирующим или дегуманизирующим. Главное, что при этом переходе власти совершается передача ответственности, связанной с чувством вины. Она освобождает индивида от автономного существования в труде и досуге, в его потребностях и их удовлетворении, в его мыслях и чувствах.

Однако в то же самое время это освобождение не несет свободы от отчужденного труда — индивиды вынуждены по-прежнему тратить физическую и умственную энергию в борьбе за существование, положение, преимущества. Они служат аппарату, который их к этому принуждает, что яв-

ляется для них источником страданий. Новое рабство в мире труда не компенсируется новой автономией по отношению к нему. Отчуждение лишь усиливается по мере того, как оно становится явно иррациональным; оно становится непродуктивным, поскольку поддерживает репрессивную производительность. И там, где нынешнее общество производит блага, способствующие повышению уровня жизни, отчуждение достигает такой степени, при которой даже осознание отчуждения в значительной мере подавлено — индивиды идентифицируют себя со своим бытием-для-других, своим образом.

В таких обстоятельствах обществу нужен Враг, чтобы направить против него агрессивную энергию, которую не удастся канализировать в нормальное русло ежедневной борьбы за существование. Индивиды, призванные развивать Великое общество, живут в обществе, которое ведет войну или готово вести войну во всем мире. Любая дискуссия, обходящая при обсуждении программы Великого общества международное положение дел, неизбежно остается сугубо идеологической и пропагандистской. Враг — не один из многих факторов, не случайность, которую можно проигнорировать при оценке шансов на успех в построении Великого общества или о которой можно говорить походя. Враг — это определяющий фактор как дома, так и за рубежом, в бизнесе и в образовании, в науке и в сфере досуга.

Здесь нас интересует тема Врага только в связи с программой Великого общества — точнее, в связи с тем, как образ Врага (его представление и борьба с ним) влияют на индивидов, людей, которым предстоит преобразовать «общество изобилия» в Великое общество. Таким образом, вопрос не в том, до какой степени военная промышленность и ее «мультипликаторы» стали необходимой частью «общества изобилия», и не в том, совпадают ли нынешнее доминирование и политика военного ведомства с «национальным интересом». Вопрос, который я бы хотел поста-

вить, скорее в следующем: не предрешает ли само существование Врага — и притом негативно — способность и возможность построить Великое общество? Прежде чем, собственно, обсудить этот вопрос, следует дать определение тому, что такое «Враг». Я попробую сделать это, прибегнув к рискованной гипотезе.

Является ли по-прежнему Врагом Коммунизм как таковой? Не думаю. Во-первых, коммунизм сегодня существует во многих формах, которые находятся в конфликте между собой. И эта страна враждует далеко не со всеми из них и не только по тактическим соображениям. Во-вторых, деловые и торговые связи капиталистических стран с коммунистическими постоянно увеличиваются, и причем именно с теми, в которых коммунизм кажется наиболее прочным. Более того, коммунизм наиболее прочно утвердился в Советском Союзе, но в продолжение некоторого периода времени США и СССР не рассматривали друг друга как Врагов. Даже звучат разговоры о сотрудничестве и тайных соглашениях, тогда как с Врагом, против которого система мобилизуется, не может быть никакого сотрудничества и согласия. Наконец, коммунизм не представляет угрозы в этой стране — даже среди студенчества и негров. Исходя из фактов — географических и других — я бы сказал, что война в действительности ведется против полуколониальных и бывших колониальных, отсталых народов, против неимущих, независимо от наличия в их странах коммунистического режима.

Это уже не прежний колониализм и империализм (хотя в некоторых аспектах контраст усилился: нет существенной разницы между прямым правлением из метрополии и местным правительством, которое функционирует только с благословения власти метрополии). Объективной причиной глобальной борьбы является не потребность в прямом экспорте капитала, ресурсах, прибавочной эксплуатации. Дело

скорее в опасности ниспровержения установившейся иерархии Господина и Раба, Верха и Низа — иерархии, созданной и поддерживаемой имущими нациями, капиталистическими и коммунистическими. Это простейшая угроза ниспровержения — скорее бунт рабов, чем революция, и именно по этой причине она более опасна для обществ, которые способны к сдерживанию и подавлению революций. Ибо рабы есть везде, они неисчислимы, и им, как известно, нечего терять, кроме своих цепей.

Разумеется, ныне существующие общества уже переживали ниспровержении иерархии — изнутри, в силу внутренней классовой борьбы. На сей раз опасность исходит извне — и именно по этой причине она угрожает системе как целому. Эта опасность кажется тотальной, и те, кто ее несет, не имеют даже представительства внутри существующих обществ. У них, по-видимому, нет плана позитивной перестройки или по крайней мере нет реалистичного плана, но они просто не хотят больше быть рабами, и их толкает жизненно важная потребность изменить нетерпимые условия существования. Этот примитивный бунт, этот мятеж, конечно, предполагает социальную программу, а именно сознание того, что их общество не должно быть организовано по правилам, установленным имущими нациями, которые стремятся увековечить рабство и свое господство. Их борьба за освобождение *объективно* является антикапиталистической, даже если они отвергают социализм и стремятся к преимуществам, свойственным капитализму, и их борьба *объективно* является антикоммунистической, даже если ее ведут коммунисты, поскольку их цели выходят за рамки нынешних коммунистических систем. Я употребляю слово «объективно» для того, чтобы подчеркнуть, что вовсе не имею в виду, что намеченные здесь факторы или тенденции входят в круг сознательных намерений политиков. Скорее я хочу сказать, что они действуют «за спиной» политиков и даже вопреки их воле — как исторические тен-

денции, которые нельзя экстраполировать, исходя из нынешних социальных и политических условий.

В этой стране причина перманентной мобилизации и защиты очевидна и лежит на поверхности. Она выражена в теории домино и коммунистической идее мировой революции. Эта идея в том виде, в каком она представлена политиками и средствами массовой информации, не соответствует фактам. Однако в теории домино все же есть рациональное зерно. Любая заметная победа бунтовщиков, неимуших в одном месте будет способствовать пробуждению их сознания и росту их активности в других местах. Кроме того, для капитализма такая победа означала бы дальнейшее опасное сокращение мирового рынка — довольно отдаленная опасность, которая материализуется только в случае, если отсталые страны достигнут действительной независимости, но эта опасность достаточно серьезна, например, в отношении Латинской Америки. Для Советского Союза экономическая опасность не является главной, но опасность для существующего режима кажется весьма реальной. Можно с уверенностью сказать, что отношение советского руководства к революции и бунту как минимум амбивалентно, если не отрицательно, как явствует из конфликта с Китаем. Это самое развитое из индустриальных обществ, которое наиболее непосредственно ощущает угрозу бунта, потому что именно здесь отсутствие общественной необходимости репрессии и отчуждения, рабства и гетерономии наиболее очевидно и непродуктивно в смысле общественного прогресса. Отсюда — масштаб жестокости и насилия, мобилизованных в борьбе с этой угрозой; отсюда — монотонная регулярность, с которой люди приучаются к бесчеловечному отношению и обращению, к массовому самопожертвованию как патриотическому деянию. Действия свободной прессы в этом отношении когда-нибудь, вероятно, будут вспоминаться как одна из

наиболее позорных страниц в истории цивилизации. Едва ли не каждый день газеты празднуют победу, сообщая: «Убито 136 вьетконговцев», «Морские пехотинцы убили не меньше 156 вьетконговцев», «Уничтожено более 240 красных». Я пережил две мировые войны, но я не припоминаю такого бесстыдного восхваления бойни. Даже в нацистской прессе я не встречал ничего подобного такому заголовку: «США удовлетворены отсутствием протестов против применения слезоточивого газа» («Лос-Анджелес таймс», 9 сентября 1965 г.). Такой способ подачи информации, ежедневно поглощаемый миллионами, приучает к убийству и потребности в убийстве. Лучше всего характеризуют эту ситуацию слова и действия нью-йоркского судьи, который освободил двух молодых людей, «которые были привлечены к суду по обвинению в убийстве одного ист-сайдского бездомного, а затем вновь арестованы по обвинению в убийстве одного из своих товарищей», объяснив, согласно «Нью-Йорк таймс» (8 сентября 1965 г.): «Им место во Вьетнаме, где нам нужны солдаты для того, чтобы убивать вьетконговцев».

Как я говорил, международная ситуация, в которой находится общество изобилия, в определенном смысле является выражением его внутреннего противоречия: с одной стороны, общественная и политическая необходимость сохранения существующей структуры власти внутри страны и за рубежом; с другой стороны, историческое устаревание этой необходимости, проявляющееся в бунте отсталых народов. В этом конфликте общество мобилизует агрессивную энергию индивидов, так что они вряд способны стать строителями *мирного* и свободного общества. Похоже, что проект, нацеленный на создание качественно иного общества, должен был бы означать разрыв с ныне существующим, а следовательно, он требует появления «новых» людей с совершенно иными потребностями и стремлениями.

ЗАМЕЧАНИЯ К УТОЧНЕНИЮ ОПРЕДЕЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ (1965)

В 1964 г. Маркузе опубликовал большую работу, которая называлась «Одномерный человек». В предлагаемом эссе, которое вышло годом позже, подытожены основные аргументы этой книги, изложенные более доступным языком. Маркузе указывает на парадокс общества, которое достигло способности реализовать высшие свои ценности в жизни его членов, но вместо этого использует свою мощь для того, чтобы заставить молчать критику и поддерживать жестокую борьбу за существование, которая излишня при данном уровне развития.

Маркузе делает различие между «культурой», ценностями, на которые ориентируется общество, и «цивилизацией», материальным фундаментом жизни общества. Это различие отражено в искусстве и литературе, которые представляют ценности в очищенной форме, тогда как в реальной жизни эти ценности неизбежно реализуются лишь частично и неполно. Это различие является источником прогресса, поскольку культура находится в постоянном и продуктивном противоречии с цивилизацией. Однако в развитом индустриальном обществе культура измеряется стандартами эмпирического исследования и практического успеха. На фоне этих стандартов она выглядит идеалистической в дурном смысле — романтической или метафизической. Способность культуры все более успешно реализовывать культурные ценности становится оправданием отбрасывания всех тех аспектов культуры, которые еще не могут быть реализованы.

Роль науки в этой ситуации двусмысленна. С одной стороны, наука всегда служила потребностям человека в борьбе с природой. Ее способность достигать успеха в этой борьбе значительно возросла в новое время благодаря отказу от традиционных метафизических допущений в пользу эмпирических методов. Однако сами условия научного прогресса поставили науку под контроль власти. Современная наука нейтральна; она говорит о том, как вещи функционируют, но не о том, какой цели они должны служить. Но именно по этой причине она и неспособна сопротивляться контролю со стороны государства и корпораций, использующих ее для своих собственных целей. Таким образом, современная наука становится инструментом их гегемонии вопреки своей исторической связи с человеческим прогрессом. Делегитимация ненаучных аспектов культуры (через ссылку на научный метод) еще более укрепляет господствующее положение власти, обезоруживая традиционные источники социальной критики. Для того чтобы изменить это положение, необходимы радикальные изменения в культуре и образовании.

* * *

Я возьму в качестве исходной точки определение культуры, приведенное в словаре Уэбстера, а именно: культура — это комплекс верований, достижений, традиций и т.п., которые характеризуют «уровень» общества. В традиционном употреблении этих слов такие «достижения», как разрушения и преступления, и такие «традиции», как жестокость и фанатизм, обычно выносятся за скобки; я также буду следовать этому употреблению, хотя в некоторых случаях может потребоваться учесть эти явления в дефиниции культуры. Я намерен прежде всего рассмотреть отношение между «уровнем» (культуры) и «фундаментом»: культура, таким образом, предстает как комплекс нравственных, интеллектуальных и эстетических целей (ценностей), которые определяют организацию, разделение и задачи общественного труда и которые общество считает «благом», посте-

пенно достигаемым благодаря установившемуся в нем образу жизни. Например, увеличение личной и общественной свободы, сокращение форм неравенства, которые препятствуют развитию «индивидуальности» и «личности», эффективное и рациональное управление могут быть примером «культурных ценностей», характерных для развитого индустриального общества (их отрицание официально осуждается как на Востоке, так и на Западе).

Мы говорим о культуре (прошлого или настоящего) только в том случае, если характерные для нее ценности тем или иным способом перенесены (или переносятся) в общественную действительность. Степень и адекватность этого переноса могут быть весьма различны, но институты и отношения между членами этого общества должны обнаруживать очевидную близость провозглашенным ценностям: они должны служить основой их *возможной* реализации. Иными словами, культура — это не просто идеология. Если исходить из провозглашаемых западной цивилизацией целей и притязаний на их реализацию, мы должны определить культуру как процесс *гуманизации*, для которого характерны коллективные усилия, направленные на защиту человеческой жизни, смягчения борьбы за существование путем сдерживания ее в определенных границах, стабилизацию производительной организации общества, развитие интеллектуальных способностей человека, сокращение и сублимацию агрессии, насилия и нищеты.

Сразу же следует сделать два уточнения: (1) «значимость» культуры всегда была ограничена *специфическим* универсумом, образуемым племенной, национальной, религиозной или другой идентичностью. (Исключения были обречены оставаться идеологическими.) При этом всегда существовал «чужой» универсум, к которому культурные цели были неприменимы: Враг, Другой, Чужой, Изгнан-

ник — эти термины относятся не только к индивидам, но прежде всего к группам, религиям, «образам жизни», общественным системам. При встрече с Врагом (который также имеет свое проявление внутри собственного универсума) культура теряет свою значимость или даже запрещена, и часто нормой становится бесчеловечность. (2) Именно исключение жестокости, фанатизма и неприкрытого насилия позволяет определить культуру как процесс гуманизации. Однако эти моменты вполне могут быть частью культуры, так что достижение культурных целей осуществляется *через* жестокость и насилие. Именно этим объясняется тот парадокс, что в «высокой культуре» Запада так много места занимает протест против самой культуры, осуждение не только ее неудовлетворительного переноса в действительность, но самих ее принципов и содержания.

В контексте изложенных выше предпосылок анализ имеющейся культуры рассматривает отношение ценностей к фактам не как логическую или эпистемологическую проблему, а как проблему общественной структуры: как средства, которыми располагает общество, соотносятся с провозглашенными им целями? Предполагается, что цели формулируются (общественно признанной) «высокой культурой»; таким образом, речь идет о ценностях, которые должны получить более или менее адекватное воплощение в общественных институтах и отношениях. Поэтому вопрос можно сформулировать более конкретно: *как литература, искусство, философия, наука, религия общества соотносятся с его действительной практикой?* В силу масштабности этой проблемы мы можем лишь ограничиться некоторыми гипотезами относительно сегодняшних тенденций.

Общепринятой считается точка зрения, согласно которой между целями культуры и действительными средствами нет (и не может быть?) совпадения, и отношение между

ними, как правило, далеко от гармонии. Это мнение нашло свое отражение в различии между культурой и цивилизацией, согласно которому «культура» относится к высшим измерениям автономии и самореализации человека, тогда как «цивилизация» обозначает царство необходимости, общественно необходимого труда и практики, где человек не может быть по-настоящему собой, а подчинен гетеронормии, внешним условиям и потребностям. Царство необходимости можно уменьшить, смягчить, и это уже произошло. Разумеется, понятие прогресса приложимо только к этому царству (технический прогресс), к *развитию* цивилизации; но такой прогресс не устранил напряжения между *культурой* и цивилизацией. Пожалуй, он даже усугубил эту дихотомию, поскольку огромные возможности, открытые техническим прогрессом, находятся в остром противоречии с их ограниченной и искаженной реализацией. Однако в то же самое время это напряжение подавляется систематическим, организованным включением культуры в повседневную жизнь и работу — и подавляется столь эффективно, что возникает вопрос, стоит ли, учитывая доминирующие в развитом индустриальном обществе тенденции, сохранять различие между культурой и цивилизацией. Точнее, не разрешилось ли противоречие между средствами и целями, культурными ценностями и общественными фактами поглощением целей средствами — не имело ли место «незрелое», репрессивное и даже насильственное согласование культуры с цивилизацией, в силу чего последняя освободилась от моментов, сдерживающих ее деструктивные тенденции? С интеграцией культуры в общество само это общество становится все более тоталитарным даже там, где оно сохраняет демократические формы и институты.

Основные значения, подразумеваемые противопоставлением культуры и цивилизации, таковы:

| <i>Цивилизация</i> | <i>Культура</i> |
|-----------------------------|-------------------------------|
| ручной труд | интеллектуальный труд |
| рабочий день | праздник |
| труд | досуг |
| царство необходимости | царство свободы |
| природа | дух (Geist) |
| операционалистское мышление | неоперационалистское мышление |

В академической традиции параллелью этим дихотомиям некогда было различие между естественными науками, с одной стороны, и всеми остальными, т.е. общественными и гуманитарными, науками — с другой. Это противопоставление наук ныне полностью устарело: естественные, общественные и даже гуманитарные науки уподобились друг другу по своим методам и понятиям, как об этом свидетельствует распространение позитивистского эмпиризма, борьба против того, что называют «метафизикой», прямое применение «чистой» теории, подчинение всех дисциплин национальным и корпоративным интересам. Эта перемена в сфере образования идет в ногу с фундаментальными изменениями в современном обществе, касающимися обозначенной выше дихотомии в целом: технологическая цивилизация стремится к устранению трансцендентных целей культуры (трансцендентным по отношению с *принятым* обществом целям) и тем самым стремится устранить или свести до минимума те факторы и элементы культуры, которые антагонистичны или чужеродны данным формам цивилизации. Нет нужды повторять здесь известную мысль о том, что бесконфликтное уподобление труда и релаксации, фрустрации и развлечения, искусства и повседневного быта, психологии и корпоративного менеджмента изменяет традиционную функцию этих элементов культуры: они становятся утверждающими, т.е. служат укреплению власти истеблишмента над сознанием — того истеблиш-

мента, который сделал культурные блага доступными для людей — и помогают триумфу того, что есть, над тем, что *может быть* и *должно быть*, если только культурные ценности содержат в себе истину. Однако этот тезис — еще не приговор: широкий доступ к традиционной культуре и в особенности к подлинным шедеврам, разумеется, предпочтительней сохранения культурных привилегий за ограниченным кругом тех, кто наделен богатством от рождения. Но для того чтобы сохранить когнитивное содержание этих произведений, требуются интеллектуальные качества и интеллектуальное сознание, несколько чуждые способу мышления и практике, обусловленным цивилизацией развитых индустриальных стран. В своей господствующей форме и направлении прогресс этой цивилизации требует операционального и прагматического способов мышления, нужных для принятия производительной рациональности этих общественных систем, для их защиты и усовершенствования, но не для их отрицания. Между тем содержание (и притом скрытое содержание) высокой культуры в значительной степени составляет именно такое отрицание: осуждение институциональной деструкции человеческих потенций, приверженность надежде, которую господствующая цивилизация осудила как «утопическую». Разумеется, высокая культура всегда имела утверждающий характер в той мере, в какой она была дистанцирована от тех, чьим трудом совершалось воспроизводство данного общества, — и в той мере, в какой она становилась идеологией общества. Но в качестве идеологии она также была отделена от общества и в силу этой отстраненности пользовалась свободой, позволявшей нести мысль о противоречии, осуждении и отказе. Теперь эта ее коммуникативная функция технически значительно усилена и неплохо вознаграждается, однако ее содержание изменилось, ибо духовное и даже физическое пространство, делающее возможной эту отстраненность, сомкнулось.

Что же касается прежнего антагонистического содержания культуры, то дальше я покажу, что речь здесь идет не о судьбе романтического идеала, павшего жертвой технологического прогресса, не о прогрессивной демократизации культуры и не о выравнивании общественных классов, а скорее о смыкании жизненного пространства для развития автономии и оппозиции, разрушении зон безопасности и барьеров для тоталитаризма. Здесь я могу указать лишь некоторые аспекты проблемы и начну с ситуации в сфере наук.

Разделение между естественными, общественными и гуманитарными науками представляется в высшей степени внешним, поскольку распределение содержания по крайней мере между последними двумя более чем спорно. Ситуация в науках является здесь отражением общего положения дел! Разумеется, существует заметная дистанция между общественными и гуманитарными науками, по крайней мере благодаря тому, чем гуманитарные науки должны были бы быть — опытом измерения *humanitas*, еще не перенесенным в действительность; неоперационалистские способы мышления, воображения, выражения, трансцендирующие установившийся универсум поведения, но не ради царства призраков и иллюзий, а в направлении исторических возможностей. Требуется ли анализ общества, социального и даже индивидуального поведения в нашей нынешней ситуации *абстрагирования от humanitas*? Разве наша культурная ситуация, наш универсум социального поведения лишают значимости гуманитарные науки и делают их небихевиористскими и, следовательно, «ненаучными» науками, занимающимися главным образом личными, эмоциональными, метафизическими, поэтическими ценностями в той мере, в какой они не допускают перевода на бихевиористскую терминологию? Но в этом случае гуманитарные науки просто лишились бы собственной сущности. Это означало бы отказ от неоперационалистских по своему существу истин и подчинение нормам существующего об-

щества, ибо бихевиористские науки ориентируются на его поведенческие нормы.

Вытесненное неоперационалистское измерение было ядром традиционной культуры, «истоком» современного общества вплоть до конца периода либерализма; говоря приблизительно, завершение этой эпохи пришлось на период между двумя мировыми войнами. В силу своей отстраненности от мира общественно необходимого труда, общественно полезных потребностей и поведения, благодаря своей свободе от ежедневной борьбы за существование культура была способна создавать и беречь духовное пространство, в котором были возможны трансгрессия, оппозиция и отрицание, — пространство личной автономии, в котором дух находил архимедову точку опоры за пределами предуказанного властью для альтернативного видения и постижения, для раскрытия табуированных образов и возможностей. Эта архимедова точка опоры, похоже, исчезла.

Дабы избежать каких-либо романтических двусмысленностей, повторюсь: культура всегда была привилегией незначительного меньшинства, уделом богатых, располагающих временем или удачливых. Для непривилегированных слоев населения «высокие ценности» культуры всегда были просто словами или пустыми увещеваниями, иллюзиями, обманом, в лучшем случае — несбывшимися надеждами и чаяниями. Однако привилегированное положение культуры, пропасть между материальной цивилизацией и интеллектуальной культурой, между необходимостью и свободой была также пропастью, которая защищала царство ненаучной культуры как «резервацию». Здесь литература и искусство могли стать носителями истин, которые отрицались и подавлялись в действительности или трансформировались в общественно полезные понятия и нормы. Подобным же образом философия — и религия — могли сформулировать и нести общезначимые нравственные императивы, которые часто радикально противоречили общественно

полезной морали. В этом смысле, возьму на себя смелость утверждать, ненаучная культура была менее сублимированной, чем форма, которую она принимала, переходя в действительные общественные ценности и поведение, и, безусловно, менее сублимированной, чем раскованные нынешние романы — потому что стиль высокой культуры через «отрицание» пробуждал бескомпромиссные потребности и надежды человека, которые нынешняя литература подает как реализованные, а потому зараженные репрессией.

Высокая культура продолжает существовать. Она более доступна, чем когда бы то ни было; ее читают, смотрят и слушают больше, чем когда бы то ни было; однако общество сузило духовное и физическое пространство, в котором возможно понимание действительного *познавательного* содержания и *точных* истин культуры.

Операционализм в мышлении и поведении принижает эти истины, вынося их в измерение личных, субъективных, эмоциональных ценностей; в этой форме они легко соглашаются с существующим положением дел — критическое, качественное трансцендирование культуры становится невозможным, и позитивность ассимилирует всякое отрицание. Оппозиционные элементы культуры, таким образом, редуцируются — цивилизация подминает под себя, организует, покупает и продает культуру; неоперационалистские, небихевиористские по своему содержанию идеи переводятся в операционалистские, бихевиористские термины. И это не просто методологический прием, а социальный и даже политический процесс. Резюмируя сказанное, мы теперь можем выразить основное следствие этого процесса одной формулой: интеграция культурных ценностей в существующее общество *упраздняет отчуждение культуры от цивилизации*, тем самым сглаживая противоречие между «должно быть» и «есть» (каковое является действительным, историческим противоречием), между возможностью и

действительностью, будущим и настоящим, свободой и необходимостью.

Результат: автономное, критическое содержание культуры превращается в средство образования, релаксации, поднятия настроения — словом, средством приспособления.

Всякое подлинное произведение литературы, искусства, музыки, философии использует метаязык, который вносит в сообщение факты и состояния, непередаваемые бихевиористским языком — в этом их нередуцируемое, неперебиваемое на иной язык содержание. Однако теперь оно, похоже, растворяется в процессе перевода, который затрагивает не только сверхчеловеческое и сверхъестественное (религия), но также человеческое и естественное содержание культуры (литература, искусство, философия): радикальные, непримиримые конфликты между любовью и ненавистью, надеждой и страхом, свободой и необходимостью, субъектом и объектом, добром и злом становятся более управляемыми, понятными, нормальными — словом, объяснимыми с бихевиористской точки зрения. Исчезли не только боги, герои, короли и рыцари, чей мир был миром трагедии, романтики, песни и празднества, но также загадки, которые были для них неразрешимыми, борьба, которую они вели, силы и страхи, которые им доводилось преодолевать. Масштабное измерение непокоренных сил (которые и не могли быть покорены) теперь уступает натиску технической рациональности, естественных и общественных наук. Многие проблемы, укорененные в архетипическом измерении, подлежат диагностированию и лечению со стороны психолога, социального работника, ученого, политика. Тот факт, что они плохо диагностируются и потому плохо излечиваются, ибо их подлинное содержание искажается, редуцируется или подавляется, не должен скрывать от нас радикального прогресса в этом направлении. Можно констатировать, что человечество достигло такой исторической ступени, на которой его *техни-*

ческие возможности позволяют снять остроту борьбы за существование и создать мир без эксплуатации, нищеты и тяжелого труда. О таком мире можно было бы сказать, что в нем цивилизация стала культурой.

Разъедание техникой трансцендентного содержания высокой культуры лишает силы медиум, посредством которого оно нашло свое адекватное выражение, разрушает традиционные литературные и художественные формы, ведет к операционалистскому переопределению философии и трансформации религии в формальный символ. Существующее положение дел ведет к переопределению культуры в целом: слова, тона, цвета, формы бессмертных произведений искусства остаются теми же, но то, что они выражали, утрачивает свою истинность и силу. Произведения, которые прежде находились в разительном контрасте и противостоянии с действительностью, теперь нейтрализованы возведением в статус классики. Тем самым сведена на нет их чуждость обществу отчуждения. В философии, психологии и социологии доминирует псевдоэмпиризм, который соотносит свои понятия и методы с ограниченным и отмеченным репрессивными чертами человеческим опытом, связанным с жизнью в управляемом мире, и обесценивает небихевиористские понятия как метафизические заблуждения. Историческая сила идей Свободы, Равенства, Справедливости, Личности состояла именно в их неосуществленном содержании — в том, что они не совпадали с существующей реальностью и находились в антагонистическом противоречии с теми самыми институтами, которые были призваны реализовать эти идеи. Эти идеи были нормативными, неоперационалистскими, не в силу их метафизического, ненаучного характера, а в силу рабства, неравенства, несправедливости и господства, царящих в обществе. Способы мышления и научного исследования, доминирующие в развитом индустриальном обществе тяготеют к отождествлению нормативных понятий с имею-

щимися формами их реализации в общественной действительности — или, скорее, они принимают в качестве нормы способ, которым общество переводит эти понятия в реальность, в лучшем случае стремясь усовершенствовать этот перевод. Непереводимый остаток при этом объявляется устаревшей спекуляцией.

Разумеется, контраст между оригиналом и переводом очевиден и составляет часть повседневного опыта; кроме того, конфликт между возможным и действительным обостряется техническим прогрессом, растущей способностью общества победить нужду, страх и тяжелый труд. Однако именно этот прогресс и эта способность блокируют понимание причин конфликта и возможностей его разрешения — возможностей снять остроту борьбы за существование как на индивидуальном, так и на общественном уровне, как в национальном, так и в международном масштабе. В наиболее развитых странах индустриальной цивилизации, которые служат моделью культуры в современном мире, мощнейшая продуктивность системы работает на удовлетворение и повышение потребностей населения благодаря тотальному регулированию, которое обеспечивает развитие потребностей, увековечивающих и усиливающих систему. Таким образом, рациональные основания для качественных изменений испаряются, а с ними вместе и рациональные основания для дистанцирования культуры от цивилизации.

Коль скоро меняющееся отношение между культурой и цивилизацией обусловлено и воздействием нового технического общества, теоретическое «переопределение», сколь оно ни было бы оправдано, остается сугубо академическим занятием, поскольку идет *вразрез* с доминирующей тенденцией. Однако сама изолированность и «чистота» теоретического предприятия, его кажущаяся слабость перед лицом реальности может обернуться позицией силы, если только оно пожертвует своей абстрактностью ради того, чтобы приблизиться к ложному позитивизму и эмпириз-

му, — ложному, поскольку эти способы мышления ориентированы на опыт, который в действительности представляет собой ущербный сегмент опыта, изолированного от факторов и сил, являющихся основаниями самого опыта. Регулируемое поглощение культуры цивилизацией — результат утвердившегося направления научного и технического прогресса, экстенсивного завоевания человека и природы силами, которые используют повышение уровня жизни для увековечения утвердившейся организации борьбы за существование.

Сегодня в наиболее развитых странах индустриального мира эта организация действует посредством постоянной мобилизации людей возможностью ядерной войны, мобилизации общественно необходимой агрессии, враждебности, фрустрации и возмущения, обусловленных борьбой за существование в «обществе изобилия». Она детерминирует и ограничивает человеческий опыт, подавляя реальные, неутопические альтернативы, — *качественные* альтернативы, устремленные к смягчению борьбы за существование, превращению труда в свободную реализацию человеческих потребностей и способностей, что предполагает не только существенно иные институты, но также существенно иных людей — людей, которые больше не являются пленниками отчужденного труда ради куска хлеба. Это различие не может сформироваться в тесных рамках существующих институтов, которые служат фундаментом отчужденного труда. Поэтому изменение нынешнего направления прогресса невозможно без фундаментальных общественных изменений. Но последние невозможны без жизненно важной потребности в таких изменениях, соответственно, понимания нетерпимости нынешних условий и видения альтернатив, однако именно такая потребность и такое понимание не могут развиваться в сформировавшейся культуре. Условием их освобождения является восстановление утраченного культурного измерения, которое было (не важно как) за-

щищено от тоталитарной власти общества и которое представляло собой измерение духовной автономии. Образование должно способствовать интеллектуальной и эмоциональной независимости — это положение является общепринятым. В действительности же это не что иное, как подрывная программа, которая влечет за собой разрушение некоторых из наиболее суровых демократических табу. Доминирующая демократическая культура под маской автономии ведет к гетерономии, под видом развития потребностей в действительности его тормозит и ставит границы мышлению и опыту под видом их универсализации. Индивиды в самом деле располагают значительным объемом свободы: они могут покупать и продавать, искать работу, выбирать работу, выражать свои мнения, переезжать с места на место — однако их свобода нигде не выходит за пределы утвердившейся общественной системы, которая определяет их потребности, их выбор и их мнения. Сама свобода здесь выступает средством приспособления и ограничения. Эти репрессивные (и регрессивные) тенденции сопровождают трансформацию общества в техническое общество с характерным для него тотальным управлением людьми и одновременными изменениями в профессиональной деятельности, духовной жизни, политической функции «народа», которые оказывают воздействие на сами основы демократии. Достаточно перечислить некоторые из наиболее очевидных явлений.

Прежде всего нельзя не отметить растущую пассивность людей перед лицом вездесущего политического и экономического аппарата; подчинение его сверхвысокой продуктивности и управлению им «сверху»; отделение индивидов от источников власти и информации, что превращает реципиентов в объекты управления. Потребности утвердившегося общества интроецируются и становятся индивидуальными потребностями; требуемое поведение и желаемые стремления становятся спонтанными. На более

высоких стадиях развития это тотальное координирование осуществляется без насилия и страха, а также с сохранением демократических процедур.

Напротив, даже возрастает зависимость избранных лидеров от электората, которая определяется общественным мнением, формируемым доминирующими политическими и экономическими интересами. В этом доминировании проявляется господство технической рациональности, нацеленной на производительность. Такое положение вещей принимается и приветствуется, становится нормой для людей. Возникает состояние всеобщей взаимозависимости, которое не позволяет разглядеть действительную иерархию. Под покровом технической рациональности всеобщая гетерономия принимается за свободу и комфорт, которые считаются достижением «общества изобилия».

При таких обстоятельствах создание (пересоздание) пространства для духовной независимости (в развитом индустриальном обществе практическая, политическая независимость эффективно блокируется властью и координированием) должно принять форму ухода, сознательной изоляции, интеллектуального «элитизма». Переопределение культуры противоречило бы наиболее мощным тенденциям, а иначе и быть не может. Ибо это означало бы освобождение мысли, исследовательских поисков, преподавания, образования от сформировавшихся практик, а также разработку методов и понятий, способных на рациональных основаниях преодолеть границы утвердившегося универсума фактов и «ценностей». В академическом плане это означало бы перенос основного акцента на «чистую» теорию, т.е. *теоретическую* социологию, политические науки и психологию, спекулятивную философию и т.п. Но еще более важные следствия это должно было бы иметь для *организации* образования: такое смещение привело бы формированию университетских «элит», отделенных от колледжей, которые сохранили бы свой характер как профес-

сиональных школ в самом широком смысле. Для этого потребовалась бы полная финансовая независимость: сегодня более чем когда бы то ни было это зависит от источников материальной поддержки. Ни один индивидуальный спонсор не в состоянии финансировать образование, которое послужило бы духовной опорой для качественно новой иерархии ценностей и власти. Такое образование можно представить себе только как результат заботы правительства, желающего и способного противодействовать доминирующим политическим тенденциям. Достаточно об этом сказать, чтобы стал очевиден утопический характер этого условия. Само понятие интеллектуальной университетской элиты сегодня осуждено из-за его антидемократичности — пусть даже акцент здесь приходится на слово «интеллектуальная», а понятие «элита» обозначает отбор, сделанный среди всех учеников школ и колледжей единственно по заслугам, т.е. исходя из склонностей и способностей к теоретическому мышлению. Это вполне естественно, ибо принято считать, что утвердившаяся массовая демократия и ее образование полностью отвечают исторически возможным формам свободы и равенства. Однако, на мой взгляд, это не так. Доминирующие позитивистские и бихевиористские тенденции по большей части отрезают корни духовного самоопределения человека — самоопределения, которое сегодня (как и в прошлом) требует критической дистанции от имеющегося универсума опыта. Без этой *критики опыта* студент лишен интеллектуальных методов и средств, которые позволяли бы ему постигать и оценивать в целом свое общество и свою культуру в историческом континууме, в каковом это общество осуществляет или искажает и отрицает свои собственные возможности и обещания. Вместо этого студента учат познавать и оценивать наличное положение вещей и возможности только *в терминах* наличного положения вещей и возможностей: его мышление, его идеи и цели поставлены в определенные

программные и научные рамки, но определяемые не логикой, опытом и фактами, а стерилизованной логикой, увечным опытом и редуцированными фактами.

Протест против этого удушающего бихевиоризма находит иррациональный выход в многочисленных экзистенциалистских, метапсихологических и неотологических философиях, которые стремятся противостоять позитивистской тенденции. Это противостояние ошибочно — и даже иллюзорно, — ибо они также способствуют упадку критического разума, поскольку абстрагируются от реального содержания опыта и никогда уже к нему не возвращаются, после того как это абстрагирование закрепляется на концептуальном уровне. Экзистенциальный опыт, к которому они апеллируют, также представляет собой ограниченный, ущербный опыт, но — в противоположность позитивизму — этот опыт искажен не только зависимостью от установившегося общественного универсума опыта, но и самой уверенностью в том, что экзистенциальный выбор может прорваться сквозь этот универсум в измерение индивидуальной свободы. Безусловно, никакое усилие мысли, никакой способ мышления не в состоянии этого достичь. Они могут лишь помочь или помешать развитию сознания, которое является предусловием выполнения этой задачи.

Понятия критического разума являются философскими, социологическими и историческими одновременно. Благодаря этой взаимосвязи, а также в силу возрастающего овладения природой и обществом они являются интеллектуальными катализаторами культуры — они открывают духовное пространство и способности к рождению новых исторических проектов, новых экзистенциальных возможностей. Теоретическое измерение мысли сегодня значительно урезано. Необходимость его восстановления покажется более настоятельной, если мы вспомним, что наша культура (и не только интеллектуальная) была задумана и предопределена, даже в своих практических аспектах, имен-

но наукой, философией и литературой — до того как она сформировалась как вполне развившаяся и организованная реальность: новая астрономия и физика, новая политическая теория дали предвидение (как утверждающее, так и отрицающее) последующего исторического развития. Освобождение теоретической мысли от подчинения репрессивной практике было необходимым предусловием прогресса.

Реорганизация культуры, предложенная здесь мною, также означала бы разрушение табу, которыми сегодня отягощено положение *науки*. (Я намеренно использую вызывающее дискомфорт понятие «организация» в этом контексте, ибо культура стала объектом организации; «абстрагировать» культуру от управления ею означает прежде всего реорганизовать и дезорганизовать ее.) Роль науки в утвердившейся культуре должна оцениваться не только в связи с научными истинами (никто в здравом уме не будет их отрицать или преуменьшать их «ценность»), но также в отношении их утверждающего влияния на положение человека. Наука несет ответственность за это влияние — и это не нравственная и персональная ответственность ученого, а функция научных методов и понятий как таковых. Никакой телеологии, науке не должны предписываться какие-либо цели извне — ей присущи собственные исторические цели, которых никакой сциентизм и никакая репрессия не могут у нее отнять.

Наука как интеллектуальная деятельность изначально, т.е. до всякого практического применения, представляет собой инструмент в борьбе за существование, в борьбе с природой и с человеком — ее гипотезы, прогнозы и абстракции возникают в этой борьбе и предвосхищают, сохраняют или изменяют условия, в которых развивается эта борьба. Сказать, что рациональное основание этой борьбы в том, чтобы улучшить эти условия, означает высказать ценностное суждение, однако оно является таким не в большей

степени, чем суждение о ценности науки как таковой или о ценности истины. Мы приняли эту ценность, а «цивилизация» стала ее постепенной и болезненной реализацией; это стало важнейшим фактором в отношениях между наукой и обществом, в которое вовлечены даже сугубо теоретические достижения независимо от намерений самих ученых. Провозглашение «бесцельности» науки упрочило отношение между наукой и обществом, а также значительно увеличило ее инструментальные возможности в борьбе за существование. Галилеевское представление о Природе, лишенной объективного телоса, перенос научного вопрошания с *Почему* на *Как*, перевод качества в количество и вытеснение из науки не поддающейся количественному определению субъективности — такой метод был предпосылкой всех достижений технического и материального прогресса после Средних веков. Именно он определил рациональные понятия человека и природы и послужил предусловием рационального общества — предусловием гуманизма. Однако в то же самое время он способствовал рационализации деструкции и господства, которая воздвигает *препятствия* на пути реализации гуманизма. С самого начала созидательность была связана с разрушением, продуктивность с ее репрессивным использованием, умиротворение с агрессией. Эта двойственная ответственность науки не случайна — квантифицированная наука и природа как математизированное количество, как математический универсум «нейтральны», а потому допускают любое использование и трансформацию, которые ограничены только конечностью самого научного знания и сопротивлением грубой материи. В силу этой нейтральности наука пассивно принимает цели, доминирующие в общественном сознании. Но это — общество, в котором покорение природы происходит путем покорения человека, эксплуатация природных и интеллектуальных ресурсов посредством эксплуатации человека, а борьба с природой посредством борь-

бы за существование в агрессивных и репрессивных формах как на индивидуальном, так и на национальном или международном уровнях. Однако сама наука достигла уровня понимания и продуктивности, на котором она входит в *противоречие* с таким положением дел: «чистая» научная рациональность предполагает реальную возможность упразднения нужды, тяжелого труда и несправедливости во всем мире — возможность снять остроту борьбы за существование. Поэтому дело не в отрицании или ограничении науки, а в ее освобождении от хозяев, которые используют науку в своих целях. Такое освобождение — не просто внешнее событие, которое оставит нетронутой структуру научного предприятия: оно должно повлиять на сам научный метод, научный опыт и представление о природе. В рациональном и гуманном обществе наука должна получить новую функцию, и эта функция повлекла бы за собой перестройку научного метода: не в направлении возврата к догалилеевской качественной науке-философии, а скорее на пути научной квантификации новых целей, извлеченных из нового опыта человека и природы — целей умиротворения.

Сегодня вопрос стоит следующим образом: не перестала ли наука в «обществе изобилия» быть средством освобождения и не стала ли средством (через деструкцию, исследования и планируемое устаревание) увековечения и усиления борьбы за существование вместо того, чтобы ее смягчать. Традиционное различие между наукой и техникой попадает под вопрос. Когда наиболее абстрактные достижения математики и теоретической физики столь точно соответствуют потребностям IBM и Комиссии по атомной энергетике, напрашивается вопрос, не присуща ли такая применимость результатов исследований самим научным концепциям¹. Я думаю, что этот вопрос нельзя отбросить в

¹ Я рассматривал этот вопрос в своей книге «Одномерный человек» (гл. 6 и 7).

сторону простым указанием на разделение между чистой наукой и ее применением, и тем самым переложить вину только на последнее: специфическая «чистота» науки способствовала союзу между созиданием и разрушением, гуманизмом и бесчеловечностью в прогрессирующем овладении природой. В любом случае невозможно измерить соотношение между деструктивными и конструктивными усилиями науки; равным образом невозможно в отношении науки в целом провести различие между теми ее направлениями, методами и концепциями, которые способствуют сохранению жизни, и теми, которые наносят ей ущерб, — они кажутся внутренне взаимосвязанными. Наука создала свою собственную культуру, и эта культура вбирает в себя все большую часть цивилизации. Понятие «двух культур» вводит в заблуждение, но еще большим заблуждением в сложившихся обстоятельствах является призыв к их воссоединению.

Ненаучная культура (ограничусь в данном случае литературой как ее представителем) говорит на собственном языке, который по своему существу и содержанию отличен от языка науки. Язык литературы является метаязыком, поскольку он принадлежит к утвердившемуся дискурсивному универсуму, который отображает наличное положение дел. Язык литературы несет в себе сообщение о «другом мире», существующем согласно иным нормам, ценностям и принципам. Этот другой мир проявляется *внутри* существующего; он вторгается в повседневную деловую жизнь, в опыт индивидов, в социальную и природную среду. Суть этого различия, которая делает мир литературы существенно *другим*, состоит в отрицании данной действительности. И в той степени, в какой наука стала составной частью, или даже движущей силой данной действительности, литература также является отрицанием науки. Не существует такой вещи, как (научный) реализм в подлинной литературе Запада, даже в произведениях Эмиля Золя: изображенное им

общество Второй империи есть отрицание того общества как действительности.

Пропасть между научной и ненаучной культурой *сегодня* может оказаться весьма перспективным обстоятельством. Нейтральность чистой науки скомпрометировала ее чистоту, сделав ее не способной отвергнуть сотрудничество с теоретиками и практиками узаконенной деструкции и эксплуатации. Отстраненность ненаучной культуры может помочь сохранить столь важное убежище, в котором продолжают жить забытые и подавленные истины и образы. Когда общество стремится к тотальному координированию и управлению (посредством научных методов), отчуждение ненаучной культуры становится предпосылкой оппозиции и отказа. Известно ли поэту или писателю о втором законе термодинамики или «опровержении закона парности», это его личное дело: в этом нет для него никакого вреда (как нет никакого вреда в том, если таковое знание станет частью общего образования). Ибо «природный порядок», определенный точными науками, — это еще не *естественный* порядок, и «научное строение физического мира» не является «по своей интеллектуальной глубине, сложности и артикулированности самым прекрасным и потрясающим коллективным творением человеческого ума»¹. По моему мнению, строение литературы, искусства и музыки бесконечно более прекрасно, потрясающе, глубоко и артикулированно, и я думаю, что это не просто дело личного предпочтения.

Мир ненаучной культуры многомерен, и «вторичные качества» в нем не редуцируются. Всякая объективность здесь качественно соотнесена с человеческим субъектом. За научной скромностью нередко кроется жуткий абсолютизм, так что ненаучные, хотя и рациональные способы

¹ Snow, C.P. *The Two Cultures: And a Second Look*. The New American Library 1964, p. 20.

мышления оказываются вытесненными в сферу вымысла, поэзии, вкусов.

Я упомянул «Две культуры», потому что эта книга кажется мне по своему смыслу еще одной проповедью конформизма под маской научной рациональности. Союз или воссоединение научной и ненаучной культуры действительно могли бы стать предпосылкой прогресса к обществу, свободному от тотальной мобилизации и постоянного устрашения, однако такой прогресс невозможен в рамках господствующей культуры мобилизации и устрашения, которую эффективно поддерживает именно наука. Чтобы изменить это положение вещей, наука должна освободиться от роковой диалектики Господина и Раба, которая превращает покорение природы в инструмент эксплуатации и внедряется в «высокие» формы культуры. А пока ненаучная культура хранит в себе образы целей, которые наука как таковая не способна определить, а именно целей гуманизма. Разумеется, переориентация науки предполагает социальные и политические изменения — зарождение существенно иного общества, которое покончит с агрессией страха и мобилизации. В рамках имеющихся институтов подготовка к такому развитию событий может быть лишь отрицательной, а именно посредством уменьшения давления на неконформистские, критические, трансцендирующие способы мышления, которые противодействуют олигополии бихевиористского псевдоэмпиризма.

Если кантовское утверждение, что образование работает не на настоящее общество, а на общество будущего, еще сохраняет свое значение, то образование также (и, пожалуй, прежде всего) должно изменить место науки в университетах и в сфере «исследования и развития» в целом. Та невиданно щедрая финансовая поддержка, которую получают физические науки в наши дни, служит не только гуманистическим интересам, но и интересам противоположным. И поскольку эту смычку интересов нельзя разорвать в рам-

ках существующей общественной системы, политика предпочтения в плане финансовой поддержки здесь не принесет серьезного прогресса. Тем не менее такая политика предполагает существование правительств, фондов и корпораций, которые готовы и обладают достаточной властью для того, чтобы существенно сократить военный истеблишмент. Разумеется, это звучит довольно нереалистично. И все же — учитывая, что ныне немало университетов и колледжей отказываются участвовать в любых финансируемых правительствами исследованиях, связанных с военными проектами, — можно предположить образование такого академического заповедника, где научные исследования никак не будут связаны с военной сферой, а будут полностью делом независимой группы ученых, приверженных целям гуманизма, — ученых, которые не только примут на себя такое ограничение, но и будут активно способствовать разоблачению использования науки для негуманных целей.

Сегодня даже эти умеренные и разумные идеи вызывают насмешку как наивные и романтические. Однако их осуждение перед лицом всемогущего технического и политического аппарата нашего общества вовсе не сводит на нет их возможную ценность в будущем. В силу господствующего союза между политической и технологической рациональностью идеи, пытающиеся ему перечить, выглядят иррациональными и даже вредными для прогресса — реакционными. Например, нередко приходится встречать сравнение протестов против обширных программ исследования космоса с противодействием средневекового аристотелизма учениям Коперника и Галилея. Однако нет ничего регрессивного в утверждении, что громадные средства и энергия на исследование космоса тратятся напрасно, коль скоро они могли быть использованы для целей гуманизации здесь, на Земле. Бесспорные технические достижения, открытия и усовершенствования, полученные в результате покорения космоса, должны оцениваться с точки зрения

приоритетности: перспектива пребывания (пусть даже жизни) в космосе — менее насущная задача, нежели упразднение невыносимых условий существования на Земле. Утверждение же, что оба проекта могут с одинаковой эффективностью осуществляться одновременно и одним и тем же обществом, — чистая идеология. Покорение космоса может ускорить и развить средства коммуникации и информации, однако вопрос в том, не чрезмерно ли они уже быстры и развиты для того, что передается с их помощью. Античное понятие *hubris*^{1*} весьма уместно в неметафизическом применении к разрушениям, творимым человеком, а не богами. Рациональность глобального военного и политического соперничества (или скорее конфликта) — далеко не обязательно синоним человеческого прогресса. Но коль скоро последний принято связывать с первыми, протест против этой связи выглядит формой иррационального регресса; однако это извращение смысла — результат усердия политиков. Очевидно, что понятие образования, устремленного к лучшему обществу будущего в рамках существующего общества противоречиво, но без решения этого противоречия подлинный прогресс невозможен.

^{1*} Гордость, высокомерие (др.-гр.). — Здесь и далее цифрой со звездочкой обозначены примеч. пер.

РЕПРЕССИВНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ (1965)

Это эссе 1965 года — несомненно, одно из самых спорных политических сочинений Маркузе. Его критики увидели в нем атаку на идеалы свободы слова, а многие из новых левых — обоснование для отказа от дискуссий и дебатов. Однако смысл эссе сложнее, чем представлялось обеим сторонам. В основе аргументов Маркузе — память о подъеме нацизма под прикрытием демократической конституции Веймарской республики. Ужасные результаты этой принципиальной приверженности свободе слова напоминают нам о том, что историческая борьба за толерантность всегда была пристрастной и началась с подавления сил регресса, противостоявших прогрессу свободы. Толерантность не может означать одно и то же и в отношении нацистов, и в отношении евреев.

Идеал толерантности предполагает общественные условия, в которых все сталкивающиеся мнения имеют равные возможности быть услышанными. Однако в нынешних развитых обществах, где господствует односторонняя пропаганда, это далеко не так. Имеет место не рациональная дискуссия с целью поиска истины, а манипулятивное убеждение в интересах гегемонии. Регрессивные общественные силы, контролируемые правительство и средства массовой информации, фальсифицируют принципы толерантности, ставя в привилегированное положение представителей консервативных сил. Там, где несогласные голоса вытесняются далеко на периферию, призывы к толерантности, так называемой объективности средств массовой информации, в действительности становятся препятствием для критики тех

самых пороков, против которых направлена толерантность. Маркузе в своем эссе стремится исправить этот дисбаланс, настаивая на невозможности толерантного отношения к пропаганде войны, расизму и другим реакционным тенденциям, доминирующим в публичном дискурсе.

Для понимания позиции Маркузе следует учесть следующий контекст: когда радикально настроенные студенты в его кампусе выступили с протестом против военных исследований в связи с войной во Вьетнаме, университетская администрация сослалась на принципы академической свободы и защитила право профессоров на свою форму участия в войне. Толерантность здесь была использована для защиты исследований по усовершенствованию точности высотных изображений, которые позволили бы убивать больше людей при бомбардировках Северного Вьетнама. Эссе Маркузе как раз снабдило студентов аргументацией против злоупотребления принципом толерантности.

Эссе «Репрессивная толерантность» посвящено студентам Маркузе из университета в Брендисе.

* * *

В этом эссе я рассматриваю идею толерантности в нашем развитом индустриальном обществе. Вывод, к которому я прихожу, заключается в том, что реализация объективной толерантности требует нетолерантного отношения к господствующим формам политики, установкам, мнениям, а также распространения принципа толерантности на политику, установки и мнения, которые подавляются или даже объявлены вне закона. Иными словами, сегодня толерантность вновь оказалась тем же, чем она была при своем зарождении, в начале эпохи модерна — крамольной целью, подрывным освободительным понятием и практикой. И наоборот — то, что нынче провозглашается и практикуется как толерантность, в большинстве своих проявлений служит задаче подавления.

Я хорошо понимаю, что в настоящее время не существует такой власти, такого правительства, которые могли бы реализовать на практике идею освобождающей толерантности, но все же я верю, что задача и обязанность интеллектуала состоит в том, чтобы напоминать об исторических возможностях, которые, по-видимому, стали утопическими, в том, чтобы восставать против угнетения и расчищать духовное пространство, изнутри которого общество могло бы увидеть себя таким, каково оно в действительности.

Толерантность является самоцелью. Устранение насилия и уменьшение бремени подавления, дабы защитить человека и животных от жестокости и агрессии, — необходимые предпосылки создания гуманного общества. Такое общество пока не существует; движение к нему — в большей, пожалуй, степени, чем когда-либо прежде — тормозится практикой насилия и подавления в глобальном масштабе. В форме средств устрашения в отношении угрозы ядерной войны, действий полиции против подрыва порядка, технической помощи в борьбе против империализма и коммунизма, миротворческих операций при неоколониальных конфликтах — насилие и подавление оправдываются, практикуются и поддерживаются как демократическими, так и авторитарными правительствами, а подданных этих правительств приучают к подобным практикам как необходимым для сохранения статус-кво. Толерантность распространяется на политику, условия и способы поведения, с которыми нельзя мириться, ибо они усложняют — если не разрушают — возможность обустройства жизни без страха и нищеты.

Такого рода толерантность лишь усиливает тиранию большинства, против которой был направлен протест подлинных либералов. Политический смысл толерантности изменился: поскольку она почти незаметно стала принципом власти, а не оппозиции, она превратилась в форму

обязательного поведения по отношению к официальной политике. Толерантность превратилась из активного состояния в пассивное, из практики в бездеятельность: *laissez-faire*^{1*} законной власти. Суть ее в толерантности народа по отношению к правительству, которое в свою очередь толерантно по отношению к оппозиции в рамках, определенных законной властью.

Толерантность по отношению к радикальному злу нынче подается как добро, поскольку она служит сохранению и упрочению целостности общества на пути от изобилия к большему изобилию. Толерантность к систематическому оболваниванию равно детей и взрослых с помощью рекламы и пропаганды, высвобождение деструктивных побуждений посредством агрессивного вождения автомобиля, формирование и обучение специальных подразделений, бессильная и потворствующая толерантность в отношении расточительности, планируемого устаревания и неприкрытого коммерческого жульничества — не просто искажения и отклонения от нормы. Они — сущность системы, которая использует толерантность как средств увековечения борьбы за существование и подавления альтернатив. В сфере образования, морали и психологии власти решительно выступают против роста подростковой и юношеской преступности; однако, увы, эта решительность куда-то сразу исчезает, как только дело касается хвастливой демонстрации успехов в создании все более мощных вооружений, ракет, бомб — успехов, которые свидетельствуют о зрелой преступности всей цивилизации.

Согласно принципам диалектики, именно целое определяет истину — не в том смысле, что целое предшествует частям или является высшим по отношению к ним, но в том, что его структура и функции определяют все конкретные состояния и отношения. Таким образом, в рамках ре-

^{1*} Принцип невмешательства (дословно: «позвольте делать») (*фр.*).

прессивного общества даже прогрессивным движениям угрожает опасность превратиться в свою противоположность в той мере, в какой они принимают правила игры. Возьмем самый спорный случай: реализация политических прав (таких, как голосование, обращения в прессу, к сенаторам и т.п., демонстрации протеста, а *rigori*^{1*} отвергающие ответное насилие) в тотально управляемом обществе служит усилению этой управляемости, как бы доказывая существование демократических свобод, которые в действительности изменили свое содержание и потеряли свой смысл. В такой ситуации свобода (совести, собрания, слова) становится инструментом оправдания порабощения. И однако (именно здесь в полной мере проявляется смысл диалектики) существование и осуществление этих свобод остается предпосылкой для восстановления их первоначальной оппозиционной функции при условии усилий, направленных на преодоление их ограничений (часто добровольных). Говоря обобщенно, функция и ценность толерантности зависят от степени достигнутого равенства в том или ином обществе. Толерантность имеет собственные базисные критерии: ее рамки и ограничения не должны определяться, исходя из условий соответствующего общества. Иными словами, толерантность является самоцелью только тогда, когда она является подлинно универсальной, когда она касается в равной степени как правителей, так и народа, как землевладельцев, так и крестьян, как шерифов, так и их жертв. Такая универсальная толерантность возможна только в том случае, когда никакая угроза, исходящая от действительного или мнимого врага, не требует от общества его милитаризации и приучения народа к насилию и разрушению. Без этого невозможно реальное «наполнение» толерантности: ее условия детерминируются и определяются институционализированным неравенством (которое вполне со-

^{1*} До опыта (*лат.*).

вместимо с провозглашением конституционного равенства), т.е. классовой структурой общества. В таком обществе толерантность *de facto*^{1*} ограничена узаконенным насилием или подавлением (полиция, вооруженные силы, разного рода вооруженная охрана) и привилегиями господствующих классов и их «обслуги».

Эти подспудные ограничения толерантности обычно предшествуют явным нормативным ограничениям, устанавливаемым судами, обычаями, правительством и т.п. (например, «явная опасность», угроза национальной безопасности, ересь). В рамках такой общественной структуры толерантность может чувствовать себя довольно вольготно. Она может быть двоякой: (1) пассивная толерантность в отношении утвердившихся установок и идей, пусть даже очевидны их вредные последствия для человека и природы; (2) активная официальная толерантность, допускаемая в отношении и правых, и левых, и агрессивных движений, и движений за мир, и партии ненависти, и партии гуманности. Эту беспристрастную толерантность я называю «абстрактной», или «чистой», поскольку суть ее в непринятии позиции ни одной из сторон — однако она тем самым защищает в действительности уже утвердившийся механизм дискриминации.

Толерантность, которая расширила рамки и содержание свободы, всегда была предвзятой, т.е. нетерпимой к протагонистам репрессивного статус-кво. Под вопросом была только степень нетерпимости. В упрочившихся либеральных обществах Англии и Соединенных Штатов свобода слова и собраний была предоставлена даже радикальным врагам общества — при том условии, что они не переходят от слов к делу, от речей к действиям.

Полагаясь на эффективные неявные ограничения, связанные с классовой структурой, общество, по видимости,

^{1*} На деле, фактически, *де-факто* (лат.).

склонно к универсальной толерантности. Однако либералистская теория уже успела привязать толерантность к важному условию: она «касается только человеческих существ, достигших зрелости своих способностей». Джон Стюарт Милль имеет в виду не только детей и несовершеннолетних; он уточняет: «Свобода как принцип неприменима к положению вещей, когда человечество еще не достигло способности совершенствоваться путем свободной и равной дискуссии». До этого времени люди могут оставаться варварами, а «деспотизм — законный способ управления варварами, если он служит цели их исправления и используемые средства действительно направлены к этой цели». Эти часто цитируемые слова Милля предполагают и менее очевидный смысл: внутреннюю связь между свободой и истиной. С этой точки зрения истина является целью свободы, и свобода должна определяться и ограничиваться истиной. Но в каком же смысле свобода может быть подчинена истине? Свобода означает самоопределение, автономию. Это почти тавтология, однако тавтология, которая вытекает из ряда синтетических суждений. Она постулирует способность определять собственную жизнь: быть в состоянии определять, что делать, а что не делать, на какие страдания идти, а на какие нет. Однако субъект этой автономии не должен быть случайным, частным индивидом, каковым он в действительности является; скорее речь идет об индивиде как человеческом существе, способном быть свободным вместе с другими. Проблема возможности создания такой гармонии между индивидуальными свободами заключается не в нахождении компромисса между конкурентами или между свободой и законом, между общим и частным интересами, общим и индивидуальным благосостоянием в *утвердившемся* обществе, а в *создании* общества, в котором человек перестанет быть поработанным институтами, с самого начала искажающими смысл самоопределения. Иными словами, свободу все еще нужно создавать — даже

в обществах, самых свободных из существующих. И *понимание* того, в каком направлении необходимо двигаться и какие институциональные и культурные изменения для этого необходимы, — по крайней мере в развитой цивилизации вполне *достижимо*, т.е. это можно определить на основе опыта и разума.

Отличить истину от ложных решений помогает процесс взаимодействия теории и практики, правда, не с силой очевидной необходимости, а как разумную вероятность, не как явный позитив, а отталкиваясь от очевидных негативностей. Ибо истинно позитивное — это общество будущего, а таковое не поддается определению и детерминации, тогда как существующее позитивное подлежит преодолению. Однако опыт и интеллект существующего общества вполне позволяет определить, что не способствует становлению свободного и рационального общества, что препятствует и расстраивает процесс его создания. Свобода — это освобождение, специфический исторический процесс в теории и на практике, и как таковому ему свойственны своя правда и свои недостатки, своя истина и свои заблуждения. Возможность ошибки в различении между ними не отрицает исторической объективности, но требует свободы мысли и выражения как условий нахождения пути к свободе — тем самым требует *толерантности*. Однако эта толерантность не может быть безразличной и неразборчивой в отношении содержания как слов, так и действий; она не должна защищать ложные слова и неправильные действия, которые противоречат и противодействуют возможностям освобождения. Такая неразборчивая толерантность оправдана в безвредных спорах, в разговоре, в академической дискуссии; она необходима в науке, в сфере свободы совести. Однако общество не должно быть неразборчивым в том, что касается умиротворения существования — там, где ставкой являются свобода и счастье: здесь не все позволено говорить, не все идеи могут быть пропагандируемы,

не всякая политика допустима, не всякое поведение может быть разрешено — коль скоро это превращает толерантность в инструмент сохранения рабства.

Опасность «разрушительной толерантности» (Бодлер), «благожелательного нейтралитета» по отношению к *искусству* признана: рынок, который поглощает в равной степени (иногда, правда, с довольно неожиданными колебаниями) искусство, антиискусство, неискусство, все возможные конфликтующие стили, школы, формы, представляет собой «услужливое вместилище, дружественную бездну»¹, в которой радикальное воздействие искусства, протест искусства против действительности глохнет. Однако цензура искусства и литературы регрессивна в любых обстоятельствах. Подлинное произведение не может и не должно быть опорой угнетения, а псевдоискусство (которое может выполнять эту функцию) — не искусство. Искусство противостоит истории как истории угнетения, ибо искусство подчиняет действительность иным законам, нежели господствующие в ней: законам *Формы*, которая создает иную реальность — отрицающую сущее даже там, где искусство изображает именно его. Однако в борьбе с историей искусство само подчиняется истории — история входит в определение искусства и входит в различие между искусством и псевдоискусством. Таким образом, то, что некогда было искусством, становится псевдоискусством. Старые формы, стили и качества, старые формы протеста и отказа не могут быть действенными в другом обществе. В некоторых случаях подлинное произведение может нести регрессивную политическую мысль (например, в творчестве Достоевского). Но в этом случае эта мысль отрицается самим произведением: регрессивное политическое содержание преодолевается, *aufgehoben*^{2*} художественной формой.

¹ Wind, Edgar. *Art and Anarchy*. New York: Knopf, 1964, p. 101.

^{2*} Снимается (нем.).

Толерантность к свободе слова — это способ осуществления прогресса в освобождении не потому, что не существует объективной истины, а всякая подвижка вперед должна быть компромиссом между множеством мнений, а именно потому, что объективная истина существует и ее можно постичь, утвердить лишь благодаря познанию, изучению того, что есть и что может и должно быть сделано ради улучшения жизни большинства человечества. Это историческое «должно» не является непосредственной очевидностью: ее необходимо вскрыть, «раскалывая», «разгрызая», «прорубаясь сквозь» (*dis-cutio*) данный материал — отделяя плохое от хорошего, добро от зла, правильное от неправильного. Субъектом прогрессивной исторической практики, от которого зависит «улучшение», является каждый человек как человек, и эта универсальность отражается в дискуссии, если та а priori не исключает ни одной группы и ни одного индивида. Но даже всеобъемлющий характер либералистской толерантности был, по крайней мере в теории, основан на том тезисе, что люди — *индивиды*, (потенциально) способные научиться сами слышать, видеть и чувствовать, самостоятельно мыслить, понимать свои подлинные интересы, права и возможности вопреки авторитетам и устоявшемуся мнению. В этом заключалось рациональное основание свободы слова и собраний. Универсальная толерантность становится сомнительной, когда это рациональное основание исчезает и толерантность предписывается манипулируемым и индоктринируемым индивидам, которые как попугаи повторяют мнения своих хозяев и свою гетерономию считают автономией.

Цель толерантности — истина. История убеждает в том, что подлинный защитник толерантности руководствуется не истинами пропозициональной логики и академической теории. Джон Стюарт Милль говорит об истине, которая преследовалась на протяжении истории и которая *не* сумела восторжествовать над преследователями благодаря сво-

ей «внутренней силе», ибо внутренняя сила не пробивает стены тюрем и не гасит костер инквизиции. Он перечисляет «истины», которые вместе со своими носителями были жестоко и успешно уничтожены с помощью тюрем и костров: Арнольда Брешианского, Дольчино, Савонаролу, альбигойцев, вальденсов, лоллардов и гуситов. Толерантность нужна прежде всего для еретиков, ведь исторический путь к *humanitas* тоже кажется ересью: объект преследования для власть имущих. Правда, ересь сама по себе — еще не признак истины.

Критерием прогресса свободы, согласно которому Милль оценивает эти движения, является Реформация. Эта оценка дается *ex post*^{1*}, и список Милля включает в себя противоположности (Савонарола, например, также сжег бы Дольчино). Такая оценка довольно спорна в отношении своей истинности: история исправляет ошибки — но с большим опозданием. Это исправление не облегчит участь жертв и не дарует прощения их палачам. Но смысл урока очевиден: нетерпимость затормозила прогресс и продлила мучения и уничтожение невинных на сотни лет. Означает ли это необходимость принятия неразборчивой, «чистой» толерантности? Возможны ли исторические условия, в которых такая толерантность становится препятствием для освобождения и множит число жертв статус-кво? Может ли неразборчивая гарантия политических прав и свобод быть репрессивной? Может ли такая толерантность служить сдерживанию качественных исторических перемен?

Я рассмотрю этот вопрос только в отношении политических движений, установок, философских школ — «политических» в самом широком смысле, т.е. там, где это касается общества в целом, явно выходя за рамки частной сферы. Кроме того, я хотел бы несколько сместить предмет разговора: речь пойдет не только и не в первую очередь о

^{1*} Задним числом (*лат.*).

радикальных экстремистах, меньшинствах, антиправительственных элементах и т.п., а скорее о толерантности к большинству, к официальной и публичной точке зрения, к установленным мерам защиты свободы. В этом смысле разговор может касаться только демократических обществ, где индивиды как члены политических и других организаций участвуют в выработке и осуществлении политики. В авторитарной системе о людях нельзя сказать, что они проявляют толерантность в отношении политики — они ее претерпевают.

В системе, где практические гражданские права и свободы защищены конституцией (в основном и без каких-либо множественных или слишком существенных исключений), оппозиция и несогласие терпимы, если только они не прибегают к насилию и к организации насильственного подрыва власти. В основании этого лежит мысль о том, что нынешнее общество свободно и любые усовершенствования — даже изменения в общественной структуре и общественных ценностях — могут происходить без нарушения нормального течения событий, подготавливаясь в ходе свободной и равной дискуссии на открытом рынке идей и товаров¹. Вспомним еще раз мысль Джона Стюарта Милля. Она основывается на скрытой предпосылке: свободная и равная дискуссия может выполнять приписываемую ей функцию только в случае ее *рациональности*, т.е. если она является выражением независимой мысли, свободной от индоктринирования, манипуляции, внешнего авторитета. Понятие плюрализма и баланса властей не может компен-

¹ Я бы хотел повторить применительно к данному случаю, что *de facto* толерантность *не* может быть неразборчивой и «чистой» даже в самом демократическом обществе. Изложенные выше ситуативные ограничения помещают толерантность в определенные рамки еще до того, как она вступает в силу. Антагонистическая структура общества устанавливает здесь правила игры. Те же, кто пытается противостоять господствующей системе, а priori оказываются в невыгодном положении, которое не компенсируется терпимостью к их идеям, выступлениям и газетам.

сировать это требование. Теоретически можно сконструировать положение вещей, при котором множество различных влияний, интересов и властей уравнивают друг друга, что на выходе дает действительно общий и рациональный интерес. Однако подобная конструкция плохо согласуется с обществом, в котором силы остаются неравными и диспропорция между ними даже увеличивается при естественном развитии событий. Еще хуже она согласуется с таким положением вещей, когда разнообразие сил и влияний объединяется и коагулирует в подавляющее целое, интегрирующее противоборствующие друг другу силы посредством повышающегося уровня жизни и увеличивающейся концентрации власти. Поэтому рабочий, чьи действительные интересы находятся в конфликте с интересами менеджмента, обычный потребитель, чьи действительные интересы находятся в конфликте с интересами производителя, интеллектуал, чье призвание находится в конфликте с интересами его работодателя, попадают в подчинение к системе, против которой они бессильны, а протест выглядит неразумным. Идеи альтернатив вытесняются в сугубо утопическое измерение, ибо свободное общество совершенно нереалистично и неопределенно далеко от существующих обществ. В этих обстоятельствах любые улучшения, которые могут произойти «в естественном течении событий» и без потрясений, вероятнее всего, будут улучшениями, обусловленными частными интересами тех, кто контролирует целое.

Кроме того, меньшинства, которые стремятся к изменению целого, при оптимальных условиях, которые достаточно редки, должны располагать свободой слова, дискуссий, собраний, не опасаясь и не чувствуя своей беспомощности перед лицом подавляющего большинства, которое препятствует качественным социальным переменам. Это большинство находится в прочной зависимости от возрастающего удовлетворения потребностей, технического и

духовного координирования, которые порождают общую беспомощность радикальных групп перед хорошо отлаженным механизмом общественной системы.

В демократическом обществе изобилия нет недостатка в дискуссиях, и в нынешних обстоятельства они достаточно толерантны. Можно услышать все точки зрения — коммунистов и фашистов, левых и правых, белых и черных, сторонников гонки вооружений и разоружения. Более того, в бесконечных дебатах, ведущихся в средствах массовой информации, глупое мнение воспринимается с таким же уважением, как и разумное, плохо информированный человек может иметь столько же времени для своего выступления, как и хорошо информированный, пропаганда соседствует с образованием, истина с ложью. Эта чистая толерантность по отношению как к осмысленному, так и к бессмыслице оправдывается тем демократическим аргументом, что никто, ни группа, ни индивид не являются собственниками истины и способности определять, что правильно или неправильно, хорошо или плохо. Поэтому все противоборствующие мнения должны быть представлены «народу», который должен обдумать их и сделать выбор. Но, как я уже говорил, демократический аргумент предполагает то обязательное условие, что народ должен быть способен обдумывать и выбирать на основе знания, а для этого он должен иметь доступ к правдивой информации, а ее оценка невозможна без подлинной автономии мысли.

В настоящее время демократический аргумент в пользу абстрактной толерантности все больше обесценивается в силу обесценивания самого демократического процесса. Освобождающей силой демократии была возможность действительного несогласия как на индивидуальном, так и на общественном уровне, открытость к качественно различным формам правления, культуры, образования, работы — человеческого существования вообще. Толерантность к свободной дискуссии и равные права оппонентов должны

были определять и прояснять разные формы несогласия: их содержание, направленность, перспективы. Но с концентрацией экономической и политической власти и интеграцией противоположностей в единое общество, которое использует технику как инструмент господства, действенное несогласие заблокировано в тех точках, где необходима свобода для его возникновения, — в формировании мнения, в информации и коммуникации, в сфере обсуждения и собраний. В условиях монополизации средств массовой информации, которые сами становятся инструментами экономической и политической власти, формируется мышление, для которого понимание хорошего и плохого, истины и лжи пред-определено в особенности там, где это касается жизненно важных интересов общества. Это прежде всего вопрос семантики, которая первична по отношению ко всякому выражению и коммуникации, — блокирование действенного несогласия, поиска альтернатив истеблишменту начинается на уровне языка, который также является объектом регулирования. Значение слов жестко фиксируется. Рациональное убеждение, убеждение в противоположном пресекается. Поиск иных слов и идей, отличных от утверждаемых с помощью рекламы власти и верифицируемых ее практикой, прекращается. Можно употреблять другие слова, можно выражать другие идеи, но массой консервативного большинства (за пределами таких анклавов, как интеллигенция) они немедленно «оцениваются» (т.е. автоматически воспринимаются) в терминах публичного языка — языка, который а priori определяет направление движения мысли. Таким образом, процесс размышления заканчивается там же, где и начинается, — в данных условиях и отношениях. Такая дискуссия самодостаточна, она не допускает противоречий, поскольку антитезис переопределяется в терминах тезиса. Например, тезис: мы работаем ради мира; антитезис: мы готовимся к войне (или даже: мы ведем войну); объединение противоположностей:

готовиться к войне *означает* работать ради мира. Мир переопределяется в нынешней ситуации таким образом, что он с необходимостью включает в себя подготовку к войне (или даже войну) и в этой оруэлловской форме значение слова «мир» фиксируется. Тем самым базовый лексикон оруэлловского языка начинает действовать как априорные категории понимания — преформируя содержание целиком. Эти условия обесценивают логику толерантности, которая предполагает рациональную разработку смыслов и препятствует их герметизации. Поэтому убеждение посредством дискуссии и равное представительство противоположных позиций (даже там, где оно действительно равное) теряют свою освобождающую функцию как факторы понимания и познания; они в гораздо большей степени работают на усиление утвердившегося тезиса и отталкивают антитезис.

Объективность, равное внимание к конкурирующим и конфликтующим позициям является безусловно базовым требованием для принятия решений в демократическом процессе — а равно и базовым требованием для определения границ толерантности. Однако в демократии с тоталитарной организацией объективность может выполнять совершенно иную функцию, а именно формировать умственную установку, склонную предавать забвению различие между истиной и ложью, информацией и индоктринацией, правильным и неправильным. В действительности выбор между двумя противоположными мнениями сделан уже до их представления и обсуждения — сделан не тайными силами, спонсорами или издателями, не диктатурой, а просто «естественным течением событий», который представляет собой управляемое течение событий, и мышлением, сформированным этим течением.

Здесь также целое определяет истину. Решение утверждается без всякого видимого нарушения объективности, например в композиции газетной страницы (разбивке важ-

ной информации на порции, рассеянные между различными, не связанными между собой материалами, что позволяет как бы затемнить радикально негативные новости), в размещении яркой рекламы рядом с сообщениями о шокирующих событиях, в прерывании вещания коммерческой рекламой. Результатом всего этого является *нейтрализация* противоположностей — однако нейтрализация, которая происходит на твердой почве структурного ограничения толерантности в рамках преформированной ментальности. Когда в журнале рядом помещаются негативный и позитивный отчет о деятельности ЦРУ, это является честным выполнением требований объективности: однако, вероятнее всего, позитивный будет более убедительным, поскольку образ института отчетливо запечатлен в умах людей. Или если диктор сообщает о пытках и убийстве защитников гражданских прав тем же безэмоциональным тоном, что и о колебаниях на бирже или о погоде, или, напротив, с той же приподнятостью в голосе, с которой он подает рекламу, то такая объективность фальшива, более того, она — оскорбление гуманности и истины, так как тут сохраняют спокойствие там, где уместен гнев, и воздерживаются от обвинения там, где обвиняют сами факты. Толерантность, выражающаяся в подобной беспристрастности, служит преуменьшению или даже оправданию господствующих нетолерантности и угнетения. Если объективность имеет отношение к истине и если истина — нечто большее, чем вопрос логики и науки, то такая объективность ложна, а такого рода толерантность бесчеловечна. И для того чтобы разрушить установившийся универсум смыслов (и практики, господствующие в этом универсуме), дабы помочь человеку разобраться в том, где истина, а где ложь, такая обманчивая беспристрастность должна быть отброшена. Люди, к которым обращена эта беспристрастность, отнюдь не являются *tabulae rasae*^{1*}, они

^{1*} Чистыми досками (лат.).

индоктринированы условиями их жизни, за рамки которых они не в состоянии вырваться. Для того чтобы они могли стать по-настоящему автономными и уметь самостоятельно выбирать между истиной и ложью в нынешнем обществе, их нужно освободить от индоктринации (которая ныне воспринимается как норма). Но это означает необходимость движения против течения — научиться сопротивляться предложенной информации. Ибо факты никогда не представляются непосредственно и никогда не доступны сами по себе; они фиксируются и опосредуются тем, кто их «изготавливает»; истина, «вся истина» шире фактов и требует умения сопротивляться видимости. Это сопротивление — необходимая предпосылка и признак свободы мысли и речи — невозможно в нынешних условиях абстрактной толерантности и фальшивой объективности, потому что именно последние и подрывают в сознании способность к сопротивлению.

Фактические барьеры, воздвигаемые тоталитарной демократией против действенности качественного несогласия, слабы и довольно приятны в сравнении с практиками диктатуры, провозглашающей владение истиной и право воспитывать людей в этой истине. При всех ее ограничениях и искажениях демократическая толерантность во всяком случае более гуманна, чем институционализируемая нетерпимость, которая приносит в жертву права и свободы живущих поколений ради будущих. Вопрос в том, единственная ли это альтернатива. Я попробую очертить направление, в котором следует искать ответ. Так или иначе, но дело не в противопоставлении абстрактной демократии абстрактной диктатуре.

Демократия — это форма правления, которая подходит различным типам общества (это верно даже для демократии со всеобщим избирательным правом и равенством перед законом), и человеческая цена демократии всегда и везде

определяется обществом. Это может быть обычная эксплуатация, бедность и опасности войны, полицейского насилия, военной помощи и т.п. Эти соображения никоим образом не могут служить оправданием для того, чтобы требовать жертв от имени лучшего общества будущего, но они позволяют сравнивать цену увековечения существующего общества с риском осуществления альтернатив, которые сулят разумные шансы умиротворения и освобождения. Разумеется, ни от какой власти нельзя ожидать, что она будет способствовать собственному ниспровержению, но в демократии народу (большинству) предоставлено такое право. Это означает незаконность противодействия большинству, стремящемуся к ниспровержению правительства, и если такое противодействие имеет место посредством организованной репрессии и индоктринации, то его устранение требует внешне недемократических средств. Это подразумевает отказ от толерантности в плане свободы слова и собраний по отношению к группам и движениям, которые проповедают и осуществляют агрессивную политику, вооружение, шовинизм, расовую и религиозную дискриминацию или которые противодействуют развитию социальных услуг, общественной безопасности, здравоохранения и т.п. Более того, восстановление свободы мысли может потребовать новых и жестких ограничений в образовательных институтах, которые своими методами и программами способствуют порабощению сознания и закреплению власти над ним утвердившегося универсума дискурса и поведения, что а priori исключает способность рациональной оценки альтернатив. И в той степени, в какой свобода мысли предполагает борьбу против бесчеловечности, восстановление такой свободы означает также нетерпимость по отношению к научным исследованиям «средств устрашения», выживаемости человека в нечеловеческих условиях и т.п. Рассмотрим теперь вопрос о том, кто должен устанавливать различие между свободой и репрессией, гуманными

и негуманными учениями и практиками. Я уже указывал, что это различие — вопрос не ценностного предпочтения, а рациональных критериев.

Если в области образования переломить нынешнюю тенденцию (по крайней мере теоретически) по силам самим студентам и преподавателям, то систематический отказ от толерантности в отношении регрессивных и репрессивных мнений и движений возможен лишь в результате давления, охватывающего общество в целом, что равнозначно перевороту. Иными словами, это предполагает то, что по-прежнему остается предстоящей задачей — перелом общей тенденции. Однако такие действия, как сопротивление в конкретных ситуациях, бойкот, неучастие на уровне местных сообществ или даже малых групп, могут помочь тому, чтобы подготовить почву для него. Подрывной характер восстановления свободы особенно отчетливо проявляется в том измерении общественной жизни, где ложная толерантность и свободное предпринимательство наносят, пожалуй, наиболее серьезный и трудно восстанавливаемый ущерб, а именно в бизнесе и гласности. Вопреки настойчивым заверениям от имени представителей рабочего класса я утверждаю, что такие практики, как планируемое устаревание, столкновение между лидерами профсоюзов и менеджмента, односторонняя гласность не просто навязаны сверху лишенным власти рядовым членам профсоюзов, а *принимаются* ими — и потребителями в целом. Однако смешно говорить о возможном отказе от толерантности в отношении этих практик и идеологий, которые за ними стоят. Ибо они являются базисными для репрессивного общества изобилия, которое посредством их воспроизводит и защищает себя. Их устранение означало бы тотальную революцию, которой это общество так эффективно препятствует.

Обсуждать толерантность в таком обществе означает пересматривать вопрос о насилии и традиционное разли-

чение между насильственным и ненасильственным действием. Эта дискуссия не должна быть с самого начала затуманенной идеологиями, которые служат увековечению насилия. Даже в развитых центрах цивилизации насилие остается повседневным фактом — оно присутствует в полицейской практике, в тюрьмах и заведениях для душевнобольных, в борьбе против расовых меньшинств; оно практикуется представителями метрополий в отсталых странах. Это насилие, безусловно, порождает в ответ насилие. Но воздерживаться от насилия перед лицом намного превосходящего насилия — одно; отвергать же а priori насилие против насилия по этическим или психологическим основаниям (поскольку это может вызвать ответную вражду) — другое. Ненасилие обычно не только проповедуется, но и требуется от слабых — это скорее необходимость, чем добродетель, и к тому же обычно оно не наносит серьезного вреда сильным. (Можно ли считать исключением Индию? Там получило широкое распространение пассивное сопротивление, которое подорвало, или угрожало подорвать, экономическую жизнь страны. Количество перешло в качество: в таком масштабе пассивное сопротивление перестает быть пассивным — а равно перестает быть ненасильственным. То же самое относится и к всеобщей забастовке.)

Различение Робеспьера между террором свободы и террором деспотизма, и восхваление им первого по моральным мотивам представляет собой одно из наиболее убедительных недоразумений, даже если белый террор был более кровавым, чем красный террор. Сравнительная оценка в отношении числа жертв — проявление количественного подхода, который оправдывает необходимость насилия на протяжении истории. В историческом смысле здесь предстает различие между революционным и реакционным насилием, между насилием со стороны угнетенных и угнетателей. С этической точки зрения обе формы насилия бесчеловечны и суть зло, но с каких это пор история со-

вершается согласно этическим нормам? И начать применять их там, где угнетаемые восстают против угнетателей, неимущие против имущих значит способствовать реальному насилию, ослабляя протест против него. «Пора наконец понять: если бы насилие возникло сегодня, если бы эксплуатация и угнетение никогда бы не существовали на земле, возможно, демонстративное ненасилие могло бы умиротворить распри. Но коль скоро весь режим вплоть до ваших мыслей о ненасилии обусловлен тысячелетним угнетением, ваша пассивность ставит вас на сторону угнетателей»¹.

Само понятие ложной толерантности и различие между правильными и неправильными ограничениями толерантности, между прогрессивной и регрессивной индоктринацией, революционным и реакционным насилием требуют определения критериев их значимости. Эти нормы должны быть первичными по отношению к любым конституциональным и юридическим критериям, установленным и используемым в существующем обществе (например, «явная и актуальная опасность» и другие дефиниции гражданских прав и свобод), поскольку такие дефиниции сами предполагают нормы свободы и подавления, применимые или неприменимые в соответствующем обществе, — они суть конкретизации более общих понятий. Как и согласно каким нормам можно провести и верифицировать политическое различие между истинным и ложным, прогрессивным и регрессивным (ибо в данной области эти пары эквивалентны)? Сразу следует сказать, что, по моему мнению, на этот вопрос нельзя ответить, оставаясь в рамках оппозиции демократия—диктатура, ибо в последнем случае некий индивид или группа без какого-либо эффективного контроля снизу присваивают право принятия решений. Исторически даже в наиболее демократичных демократиях жизненно важные для общества в целом и окончательные решения

¹ Sartre, *Preface to Frantz Fanon, Les Damnés de la Terre*. Paris: Maspero, 1961, p. 22.

принимались по закону или фактически одной или несколькими группами без реального контроля со стороны народа. Иронический вопрос «Кто воспитывает воспитателей (т.е. политических лидеров)?» также приложим и к демократии. Единственной подлинной альтернативой диктатуре и ее отрицанием было бы общество, в котором «народ» состоял бы из автономных индивидов, освобожденных от репрессивных требований борьбы за существование в интересах господства, а значит — из людей, которые самостоятельно выбирают свое правительство и определяют свою жизнь. Такого общества пока не существует. Между тем этот вопрос нужно рассмотреть хотя бы абстрактно — отвлекаясь не от исторических возможностей, но от действительности преобладающих типов обществ.

Я считаю, что различие между истинной и ложной толерантностью, между прогрессом и регрессом можно рационально провести на эмпирических основаниях. Реальные возможности человеческой свободы вполне соотносимы с достигнутой степенью цивилизации. Они зависят от материальных и интеллектуальных ресурсов, доступных на данной ступени, и в значительной степени поддаются исчислению. На этапе развитого индустриального общества наиболее рациональные пути использования этих ресурсов и распространения общественного продукта суть те, которые нацелены прежде всего на удовлетворение жизненно важных потребностей при минимизации тяжелого труда и несправедливости. Иными словами, вполне возможно определить направление, в котором следует менять господствующие институты, политику и мнения для того, чтобы обеспечить мир, который не тождествен холодной войне или небольшой «горячей» войне, а равно для удовлетворения потребностей, за которое не нужно платить бедностью, угнетением и эксплуатацией. Следовательно, также вполне возможно определить, какие движения, политика и мнения способствуют достижению этих целей, а

какие его затрудняют. В этом случае подавление регрессивных факторов становится предпосылкой укрепления прогрессивных.

Вопрос о том, в чьей компетенции находятся все эти различия и определения в обществе, теперь получает простой и логичный ответ, а именно: каждый «в меру зрелости своих способностей» как человеческого существа, каждый, кто научился мыслить рационально и автономно. Ответом просвещенной диктатуре Платона является демократическая просвещенная диктатура свободных людей. Концепция *res publica* Джона Стюарта Милля не является противоположностью концепции Платона: либерализм также требует власти разума и не только интеллектуальной, но и политической. У Платона рациональное мышление является достоянием ограниченного числа философов-царей; согласно Миллю, каждое рационально мыслящее человеческое существо участвует в обсуждении и принятии решения, но — только разумное существо. Там, где общество вступило в стадию тотального управления и индоктринации, их количество будет, конечно, невелико, и они далеко не обязательно окажутся в числе избранных представителей народа. Проблема, таким образом, заключается не в просвещенной диктатуре, а в том, чтобы сокрушить тиранию общественного мнения и его изготовителей в закрытом обществе.

Однако, если учесть эмпирическую рациональность различия между прогрессом и регрессом и то, что она также применима к толерантности и может оправдать дискриминационную толерантность по политическим мотивам (отмену либерального постулата о свободной и равной дискуссии), из этого вытекает еще одно невозможное следствие. Я уже отметил, что в силу внутренней логики отказ от толерантности по отношению к регрессивным движениям и дискриминационная толерантность в пользу прогрессивных тенденций равнозначны перевороту «сверху». Исто-

рический расчет прогресса (который по сути представляет собой расчет перспективы сокращения жестокости, нужды и подавления), по-видимому, предполагает расчетливый выбор между двумя формами политического насилия: со стороны законной власти (осуществляемого ее законными действиями, или с ее молчаливого согласия, или в силу ее неспособности предотвратить насилие) и со стороны потенциально подрывных движений. Более того, в отношении последней формы насилия возможна политика неравенства, которая бы защищала левый радикализм в противовес правому. Можно ли оправдать, исходя из исторического расчета, одну форму насилия в противовес другой? Или точнее (поскольку слово «оправдать» несет в себе моральные коннотации) — существуют ли исторические свидетельства в пользу того, что социальное происхождение и источник насилия (правящие или управляемые классы, имущие или неимущие, левые или правые) находится в необходимой связи с прогрессом (как это указано выше)?

При всех оговорках, «открытый» ряд исторических фактов указывает на то, что насилие, являющееся следствием восстания угнетенных классов, всегда на короткий момент прорывало исторический континуум несправедливости, жестокости и молчания — короткий, но достаточный для достижения подвижек в объеме свободы и справедливости, а также лучшего и более равного распределения нужды и угнетения в новой социальной системе, словом, для прогресса цивилизации. Английские гражданские войны, французская революция, китайская и кубинская революции могут служить иллюстрацией этой гипотезы. Напротив, исторические перемены и переход от одной общественной системы к другой, обозначивший начало нового периода в цивилизации, которые *не* были инициированы движением «снизу» (например, распад Западной Римской империи), повлекли за собой длительный период регресса, продолжавшийся несколько столетий — до тех пор, пока в насиль-

ственных взрывах еретических бунтов XIII века, а также крестьянских и рабочих восстаний XIV века не родился в муках новый, более высокий период развития цивилизации¹.

В отношении исторического насилия, исходящего от правящих классов, не видно никакой связи с прогрессом. Долгий ряд династических и империалистических войн, ликвидация движения «спартаковцев» в Германии в 1919 г., фашизм и нацизм не прервали, а скорее уплотнили и упрочили исторический континуум подавления. Я сказал «исходящего от правящих классов», но, разумеется, почти всякое организованное насилие сверху мобилизует и активизирует массовое сопротивление снизу; решающий вопрос заключается в том, от имени и в интересах каких групп и институтов осуществляется это насилие. И ответ можно дать сразу: в упомянутых выше исторических примерах было очевидно в том числе и для современников, служит ли какое-либо движение упрочению старого порядка или появлению нового.

Освобождающая толерантность поэтому должна означать нетерпимость по отношению к правым движениям и толерантность по отношению левым движениям. Что же касается объема этой толерантности и нетолерантности, то она должна касаться как действий, так и дискуссии и пропаганды, как дела, так и слова. Традиционный критерий явной и актуальной опасности, по-видимому, уже не соответствует этапу, когда общество находится в ситуации подобной той, когда в переполненном театре раздается крик «Пожар!». В этой ситуации тотальная катастрофа возможна в любой момент и не только в силу технической ошибки, а также в силу ошибки в рациональном расчете рисков или неистовой речи кого-либо из политических лидеров. В прошлом речи фашистских и нацистских лидеров служили

¹ В современных условиях фашизм стал следствием перехода к индустриальному обществу без революции. См.: Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press, 1966.

непосредственным прологом к резне. Дистанция между пропагандой и действиями, между организацией и воздействием на людей стала слишком короткой. Но влияние слова можно было бы остановить, прежде чем стало слишком поздно: если бы демократическая толерантность подверглась бы ограничению еще до того, как будущие политические лидеры начали свою кампанию, человечество, возможно, имело бы шанс избежать Освенцима и мировой войны.

Весь постфашистский период представляет собой одну явную и актуальную опасность. Поэтому истинное умиротворение требует отказа от толерантности уже до действия, на стадии коммуникации — устной, печатной, визуальной. Такое крайнее ограничение права на свободу слова и собраний оправдано, конечно же, только в том случае, когда все общество находится в крайней опасности. Я настаиваю на том, что наше общество находится именно в такой чрезвычайной ситуации, и это стало уже нормальным положением вещей. Различные точки зрения и «философии» уже не могут мирно состязаться друг с другом на рациональных основаниях — «рынок идей» организован и ограничен теми, кто определяет национальные и индивидуальные интересы. В этом обществе, для которого идеологи провозгласили «конец идеологии», ложное сознание стало обыденным сознанием — от правительства до его последних подданных. Мелкие и бессильные меньшинства, ведущие борьбу с ложным сознанием и его инициаторами, нуждаются в помощи — их существование важнее, чем сохранение скомпрометированных прав и свобод, которые облекают властью тех, кто подавляет эти меньшинства. Теперь должно быть очевидно, что предоставление в полном объеме гражданских прав тем, кто их лишен, предполагает лишение гражданских прав тех, кто препятствует их освобождению, и что освобождение обездоленных представителей человечества предполагает подавление не только их старых, но и новых хозяев.

Отказ от толерантности в отношении регрессивных общественных движений, *прежде чем* они становятся активными; нетерпимость даже в сфере мысли, мнений и слова и, наконец, нетерпимость по отношению к мнимым консерваторам, правым политикам — эти антидемократические положения соответствуют реальному развитию демократического общества, которое в действительности разрушило фундамент универсальной толерантности. Условия, при которых толерантность вновь превратится в фактор освобождения и гуманизации, еще предстоит создать. Когда толерантность служит главным образом защите и сохранению репрессивного общества, нейтрализации оппозиции и формирует в людях невосприимчивость к другим, лучшим форма жизни, это означает извращение толерантности. И поскольку это извращение внедряется в сознание индивида, в его потребности, поскольку гетерономные интересы овладевают им прежде, чем ему удастся осознать свое рабство, то усилия, направленные против его дегуманизации, должны быть нацелены туда, где формируется (причем систематически формируется) ложное сознание, — на упреждение речевого и визуального воздействия, питающего это сознание. Разумеется, это цензура, даже упреждающая цензура, так как она открыто направлена против более или менее скрытой цензуры, пронизывающей деятельность свободных средств массовой информации. Там, где ложное сознание становится господствующим в масштабах страны, народа, оно почти непосредственно переходит в практику — безопасная дистанция между идеологией и реальностью, репрессивной мыслью и репрессивным действием, между словом, призывающим к деструкции, и деструктивными действиями угрожающе сокращается. Таким образом, трещина в ложном сознании может стать архимедовой точкой опоры для усиления эмансипации — бесконечно малыми очагами, разумеется, однако от расширения таких малых очагов и зависит шанс перемены.

Силы освобождения нельзя отождествить с каким-либо общественным классом, который в силу своих материальных условий свободен от ложного сознания. Сегодня они, увы, безнадежно рассеяны в обществе, причем борющиеся меньшинства и обособленные группы часто находятся в конфликте со своими собственными лидерами. Духовное пространство для протеста и свободной мысли еще нужно воссоздать в обществе в целом. Сталкиваясь с непробиваемостью управляемого общества, эмансипирующие усилия становятся «абстрактными»; они ограничиваются содействием признанию того, что происходит, попытками освобождения языка от тирании оруэлловского синтаксиса и логики и разработки концептуальных средств для понимания действительности. Ныне более чем когда-либо верна мысль о том, что прогресс свободы требует прогресса *осознания* свободы. Там, где сознание превращено в субъект-объект политики и политиков, интеллектуальная автономия, царство «чистой» мысли становится делом *политического образования* (или скорее контр-образования).

Это означает, что прежде нейтральные, безоценочные, формальные аспекты обучения и преподавания теперь становятся как таковые политическими — умение познавать факты, истину как целое и понимать ее несет в себе заряд радикальной критичности, интеллектуального подрыва. В мире, в котором человеческие способности и потребности поставлены в стеснительные рамки или извращены, автономное мышление ведет внутрь «извращенного мира», который являет собой противоположность и перевернутый образ утвердившегося мира репрессии. Эта противоположность не просто постулируется, не есть продукт запутавшейся мысли или фантазии, но логическое развитие данного, существующего мира. В той степени, в которой это развитие реально тормозится самой массой репрессивного общества и необходимостью выживания в нем, репрессия проникает в академическую сферу как таковую еще до того,

как на академическую свободу налагаются различные ограничения. Технология пред-убеждения делает заведомо невозможными беспристрастность и объективность — студента с самого начала учат рассматривать факты в господствующей системе ценностей. Познание, т.е. приобретение и сообщение знаний, несовместимо с вылущиванием и изоляцией фактов из контекста всей истины. Существенной же частью истины является признание того, что история в значительной степени совершалась и описывалась в интересах победителей, т.е. была историей угнетения. Это угнетение присутствует в самих фактах, которые оно определяет; поэтому факты как таковые несут в себе негативную ценность как часть и аспект своей фактичности. Рассматривать крестовые походы против человечности (например, против альбигойцев) с тем же бесстрашием, что и отчаянную борьбу за гуманизм, — означает нейтрализовать противоположность их исторической функции, примирять палачей с их жертвами, исказить суть фактов. Такая фальшивая нейтральность служит тому, что воспроизводит сознание приемлемости господства победителей в умах людей. Поэтому в образовании тех, кто еще не полностью интегрирован, в сознании молодежи, также предстоит заложить фундамент освобождающей толерантности.

Образование предлагает и другой образец фальшивой, абстрактной толерантности, прикидывающейся конкретной истиной — она схвачена понятием самоактуализации. От вседозволенности всех видов, предоставляемой ребенку до постоянной психологической озабоченности личными проблемами студента имеется широкомасштабное движение против зол репрессии, питаемое потребностью быть собой. Часто отбрасывается в сторону вопрос о том, что, собственно, подлежит подавлению, прежде чем индивид становится собой, личностью. Поначалу потенциал индивида негативен, это часть потенциала общества — он включает агрессию, чувство вины, невежество, обиду, жестокость,

которые деформируют жизненные инстинкты индивида. Если личность есть нечто большее, чем просто непосредственная реализация этого потенциала (нежелательного для индивида как человеческого существа), то в отношении последнего необходимы подавление, сублимация, сознательная трансформация. Этот процесс на каждой стадии предполагает (прибегая к осмеянным терминам, которые здесь как раз обнаруживают свою конкретность) отрицание отрицания, опосредование непосредственного, — и личность есть ни больше ни меньше как этот процесс. «Отчуждение» — это постоянный и существенный элемент личности, объективная сторона субъекта — а вовсе не болезнь, психологическое состояние, как это кажется сегодня. Фрейд хорошо понимал разницу между прогрессивным и регрессивным, освобождающим и деструктивным подавлением. Прославление самоактуализации способствует стиранию различия между тем и другим, оно утверждает существование в той непосредственности, которую в репрессивном обществе уместно назвать (используя другой гегелевский термин) плохой непосредственностью (*schlechte Unmittelbarkeit*). Оно изолирует индивида от того измерения, в котором он мог бы «найти себя», — от его политического существования, которое составляет сердцевину всего его бытия. Вместо этого оно направляет нонконформистские устремления таким образом, что действительные механизмы репрессии в обществе остаются нетронутыми, и даже усиливает эти механизмы тем, что замещает удовлетворение от частного и личного бунта более чем частной и личной и потому более аутентичной оппозицией. Десублимация, связанная с такого рода самоактуализацией, сама является репрессивной, поскольку ослабляет необходимость и силу интеллекта, каталитическую силу несчастного сознания, которому не дано испытать архетипического личного облегчения фрустрации — возрождения Оно, ибо последнее раньше или позже становит-

ся жертвой вездесущей рациональности управляемого мира, — но которое прозревает ужас целого в сугубо личной фрустрации и актуализирует себя в этом осознании.

Я попытался показать, каким образом перемены в развитых демократических обществах, подорвавшие фундамент экономического и политического либерализма, изменили также освободительную функцию толерантности. Толерантность, которая была великим достижением либеральной эпохи, все еще сохраняет свою значимость и реализуется на практике (хотя и с существенными ограничениями), тогда как экономические и политические процессы подчинены вездесущему и эффективному управлению, действующему в интересах господства. Результатом является объективное противоречие между экономической и политической структурой, с одной стороны, и теорией и практикой толерантности — с другой. Измененная общественная структура ослабляет эффективность толерантности по отношению к оппозиционным движениям и, напротив, усиливает консервативные и реакционные силы. Равенство в плане толерантности становится абстрактным, иллюзорным. С упадком реального несогласия в обществе оппозиция замыкается в небольших и часто антагонистических группах, которые, даже там, где они сохраняют некоторую свободу в узких рамках, установленных для них иерархической структурой общества, бессильны, поскольку не способны выйти за эти рамки. Толерантность, выказываемая по отношению к ним, обманчива и есть скорее форма координирования. В координируемом обществе, закрытом для качественных изменений, толерантность сама становится скорее способом сдерживания таких изменений, чем способствует им.

Эти же самые условия делают критику такой толерантности абстрактной и академической, а предложение радикально изменить баланс толерантности по отношению к правым и по отношению к левым так, чтобы восстановить

ее освобождающую функцию, становится нереалистичной спекуляцией. Разумеется, такое изменение баланса равнозначно институционализации «права на сопротивление» вплоть до низвержения строя. Такого права не имеет и не может иметь никакая группа и никакой индивид в отношении конституционного правительства, поддерживаемого большинством населения. Но я полагаю, что можно говорить о «естественном праве» на сопротивление в отношении угнетенных и подавленных властью меньшинств, праве на использование не предусмотренных законом средств, коль скоро законные оказались неадекватными. Закон и порядок — всегда и везде такие закон и порядок, которые защищают утвердившуюся иерархию; бессмысленно говорить об абсолютном верховенстве этого закона и этого порядка по отношению к тем, кто страдает от них и борется против них — не ради личной выгоды или мести, но ради своей доли человечности. И над ними нет другого судьи, кроме установленной власти, полиции и их собственного сознания. Если они прибегают к насилию, это не значит, что они начинают новую цепь насилия, но, напротив, пытаются разорвать существующую. Они знают о грозящем им наказании и, значит, понимают степень риска, но коль скоро они идут на него, никто не имеет права удерживать их — и меньше всего представитель сферы образования и интеллектуал.

Постскрипtum 1968 г.

В условиях США толерантность не выполняет и не может выполнять цивилизующей функции, которую ей приписывали либеральные поборники демократии, а именно защиты несогласия. Прогрессивная историческая сила толерантности заключается в ее распространении на те способы и формы несогласия, которые оспаривают статус-кво общества и институциональные рамки утвердившегося

общества. Следовательно, идея толерантности предполагает необходимость для несогласных групп или индивидов выходить за рамки закона в том случае, когда установленный закон запрещает выражение несогласия и противодействует ему. Так обстоит дело не только в тоталитарном обществе, в условиях диктатуры, в однопартийных государствах, но и в демократии (представительской, парламентской или «прямой»), где большинство образуется не путем развития независимой мысли и мнения, а скорее в силу монополистического или олигополистического управления общественным мнением без террора и (обычно) без цензуры. В таких случаях большинство пытается само себя увековечить, поскольку увековечивает торжество тех интересов и кругов, которые *сделали* его большинством. По самой своей структуре это большинство «закрытое», окаменевшее; оно а priori отвергает любые перемены, которые выводят за рамки системы. Но это означает, что большинство перестает оправдывать демократическое звание наилучшего защитника общих интересов. Такое большинство — противоположность «общей воли» (Руссо): оно состоит не из индивидов, которые по своим политическим функциям реально «абстрагировались» от своих частных интересов, а скорее наоборот — из индивидов, которые в действительности отождествили свои частные интересы со своими политическими функциями. И представители этого большинства, утверждая и осуществляя свою волю, утверждают и осуществляют волю тех заинтересованных кругов, которые сформировали большинство. Идеология демократии скрывает отсутствие ее содержания.

В Соединенных Штатах эта тенденция идет рука об руку с монополистической или олигополистической концентрацией капитала в формировании общественного мнения, т.е. большинства. Возможность сколько-нибудь эффективно повлиять на большинство стоит — в долларах — слишком дорого для радикальной оппозиции. Здесь также сво-

бодная конкуренция и обмен идеями превратились в фарс. Левые не имеют равного права голоса, равного доступа к средствам массовой информации не из-за конспирации, а потому, что по старой доброй капиталистической традиции им не позволяет этого их покупательная способность. И дело здесь не в том, что они левые. Эти условия вынуждают радикальные меньшинства к стратегии, которая по существу представляет собой отказ от поддержания якобы равноправной, но в действительности дискриминирующей толерантности, например стратегию протеста против очередной ротации спикеров от правых (центристов) и левых. Не «равное», а *большее* представительство от левых было бы действительным выравниванием сложившегося неравенства.

Исходя из данной ситуации, я предложил в «Репрессивной толерантности» практику дискриминирующей толерантности как средство смещения равновесия между правыми и левыми — путем ограничения свободы правых и тем самым компенсации всепроникающего неравенства (неравного доступа к средствам демократического убеждения) и усиления угнетаемых в сравнении с угнетателями. Толерантность должна быть ограничена по отношению к движениям явно агрессивного или деструктивного характера (деструктивного для перспектив установления мира, справедливости и свободы для всех). Такая дискриминация должна также касаться движений, противящихся распространению социального законодательства на бедных, слабых и инвалидов. Вопреки осуждениям такой политики, которая противоречит священному либералистскому принципу равенства для «другой стороны», я настаиваю на том, что существуют вопросы, где либо нет никакой «другой стороны» в формальном смысле, либо «другая сторона» является очевидно «регрессивной» и препятствует возможному улучшению условий человеческого существования. Толерантность по отношению к пропаганде бесчеловеч-

ности извращает цели не только либерализма, но и всякой прогрессивной политической философии.

Я предположил существование очевидных критериев для определения агрессивных, регрессивных и деструктивных сил. Если решающий демократический критерий выражаемого мнения большинства уже (или скорее еще) не имеет силы, если насущные идеи, ценности и цели человеческого прогресса уже (или скорее еще) не включаются на равных в формирование общественного мнения, если люди уже (или скорее еще) не суверенны, а «управляемы» реально суверенной властью — то есть ли какая-либо альтернатива, кроме диктатуры «элиты» над общей массой людей? Ибо мнение людей (обычно именуемых Народом), которые несвободны в отношении тех самых способностей и проявлений, в которых либерализм видел корни свободы (независимая мысль, независимое слово), утрачивают решающее значение и авторитетность — даже если Народ составляет подавляющее большинство.

Если бы выбор был между подлинной демократией и диктатурой, безусловно, следовало бы предпочесть демократию. Но о торжестве демократии говорить не приходится. Радикальные критики существующего положения дел в политике осуждаются как защитники «элитизма», диктатуры интеллектуалов. В реальности же мы имеем правительство, также представляющее меньшинство, но не интеллектуалов, а политиков, генералов и бизнесменов. Послужной список этой «элиты» не слишком вдохновляет, и располагай интеллигенция подобными политическими привилегиями, для общества в целом это вряд ли было бы хуже.

Во всяком случае Джон Стюарт Милль, которого нельзя назвать противником либерального и представительского способа правления, не был столь враждебно настроен в отношении политического лидерства интеллигенции, как современные страны полудемократии. Милль полагал, что

«индивидуальное духовное превосходство» оправдывает «приравнивание мнения одного человека к мнениям нескольких»: «До тех пор, пока не будут изобретены (и институционализированы) какие-либо способы голосования, которые бы сообщали образованности большую степень влияния и позволяли бы уравновесить численное превосходство менее образованного класса, до тех пор к плюсам всеобщего избирательного права будет присоединяться такое же количество минусов»¹. «Предпочтительная оценка образованности, правильная сама по себе», также имела в виду защиту «образованных людей от классового законодательства людей невежественных», что, однако, не означало права первых на законодательство исключительно в интересах только своего класса².

Сегодня эти слова имеют антидемократическое, «элитистское» звучание, и это понятно — слишком очевидны их опасно радикальные импликации. Ведь если «образование» есть нечто иное и большее, нежели обучение, воспитание, подготовка к жизни в нынешнем обществе, оно подразумевает способность не только познавать и понимать факты, из которых состоит действительность, но также познавать и понимать факторы, формирующие факты, а следовательно и способность изменять бесчеловечную действительность. Такое гуманистическое образование должно включать также «железные» науки (науки, которые создают «железо» для Пентагона), освободив их при этом от их деструктивной направленности. Иными словами, такое образование, разумеется, не может служить истеблишменту, и, разумеется, наделение политическими привилегиями мужчин и женщин, получивших такое образование, было бы антидемократическим проявлением с точки зрения того же истеблишмента. Но это не единственная точка зрения.

¹ *Considerations on Representative Government*. Chicago: Gateway Edition, 1962, p. 183.

² *Ibid.*, p. 181.

Но все-таки альтернатива господствующему полудемократическому положению вещей — не диктатура или элита, сколь угодно образованная и разумная, а борьба за реальную демократию. И часть этой борьбы состоит в борьбе против идеологии толерантности, которая в действительности усиливает консервацию статус-кво неравенства и дискриминации.

В контексте этой борьбы я предлагаю практику дискриминирующей толерантности. Разумеется, эта практика уже предполагает радикальную цель, которой она еще только собирается достичь. Это *petitio principii*^{1*} направлено против той разрушительной идеологии, согласно которой толерантность уже институционализована в данном обществе. Толерантность, которая является жизненно важным элементом и признаком свободного общества, никогда не будет даром власть имущих; в условиях тирании большинства она может быть лишь завуалирована настойчивыми усилиями радикальных меньшинств, готовых уничтожить эту тиранию и трудиться ради появления свободного и суверенного большинства, — меньшинств нетерпимых, воинственно нетерпимых и непокорных в отношении правил поведения, которые терпимы к разрушению и подавлению.

^{1*} Предвосхищение основания (лат.).

Часть II

МАРКСИЗМ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ПСИХОАНАЛИЗ

ЗАМЕЧАНИЕ О ДИАЛЕКТИКЕ (1960)

«Разум и революция: Гегель и становление социальной теории», опубликованная в 1941 г., была первой книгой Маркузе, написанной на английском языке. В 1960 г. он написал к ней новое предисловие «Замечание о диалектике», в начале которого он называет диалектику «силой негативного мышления», что помимо прочего содержит не-прямую аллюзию на хорошо известную книгу «Сила позитивного мышления» популярного американского проповедника Нормана Винсента Пила.

«Негативное» в этом контексте подразумевает потенциальные возможности людей и их общества. Мышление негативно, поскольку оно противоречит данной организации общества и фактически исключено «позитивом», т.е. тем, что уже достигнуто. Прогресс требует признания негативного как силы и реальности.

Это короткое эссе – *tour de force*^{1*}, ясное объяснение основы философского метода Гегеля. Оно должно помочь читателю лучше понять вопрос глубокой связи между Марксом и Гегелем, к которому Маркузе обращается в эссе «Основы исторического материализма», а также во многих других, собранных в этом томе. Оно также поможет читателю в постижении одной из ключевых идей Маркузе, которую тот развивал на протяжении всей жизни: сочетание марксизма и гегельянства в понимании Маркузе человеческой свободы.

^{1*} Демонстрация силы (*фр.*).

* * *

Эта книга была написана с надеждой внести некоторый вклад в возрождение — не Гегеля, но духовной способности, которой грозит забвение: силы негативного мышления. Вот как определяет ее Гегель: «Мышление по своему существу является отрицанием того, что нам непосредственно дано». Что же он подразумевает под «отрицанием», составляющим центральную категорию диалектики?

Даже наиболее отвлеченные метафизические понятия Гегеля насыщены опытным содержанием — опытом мира, в котором неразумное становится разумным и тем самым определяет факты; в котором несвобода является условием свободы, а война — гарантией мира. Этот мир находится в противоречии с самим собой. Здравый смысл и наука очищают себя от этого противоречия; однако философская мысль начинается с признания того, что факты не соответствуют понятиям здравого смысла и научного разума, т.е. с отказа принять их. В той мере, в какой эти понятия отбрасывают роковые противоречия, конституирующие действительность, они абстрагируются от самого процесса действительности. Отрицание, прилагаемое к ним диалектикой, означает не только критику конформистской логики, которая отворачивается от полной противоречий действительности, но также критику данного положения дел исходя из него самого — критику наличной системы жизни, отрицающей свои собственные обещания и потенциальные возможности.

Сегодня этот диалектический способ мышления чужд всему утвердившемуся универсуму дискурса и действия. Кажется, что он принадлежит прошлому, и достижения технической цивилизации лишили его значения. Наличная действительность кажется достаточно обещающей и продуктивной для того, чтобы отбросить или поглотить все альтернативы. Таким образом, принятие — и даже утверждение — этой действительности выглядит единственным

разумным методологическим принципом. Более того, последний не отрицает ни критику, ни перемены; напротив, положение о динамическом характере статус-кво, о его постоянных «революциях» — одна из прочнейших опор такой установки. Однако эта динамика, похоже, бесконечно вращается в одном и том же самом круге: скорее рационализируя, чем упраздняя господство над человеком как человека, так и продуктов его труда. Прогресс становится сугубо количественным и бесконечно оттягивает переход количества в качество, т.е. появление новых способов существования и новых форм разума и свободы.

Сила негативного мышления — движущая сила диалектической мысли, используемая как инструмент анализа мира фактов в терминах его внутренней неадекватности. Я прибегаю к этой неясной и ненаучной формулировке для того, чтобы заострить контраст между диалектическим и недialeктическим мышлением. «Неадекватность» подразумевает ценностное суждение. Диалектическая мысль лишает силы а priori оппозицию ценности и факта благодаря тому, что рассматривает все факты как ступени единого процесса — процесса, в котором субъект и объект соединены таким образом, что истина может быть определена только в рамках субъект-объектной целостности. Все факты включают как познающего, так и деятеля; они постоянно переводят прошлое в настоящее. Тем самым объекты «содержат» субъективность в самой своей структуре.

Далее — что (или кто) есть эта субъективность, которая в буквальном смысле конституирует объективный мир? Гегель отвечает, используя ряд терминов, обозначающих субъект в его различных проявлениях: мысль, разум, дух, идея. Поскольку эти понятия говорят нам уже меньше, чем XVIII или XIX векам, я попытаюсь кратко изложить концепцию Гегеля в более знакомых понятиях.

«Действительным» является лишь то, что само обеспечивает свое существование в борьбе за жизнь. Эта борьба

может быть слепой или даже бессознательной, как в неорганической материи; она может быть сознательной и целенаправленной, как борьба человечества с природными и общественными условиями. *Действительность* — это постоянно обновляющийся результат этого процесса существования — процесса, сознательного или бессознательно-го, в котором «то, что есть», становится «иным, отличным от себя»; а *идентичность* — лишь непрерывное отрицание неадекватного существования, субъект, обеспечивающий свое становление иным, отличным от себя. Всякая действительность, таким образом, есть *реализация* — развитие «субъективности». Последняя «приходит к себе» в истории, в которой развитие имеет рациональное содержание; Гегель определяет его как «прогресс сознания свободы».

Это опять-таки ценностное суждение — и на сей раз ценностное суждение, касающееся мира в целом. Но для Гегеля свобода — онтологическая категория: она означает быть не просто объектом, послушным внешним обстоятельствам, а субъектом своего существования, который трансформирует свою фактичность в способ самореализации. Согласно Гегелю, эта трансформация составляет энергию природы и истории, внутреннюю структуру всего бытия! Прежде чем насмешливо отбросить эту идею, следует уяснить себе ее импликации.

Диалектическая мысль начинает с переживания несвободного мира. Иными словами, человек и природа существуют в условиях отчуждения, существуют как «чужие по отношению к своей природе». Всякий способ мышления, который исключает это противоречие из своей логики, предлагает ошибочную логику. Мысль «соответствует» действительности только в том случае, если она преобразует действительность, познавая ее противоречивую структуру. Ибо познавать действительность означает познавать вещи, какими они действительно есть, а это в свою очередь означает отвергать их чистую фактичность. Это неприятие пред-

ставляет собой как мысль, так и действие. Тогда как научный метод ведет от непосредственного переживания *вещей* к их математико-логической структуре, философское мышление ведет от непосредственного опыта *существования* к его исторической структуре — принцип свободы.

Свобода составляет внутреннюю динамику существования, и сам процесс существования в несвободном мире есть «непрерывное отрицание того, что угрожает уничтожить свободу». Таким образом, свобода по своей сущности негативна — существование есть одновременно и отчуждение, и процесс, посредством которого субъект приходит к самому себе через постижение и преодоление отчуждения. Для истории человечества это означает достижение «состояния мира», в котором индивид пребывает в неразрывной гармонии с целым и в котором условиям и отношениям его мира «не свойственна никакая существенная объективность, независимая от индивида». В отношении перспективы достижения такого состояния Гегель был настроен пессимистично: момент примирения с наличным положением дел, столь сильный в его творчестве, похоже, в значительной степени обусловлен этим пессимизмом — или, если угодно, этим реализмом. Свобода отнесена к царству чистой мысли, к абсолютной идее. Идеализм из безысходности — Гегель разделяет судьбу основной философской традиции.

Диалектическое мышление, таким образом, становится отрицанием в самом себе. Его функция заключается в том, чтобы разрушить самоуверенность и самодовольство здравого смысла, подорвать безысходную уверенность во власти и языке фактов, показать, что несвобода столь глубоко проникла в сущность вещей, что развитие из внутренних противоречий необходимо ведет к качественным изменениям — взрыву и катастрофе наличного положения дел. Гегель понимает задачу познания как постижение Разума в мире через понимание всех объектов мышления в качестве элементов и аспектов целостности, которая становится со-

знательным миром в истории человечества. Диалектический анализ в конечном счете стремится превратиться в исторический анализ, в котором сама природа предстает как часть и этап в своей собственной истории и в истории человека. Движение познания от здравого смысла к знанию приходит к миру, негативному по самой своей структуре, ибо то, что действительно, отрицает внутренние потенциальные возможности — возможности, которые сами стремятся к реализации. Разум есть отрицание негативного.

Интерпретация того-что-есть в терминах того-чего-нет, конфронтация данных фактов с тем, что они исключают — именно это было предметом усилий философии там, где философия была чем-то большим, чем идеологическим оправданием или умственным упражнением. Освобождающая функция отрицания в философском мышлении зависит от признания, что отрицание есть положительный акт: то-что-есть *отвергает* то-чего-нет и тем самым отвергает собственные реальные возможности. Следовательно, выразить и определить то-что-есть в заданных им же рамках значит исказить и фальсифицировать действительность. Действительность есть иное и нечто большее, нежели то, что систематизировано в логике и языке фактов. Здесь обнаруживается внутренняя связь между диалектическим мышлением и усилиями авангардной литературы — стремление разрушить власть фактов над миром и говорить на языке, отличном от языка тех, кто устанавливает, укрепляет и использует в своих интересах факты. Поскольку власть данных фактов стремится стать тоталитарной, поглотить все формы оппозиции и определять весь универсум дискурса, стремление говорить языком противоречий выглядит все более иррациональным, непонятным и искусственным. Вопрос здесь не в прямом или непрямом влиянии Гегеля на подлинный авангард, хотя оно легко распознается у Малларме, Вилье де Лиль-Адама, сюрреалистов, Брехта. Диалектика и поэтический язык скорее имеют общую почву.

Общим элементом здесь является поиск «аутентичного языка» — языка отрицания как Великого Отказа принять правила игры, в которой используются крапленые карты. Отсутствующее должно стать присутствующим, ибо большая часть истины заключается как раз в отсутствующем. Вот классическое утверждение Малларме:

Je dis: line fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relégué aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musi-calement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets.

Я говорю: цветок, и из забвения, куда мой голос прогоняет все контуры, музыкально восстает нечто отличное от любой цветущей чашечки, нечто, чего нет ни в одном букете, — сама Идея и приятность.

В аутентичном языке слово

n'est pas l'expression d'une chose, mais l'absence de cette chose... Le mot fait disparatre les choses et nous impose le sentiment d'un manque universe! et même de son propre manque! не есть выражение вещи, но скорее отсутствие этой вещи... Слово заставляет вещи исчезать и внушает нам чувство универсальной недостаточности и даже недостаточности его самого.

Поэзия, таким образом, есть власть «*de nier les choses*» (отрицания вещей) — власть, на которую Гегель парадоксальным образом притязает от имени всякого подлинного мышления. Валери утверждает:

La pensée est, en somme, le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas².

¹ Blanchot, Maurice. Le Paradoxe d'Aytre // *Les Temps Modernes*, June 1946, p. 1580ff.

² *Oeuvres*, Bibliotheque de la Pleiade, vol. I, p. 1333.

Коротко говоря, мысль — это труд, который пробуждает в нас то, что не существует.

Он задает риторический вопрос: «*que sommes-nous sans le secours de ce qui n'existe pas?* (Что есть мы без помощи того, что не существует?)»¹.

Это вовсе не «экзистенциализм». Это нечто более насущное и более отчаянное — стремление противоречить действительности, в которой всякая логика и всякая речь ложны в той мере, в какой они суть часть вечного целого. Лексикон и грамматика языка противоречия все еще принадлежат игре (других нет), однако понятия, которые получили определение в языке этой игры, были определены заново путем соотнесения их с «решительным отрицанием». Этот термин, обозначающий руководящий принцип диалектического мышления, можно объяснить только посредством текстуальной интерпретации «Логики» Гегеля. Здесь достаточно указать, что в силу этого принципа диалектическое противоречие отличается от всякой сумасбродной или псевдооппозиции разных битников и хиппи. Отрицание является решительным, если оно соотносит наличное положение дел с базисными факторами и силами, способствующими его разрушению и равно появлению альтернатив за пределами статус-кво. В человеческой действительности это *исторические* факторы и силы, и решительное отрицание есть, в конечном счете, *политическое* отрицание. Как таковое оно может найти аутентичное выражение лишь в неполитическом языке, ибо все политическое измерение в целом является составной частью статус-кво.

Диалектическая логика — критическая логика: она обнаруживает способы и содержание мышления, которое трансцендирует кодифицированную модель употребления и согласования. Диалектическое мышление не изобретает

¹ Ibid., p. 966.

эти содержания; они наслоились на понятия в силу длительности традиции мышления и действия. Диалектический анализ просто собирает и реактивирует их; он возрождает табуированные значения и тем самым предстает почти как возвращение, или скорее сознательное освобождение, вытесненного! Поскольку установившийся универсум дискурса связан с несвободным миром, диалектическое мышление является по необходимости деструктивным, и освобождение, которое он несет, — освобождение в мысли, в теории. Однако разрыв между мыслью и действием, теорией и практикой сам является частью несвободного мира. Никакая мысль и никакая теория не могут его преодолеть; но теория может подготовить почву для их возможного воссоединения, а способность мышления разработать логику и язык противоречия является предпосылкой выполнения этой задачи.

В чем же тогда заключается сила негативного мышления? Диалектическое мышление не помешало Гегелю разработать свою философию в виде аккуратной и всеобъемлющей системы, которая, в конечном счете, решительно утверждает позитивность. По моему мнению, недиалектическим элементом в гегелевской философии является именно идея Разума. Эта идея объемлет все и в итоге разрешает все потому, что она имеет свое место и функцию в целом, а целое — по ту сторону добра и зла, истины и лжи. Поэтому с логического и исторической точки зрения разум вполне допускает рабство, инквизицию, детский труд, концентрационные лагеря, газовые камеры и подготовку к ядерной войне. Они вполне могут быть составными частями той рациональности, которая направляет историю цивилизованного человечества. Если так, то сама идея разума попадает под вопрос; она оказывается скорее частью, чем целым. Это не означает, что разум отрекается от своих притязаний противопоставить действительности истину о действительности. Напротив, когда Марксова теория прини-

мает форму критики гегелевской философии, она делает это именно во имя разума. «Отрицание» философии самого Гегеля путем не замещения разума внерациональными нормами, но доведения самого разума до признания меры своей неразумности, слепоты, которая делает его жертвой неуправляемых сил, отвечает внутренней устремленности самой гегелевской мысли. Разум как развивающееся и практически применимое знание человека — как «свободная мысль» — был инструментом созидания мира, в котором мы живем. Но он также был инструментом поддержания несправедливости, тяжелого труда и страданий. Однако именно разум и только разум способен исправить самого себя.

В «Логике», которая составляет первую часть его «Системы философии», Гегель почти буквально предвосхищает слова вагнеровского Парсифаля: «та же рука наносит рану и исцеляет ее»¹. Контекст — библейская история падения человека. Знание могло стать источником преступления, вины, раны в существовании человека; но вторая невинность, «вторая гармония» может быть добыта только благодаря знанию. Избавление никогда не придет от «простодушного дурака». В отличие от различных обскурантистов, которые настаивают на праве иррационального в противовес разуму, на истине природного в противовес интеллекту, Гегель неразрывно связывает прогресс свободы с прогрессом мысли, действие с теорией. Поскольку он принял специфическую историческую форму Разума, достигнутую в его время, как действительность Разума, выход за пределы этой формы Разума должен быть прогрессом самого Разума. И коль скоро приспособление Разума к тираническим общественным институтам увековечивает несвободу, прогресс свободы зависит от мысли, которая становится политической в форме теории, обнаруживаю-

¹ *The Logic of Hegel* / trans. W. Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1895, p. 55.

щёй отрицание как политическую альтернативу, укорененную в исторической ситуации. Марксово материалистическое «переворачивание» Гегеля поэтому было не переходом с одной философской позиции к другой, не от философии к социальной теории, а скорее признанием того, что различные формы жизни достигли ступени своего исторического отрицания.

Эта историческая ступень изменила ситуацию в философии и в познающей мысли вообще. Начиная с этого момента всякое мышление, которое не ведет к осознанию радикальной ложности наличных форм жизни, становится ошибочным. Абстрагирование от этого всепроникающего момента не просто безнравственно; это ошибка. Ибо действительность превратилась в техническую действительность, и субъект теперь так тесно связан с объектом, что понятие объекта с необходимостью включает субъекта. Абстрагирование от взаимосвязи ведет теперь не к более истинной действительности, а к обману, потому что даже в этой сфере сам субъект является конститутивной частью научно детерминированного объекта. Наблюдающий, измеряющий, исчисляющий субъект научного метода и субъект повседневной деловой жизни — оба суть выражения одной и той же субъективности: человека. Для того чтобы увидеть их тождество, не нужно ждать Хиросимы. И, как и всегда прежде, субъект, который покорил материю, страдает под убийственным бременем своей победы. Те, кто направляет этот процесс, использовали его для создания мира, в котором растущий комфорт жизни и вездесущая власть производительного аппарата держат человека в рабстве у господствующего положения дел. Те социальные группы, которых диалектическая теория идентифицировала как силы отрицания, либо потерпели поражение, либо примирились с утвердившейся системой. В столкновении с силой данных фактов сила негативного мышления обречена.

Сила фактов — сила угнетения; это власть человека над человеком, кажущаяся объективной и рациональной. Вопреки этой видимости мысль продолжает протестовать во имя истины. И также во имя фактов: ибо высший и всеобщий факт заключается в том, что статус-кво увековечивает себя с помощью нагнетания угрозы атомной войны, с помощью беспрецедентного потребления ресурсов, с помощью духовного оскудения, и — не в последнюю очередь — с помощью грубой силы. Эти противоречия неразрешимы. Они определяют каждый отдельный факт и каждое отдельное событие; они пронизывают весь универсум дискурса и действия. Таким образом, они определяют также и логику вещей; т.е. способ мышления, способный разоблачить идеологию и увидеть действительность в целом. Никакой метод не может претендовать на монополию в познании, однако никакой метод не может претендовать на подлинность, если он не ведет к признанию справедливости двух утверждений, описывающих нашу ситуацию: «Истина есть целое», но целое ложно.

ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА (1932)

«Исторический материализм» — одно из синонимических обозначений творческого наследия Карла Маркса (1818–1883). Случай Маркса подобен судьбам многих других мыслителей, наследие которых их последователи превратили в весьма упрощенное «учение». Одна из причин упрощения учения в том, что две ключевые работы Маркса оставались неизвестными и неопубликованным еще долгое время после его смерти — это «Экономическо-философские рукописи 1844 г.», впервые опубликованные в 1932 г., и «Grundrisse [der Kritik der Politischen ökonomie — Основания критики политической экономики]», обнаруженные в 1939–1941 гг., но ставшие широко известными лишь в 1953 г., т.е. семьдесят лет спустя после смерти автора.

Этот ранний текст Маркузе, написанный в 1932 г., был одним из первых разборов недавно обнаруженных «Экономическо-философских рукописей», и в нем еще сказывается влияние Хайдеггера. Именно здесь Маркс вводит понятие «отчуждения», которое вызвало споры и стало фундаментом гуманистического марксизма в Западной Европе. В 1844 г. Маркс все еще оставался последователем Фейербаха, выступая за натурализм, основанный не на науке, а на непосредственном отношении к природе. Новаторство Маркса заключалось в истолковании и анализе этого отношения как труда, что открыло путь к экономическому анализу в его поздних работах. Благодаря влиянию Хайдеггера Маркузе выводит из экономических импликаций текста Маркса онтологическую интерпретацию труда.

Для раннего Маркса труд — не просто один из видов деятельности человека, а сама сущность человеческого бытия. Вслед за Гегелем Маркс утверждает, что труд есть процесс «опредмечивания», в котором человеческая деятельность сначала «теряет себя», заставляя природный мир удовлетворять свои потребности. Человек попадает в ловушку, обманутый собственной деятельностью, и ненамеренно укрепляет структуру политического угнетения. Реализация человека требует творческого выражения индивида в своей работе, свободного опредмечивания человеческих способностей и потребностей в природном мире. Там, где творческий труд присущ человеческой жизни вообще, а не только жизни немногочисленного слоя привилегированных, он создает мир, полный смысла и красоты. Однако в условиях капитализма труд является отчужденным и сводится к борьбе за существование. Это обедняет не только труд человека, но и весь его опыт, а также огрубляет его чувства.

Примечание переводчика. Это эссе впервые появилось под названием «Новые источники к основанию исторического материализма» в журнале «Die Gesellschaft» (Берлин) в 1932 г. как разбор недавно опубликованных «Экономическо-философских рукописей 1844 г.» Маркса.

* * *

Публикация «Экономическо-философских рукописей»¹, написанных Марксом в 1844 г., — важнейшее событие в истории марксистских штудий. Эти рукописи должны способствовать развертыванию дискуссии относительно истока и первоначального смысла исторического материализма и всей теории «научного социализма» на новых основаниях. Они также делают возможным более плодот-

¹ Volume 3 of the first section of the Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). «Рукописи» появились одновременно под заглавием «*Nationalökonomie und Philosophie*» в Kröner's Pocket Editions, Volume 91 (Marx K. Der Historische Materialismus. Die Frühschriften I), pp. 283ff. Это издание не включает в себя раздел, опубликованный как *Первая рукопись* в MEGA, который важен для понимания целого.

ворное возвращение к вопросу о связи между Марксом и Гегелем.

Фрагментарный характер «Рукописей» (важные разделы, по-видимому, утрачены, и анализ часто прерывается в решающий момент; отсутствует общий план для публикации) не только делает необходимой детальную интерпретацию, которая помогла бы соотнести отдельные рассуждения с общим контекстом, но и требует от читателя исключительно высокого уровня технических знаний. Ибо, насколько я понимаю, мы имеем дело с философской критикой политической экономии и ее философскими основаниями как теорией революции.

Эти предварительные замечания о трудностях необходимы для того, чтобы предотвратить опасность *слишком легковесного отношения* к этим рукописям и поспешного вписывания их в схему и рассовывания их по разделам Марксового учения. Эту опасность увеличивает то обстоятельство, что все известные категории поздней критики политической экономии уже встречаются в этой работе. Однако в «Экономическо-философских рукописях» первоначальное значение этих основополагающих категорий яснее, чем когда-либо прежде, и становится очевидной необходимость пересмотра нынешнего истолкования более поздней и более сложной критики в свете ее истоков. Возможно, этого предварительного разбора «Рукописей» будет достаточно для того, чтобы показать неадекватность известного положения о том, что Маркс отказался от философского обоснования своей теории ради обоснования экономического.

Мы имеем дело с *философской* критикой политической экономии, поскольку основополагающие категории теории Маркса здесь рождаются в жарком столкновении с философией Гегеля (например, труд, опредмечивание, отчуждение, упразднение, бедность). Это не означает, что гегелевский «метод», будучи трансформированным, помещен в

новый контекст и возвращен к жизни. Скорее Маркс возвращается к проблеме истока гегелевской философии (которая первоначально определила его метод), самостоятельно схватывает ее действительное содержание и продумывает его заново на новой ступени. Огромное значение этих новонайденных рукописей заключается также в том факте, что они содержат первое документальное свидетельство того, что Маркс конкретно занимался гегелевской «Феноменологией духа», которую он называет «истинным истоком и тайной гегелевской философии» (р. 173).

Коль скоро фундамент Марксовой теории был заложен разбором основополагающих проблем философии Гегеля, уже не приходится говорить о том, что этот фундамент просто претерпел трансформацию, поскольку философское обоснование уступило место экономическому, и что в этой (экономической) форме философия была преодолена, и с ней было раз и навсегда «покончено». Скорее, на *всех* стадиях этот фундамент включает в себя философский момент. Этому не мешает тот факт, что цель и смысл теории не замкнуты сферой философии, а относятся к революционной практике — свержению капиталистической системы посредством экономической и политической борьбы пролетариата. Следует понимать, что экономика и политика послужили экономическо-политическим *базисом* теории революции в силу определенной философской интерпретации человеческого существования и его исторической реализации. Возможно, полная интерпретация «Экономическо-философских рукописей» позволит внести наконец ясность в чрезвычайно сложное отношение между философской и экономической теорией, а также между этой теорией и революционной практикой, которое для его прояснения нуждается в анализе всей ситуации развития исторического материализма. Исходным пунктом здесь может послужить грубая формула, согласно которой революционная критика политической экономии сама опирается на фило-

софский фундамент, равно как и, наоборот, содержание этой философии уже связано с революционной практикой. Теория как таковая уже есть практическая теория; практика не только следует за теорией, но предшествует ей. Переходить к практике не значит вступать на совершенно чуждую теории почву.

После этих вводных замечаний мы можем перейти к описанию общего содержания «Рукописей». Сам Маркс определяет их цель как *критику политической экономии* — «положительную» критику, т.е. такую, которая, раскрывая ошибки политической экономии и ее неадекватность своему предмету, при этом дает ей фундамент, позволяющий соответствовать своей задаче. Положительная критика политической экономии есть, таким образом, критическое *основание* политической экономии. В рамках этой критики идея политической экономии полностью преобразуется — она становится наукой об условиях, необходимых для коммунистической революции. Эта революция как таковая означает — независимо от экономического переворота — революцию во всей истории человека и его бытия: «Коммунизм... есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение» (р. 135).

Если политическая экономия может иметь столь важное значение, то ясно, что с критической точки зрения ее следует рассматривать с самого начала как нечто большее, нежели просто еще одну науку или специализированную область науки. Скорее, в ней следует видеть научное выражение проблематики, которая охватывает бытие человека в целом. Поэтому мы должны начать с более внимательного рассмотрения того, *какого рода* политическая экономия тут становится объектом критики.

Политическая экономия подвергается критике как научное оправдание или сокрытие тотального «отчуждения» и «девальвации» человеческой действительности в капиталистическом обществе — как наука, которая рассматривает человека как «нечто несущественное» (р. 130), чье существование детерминировано «отделением друг от друга труда, капитала и земли», бесчеловечным разделением труда, конкуренцией и частной собственностью (р. 106). Такого рода политическая экономия научно освящает искажение социально-исторического мира человека и превращение его в отчужденный мир денег и товаров; мир, который противостоит человеку как враждебная сила и в которой большая часть человечества становится ничем иным как «абстрактными» рабочими (оторванными от действительности человеческого существования), отделенными от предмета своего труда и вынужденными продавать себя в качестве товара.

В результате этого «отчуждения» рабочего и труда как реализации всех «сущностных сил» человека означает утрату их действительности; объективный мир перестает быть «истинно человеческой собственностью», присваиваемой посредством «свободной деятельности» как сфера свободного самоутверждения человеческой природы в целом. Теперь это мир находящихся в частной собственности предметов, которыми можно владеть, использовать и обменивать их, и человек вынужден подчиняться якобы неизменным законам этого мира. Словом, это мир всеобщего «господства мертвой материи над людьми» (р. 102).

Эта ситуация часто описывалась терминами «отчуждение» и «овеществление», которые являются важными понятиями в марксистской теории. Однако важно уяснить, каким образом и под каким углом Маркс здесь рассматривает ее в качестве исходного пункта своей теории.

В начале этой положительной критики политической экономии, когда Маркс обращается к вопросу отчуждения,

он констатирует: «Мы исходим из экономического факта *настоящего*» (р. 107). Но является ли отчуждение «экономическим фактом», как, например, земельная рента или цена товара в плане зависимости от спроса и предложения или любого другого «закона» процесса производства, потребления и обращения?

Буржуазная политическая экономия, подвергнутая критике, не рассматривает отчуждение как факт (обстоятельства, подразумеваемые этим понятием, обозначаются в буржуазной теории различными терминами). Для социалистической политической экономии этот факт оказывается «существующим» лишь постольку, поскольку теория получает фундамент, разработанный Марксом в контексте обсуждаемых исследований. Поэтому следует поставить вопрос о том, какого рода этот факт (коль скоро он существенно отличается от всех других фактов, рассматриваемых политической экономией), а также на каком основании он становится заметным и может быть описан как таковой.

Описание обстоятельств отчуждения, похоже, сначала опирается на почву традиционной политической экономии и ее теорем. Существенно, что Маркс, начиная свое исследование, вводит деление, руководствуясь тремя традиционными понятиями политической экономии: «Заработная плата», «Прибыль на капитал», «Земельная рента». Однако еще важнее — поскольку это указывает в совершенно ином направлении — тот факт, что это трехчастное деление вскоре рушится и отвергается: «Начиная со страницы ххii и до конца рукописи Маркс писал поверх трех колонок, игнорируя заглавия. Текст на этих шести страницах (ххii—ххvii) подается в настоящем издании под заглавием «Отчужденный труд»» (примечание издателя, р. 6).

Разработка понятия труда, таким образом, раздвигает традиционные рамки рассмотрения проблемы; ход мысли, руководствующийся этим понятием, обнаруживает новый «факт», который далее становится основанием для науки

коммунистической революции. Поэтому и наша интерпретация исходит из Марксова понятия труда.

Когда Маркс описывает способ труда и форму существования рабочего в капиталистическом обществе — полное отделение от средств производства и от продукта своего труда, который становится товаром; уровень зарплаты, едва соответствующий минимуму для простого физического выживания; разрыв труда рабочего («принудительного труда» на службе у капиталиста) с его «человеческой действительностью» — все эти черты как таковые обозначают простые экономические факты. Это впечатление, похоже, подтверждается тем, что Маркс в ходе «анализа от понятия отчужденного труда» приходит к понятию «частной собственности» (р. 117), т.е. к базовому понятию традиционной политической экономии.

Но если внимательнее присмотреться к описанию отчужденного труда, то мы натолкнемся на примечательное открытие: описываемое здесь — не просто экономический вопрос. Речь идет об отчуждении человека, обесценивании жизни, извращении и утрате человеческой действительности. Маркс определяет это следующим образом: «понятия отчужденного труда, т.е. отчужденного человека, отчужденной жизни» (там же). Таким образом, речь идет о человеке как человеке (а не просто как о рабочем, экономическом субъекте и т.п.) и о процессе не только экономической истории, но и истории человека и его действительности. В том же самом смысле он пишет о частной собственности: «Подобно тому как *частная собственность* является лишь чувственным выражением того, что человек становится в одно и то же время *предметным* для себя и вместе с тем чужим для самого себя и бесчеловечным предметом... точно так же и положительное упразднение частной собственности [есть] чувственное присвоение человеком и для человека человеческой сущности и человеческой жизни» (р. 138ff).

Маркс так часто говорит здесь о «человеческих сущностных силах» и о «всеобщем бытии человека» или, например, о том, что «сложившееся предметное бытие промышленности является раскрытой книгой человеческих сущностных сил», или хочет понять их «связь со всеобщим бытием человека» (р. 142), и вообще использует *философский* подход в описании труда и частной собственности вовсе не потому, что он ограничен определенным видом философской терминологии. Скорее, его интерпретация ясно показывает, что вся критика и фундамент политической экономии отчетливо опираются на философскую основу и вырастают из философского спора; что используемые философские понятия не следует рассматривать как остатки, от которых в дальнейшем следует отказаться. Благодаря идее сущности человека и ее реализации, разработанной Марксом в споре с Гегелем, простой экономический факт предстает как искажение человеческой сущности и утрата человеческой действительности. Именно и *только на этой основе* экономический факт может стать действительным основанием революции, которая должна реально преобразить сущность человека и его мир.

Итак, нашей целью в данном случае будет показать, что с самого начала основополагающие понятия критики — отчужденный труд и частная собственность — берутся и критикуются не просто как экономические понятия, но как понятия, указывающие на важнейший процесс в человеческой истории; следовательно, «положительное упразднение» частной собственности посредством подлинного присвоения человеческой действительности должно революционизировать всю историю человечества. По этой самой причине буржуазная политическая экономия должна быть полностью преобразована в ходе этой критики — сама она неспособна разглядеть человека, который является ее действительным предметом. Она отбрасывает сущность человека и его историю и поэтому в глубинном смысле являет-

ся не «наукой о человеке», а наукой о внечеловеческом и о бесчеловечном мире вещей и товаров. «Грубый и непродуманный коммунизм» (р. 133) подвергается острой критике по той же самой причине — он также не отвечает действительной человеческой сущности, но имеет дело с миром вещей и предметов, а потому сам не преодолевает состояния «отчуждения». Этот тип коммунизма лишь замещает индивидуальную частную собственность «всеобщей частной собственностью» (р. 132); «он стремится уничтожить все то, чем на началах частной собственности не могут обладать все; он хочет насильственно абстрагироваться от таланта и т.д. Непосредственное физическое обладание представляется ему единственной целью жизни и существования; категория рабочего не отменяется, а распространяется на всех людей» (р. 133ff).

Возражения по поводу абсолютного экономизма марксистской теории, которые бездумно выдвигались время от времени до сегодняшнего дня, были приведены уже самим Марксом в данном тексте в связи с критикой грубого коммунизма — последний является для Маркса простым «отрицанием» капитализма и как таковой существует на том же самом уровне, что и капитализм, но именно о необходимости упразднения этого уровня и говорит Маркс.

Прежде чем перейти к непосредственной интерпретации, следует предупредить еще одно возможное недоразумение. Если Марксова критика политической экономии и его обоснование революционной теории здесь рассматриваются как *философия*, это не означает, что тем самым будут затронуты «только теоретические» философские вопросы, которые минимально касаются конкретной исторической ситуации (пролетариата при капитализме) и практики. Исходный пункт, основание и цель этого исследования — именно конкретная историческая ситуация и практика, которая ее революционизирует. Подход с точки зрения истории сущности человека лишь усиливает практическую при-

роду критики в отношении ситуации и практики — тот факт, что капиталистическое общество ставит под сомнение не только экономические факты и предметы, но и все «существование» человека и «человеческой действительности», для Маркса является решающим оправданием пролетарской революции как *тотальной* и *радикальной*, безусловно исключающей всякий частичный переворот или «эволюцию». Это оправдание заключается именно как раз в понятии отчуждения. Все попытки отбросить философское содержание Марксовой теории обнаруживают полную неспособность увидеть ее исторические истоки — они исходят из принципиального отделения философии от экономики и революционной практики, которое является продуктом овеществления, против которого боролся Маркс и которое он преодолел начальными шагами своей критики.

I

В капиталистическом обществе труд не только производит товары (т.е. блага, которые могут свободно продаваться на рынке), но также производит «самого себя и рабочего как товар», причем рабочий «становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает» (р. 107ff). Рабочий не только лишается продукта собственного труда и создает отчужденные вещи для отчужденных людей; он не только принижен духовно и физически «до роли машины» в силу все большего разделения и механизации труда, вследствие чего человек превращается «в абстрактную деятельность и желудок» (р. 68), — но он даже вынужден «продавать самого себя и свое человеческое достоинство» (р. 70), т.е. он сам вынужден стать товаром ради обеспечения своего физического существования. Поэтому, вместо того чтобы быть выражением человека как целого, труд выступает как его отчуждение; вместо того чтобы быть полной и

свободной реализацией человека, он становится «потерей реальности». «Осуществление труда выступает как выключение из действительности до такой степени, что рабочий выключается из действительности вплоть до голодной смерти» (р. 108).

Следует отметить, что даже в этом описании «экономического факта» отчужденного труда простое экономическое описание постоянно прерывается — экономические «условия» труда связываются с «существованием» рабочего человека (р. 67); вне сферы экономических отношений отчуждение труда затрагивает сущность и действительность человека как «человека», и только по этой причине утрата предмета труда приобретает такое важное значение. Маркс недвусмысленно дает это понять, когда констатирует, что «факт», им описанный, является «выражением» более общего положения дел: «Этот факт выражает лишь следующее: предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, независимая от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть опредмеченный труд» (р. 108), — а также когда говорит: «Все эти следствия [капиталистической экономической системы] уже заключены в том определении, что рабочий относится к продукту своего труда как к чуждому предмету» (там же). Экономический факт отчуждения и овеществления¹, таким образом, укоренен в определенном отношении человека (рабочего) к предмету (своего труда). «Отчужденный труд» теперь должен быть понят в плане этого отношения человека к предмету, а не просто как чисто экономическое условие. «Отчуждение рабочего в его продукте

¹ «Овеществление» означает общие условия «человеческой действительности», которые обусловлены утратой предмета труда и отчуждением рабочего, которое получило свое «классическое» выражение в капиталистическом мире денег и товаров. Таким образом, есть принципиальное различие между овеществлением и опредмечиванием. Овеществление — это специфическая («отчужденная», «неистинная») форма опредмечивания.

имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает внешнее существование, но еще и то значение, что его труд существует вне его, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой; что жизнь, сообщенная им предмету, выступает против него как враждебная и чуждая» (р. 108ff). Далее указывается, что экономический факт «частной собственности» также *коренится* в ситуации отчужденного труда, понятого как деятельность человека: «частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе» (р. 117).

Кажется, что здесь имеет место идеалистическое искажение действительных фактов — экономический факт мыслится как укорененный в общем понятии и в отношении человека к предмету. «Таким образом, к частной собственности мы приходим посредством анализа понятия отчужденного труда, т.е. отчужденного человека, отчужденной жизни» (там же), — это ведь пишет Маркс, а не Гегель! Кажущееся искажение выражает одно из важнейших открытий Марксовой теории — прорыв от экономического факта к человеческим факторам, от факта (*Tat-sache*) к акту (*Tat-handlung*), и понимание сложившихся «ситуаций» и их законов (которые в своей овеществленной форме неподвластны человеку) *в движении, в ходе их исторического развития* (из которого они выпали и установились) (р. 118ff). Здесь мы вынуждены отказаться от рассмотрения революционного значения этого метода и продолжим ход мысли, намеченный в начале.

Если понятие отчужденного труда включает отношение человека к предмету (и, как мы дальше увидим, к самому себе), то понятие труда как такового должно также охватывать человеческую деятельность (а не экономические условия). И если отчуждение труда означает полную невозмож-

ность реализации и отчуждение человеческой сущности, то труд сам по себе должен быть понят как действительное выражение и реализация человеческой сущности. Но это опять-таки означает, что понятие труда используется как *философская* категория. Несмотря на намеченный выше ход рассуждения, мы бы не хотели использовать слишком часто некстати употребляемый термин «онтология» в отношении теории Маркса, коль скоро сам Маркс отчетливо этого не делает: итак, он говорит, что только «через посредство частной собственности *онтологическая* сущность человеческой страсти осуществляется как во всей своей целостности, так и в своей человечности»¹, — и он полагает, что «ощущения человека, его страсти и т.д. суть не только антропологические определения в [узком] смысле, но и подлинно онтологические утверждения сущности (природы)» (р. 165)².

Марксовы положительные определения труда почти все являются отрицательными определениями *отчужденного* труда, и все-таки онтологическая природа этого понятия отчетливо в них выражена. Приведем три наиболее важные формулировки: «Труд есть для-себя-становление человека в рамках отчуждения, или в качестве отчужденного человека» (р. 177), это «акт самопорождения и самоопредмечивания» (р. 188), «жизнедеятельность, сама производственная жизнь» (р. 113). Все эти три формулировки, даже если бы они и не находились в контексте Марксового исследования Гегеля, тем не менее указывали бы на гегелевское онтологическое понятие труда³. Основополагающее по-

¹ Курсив мой. — Г.М.

² См. у Фейербаха: «Человеческие чувства, таким образом, не имеют эмпирического, антропологического значения в смысле старой трансцендентальной философии; они имеют онтологическое, метафизическое значение» (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 33 // *Sämtliche Werke* 11, 1846, S. 324).

³ См., например: Бытие-для-себя «приходит к себе через труд». В труде сознание рабочего «как форма формируемой вещи становится предметом для самого себя» (*Phenomenology of Mind* / trans. J.B. Baillie. London, 1966, pp. 238—240).

нятие критики Маркса, понятие отчужденного труда, в действительности возникает из его анализа гегелевской категории опредмечивания — категории, впервые развернутой в «Феноменологии духа» в связи с понятием труда¹. «Экономическо-философские рукописи» — прямое свидетельство того, что Марксова теория вырастает из философской проблематики Гегеля.

Из этих определений труда вытекает следующее: труд есть «акт самопорождения» человека, т.е. деятельность, посредством которой человек действительно становится тем, что он есть по своей природе как человек, и притом таким образом, что это становление и бытие суть для *него*. Тем самым он может осознавать себя и «относиться» к себе как к тому, что он есть («для-себя-становление» человека). Труд есть сознательная деятельность — в своем труде человек соотносится с собой и с предметом своего труда. Это не значит, что он и его труд — одно и то же. Между ними возможен конфликт и противостояние (в силу этого, как мы увидим, человеческий труд принципиально отличается как «всеобщее» и «свободное» продуцирование от «непосредственного» продуцирования, например, животного, стоящего гнездо). Тот факт, что человек в своем труде есть «для себя» в предметной форме, тесно связан с вторым моментом — человек «предметное» или, точнее, «опредмечивающее» существо. Человек может реализовать свою сущность, только если он реализует ее как нечто *предметное*, используя свои «сущностные силы» в процессе создания «внешнего», «материального» предметного мира. Именно в его труде в этом мире (в самом широком смысле) он приходит к действительности. «Практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы есть самоутверждение человека как сознательного — родового суще-

¹ В этой связи я отсылаю читателя к своей интерпретации понятия труда у Гегеля в моей книге «Онтология Гегеля и основание теории историчности».

ства...» (р. 113). В этой деятельности человек проявляет себя как человеческое существо, отличное от животного, растения или неорганической материи (позже мы рассмотрим центральное понятие опредмечивания). Понятый таким образом труд предстает как специфически человеческое «утверждение бытия», в котором реализуется и утверждается человеческое существование.

Итак, даже предварительная и самая общая характеристика Марковского понятия труда выводит далеко за пределы экономической сферы в измерение, в котором предметом исследования становится человеческое существование во всей его полноте. Поэтому прежде чем двинуться дальше в нашей интерпретации, следует описать это измерение. Мы должны сначала ответить на вопрос, как и исходя из чего Маркс определяет существование и сущность человека. Ответ на этот вопрос является предпосылкой для понимания того, каков действительный смысл понятия отчужденного труда и на какой фундамент опирается революционная теория.

II

В двух местах «Экономическо-философских рукописей» Маркс дает прямое определение человека, охватывающее всю полноту человеческого существования (рр. 112—114, 179—183). Несмотря на свою краткость, эти определения ясно указывают на действительную основу Марксовой критики. Маркс неоднократно (рр. 135, 137, 181) описывает «положительный коммунизм», который несет упразднение отчуждения и овеществления как «гуманизм» — терминологический намек, указание на то, что для него основой является определенный способ реализации человеческой сущности. Ближайшим источником этого понятия гуманизма, на основе которого формулируется положительное

определение человеческой сущности, является творчеством Фейербаха — не далее как в предисловии мы читаем, что «положительная критика вообще, а следовательно и немецкая положительная критика политической экономии, своим подлинным обоснованием обязана открытиям Фейербаха» (р. 236), и «только от Фейербаха ведет свое начало положительная гуманистическая и натуралистическая критика» (р. 64). Позже он указывает, что «высшее достижение» Фейербаха заключается в «основании истинного материализма и реальной науки» (р. 172). Однако мы в нашей интерпретации будем двигаться не через историю философии, прослеживая развитие «гуманизма» от Гегеля через Фейербаха к Марксу, а попытаемся раскрыть эту проблему исходя из текста самого Маркса.

«Человек есть существо родовое не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род — как свой собственный, так и прочих вещей; но и в том смысле — и это есть лишь другое выражение того же самого, — что он относится к самому себе как к наличному живому роду, относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому *свободному*» (р. 112). Определение человека как «родового существа» нанесло немалый ущерб учению Маркса; ценность цитируемого места тем больше, что оно обнажает действительные истоки Марксова понятия «рода». Человек есть «родовое существо», т.е. существо, для которого «род» (свой собственный и род всего существующего) является предметом. Род существа таков, каково это существо согласно его «виду» и «происхождению»; это «принцип» его бытия, который проявляется во всех специфических его чертах, — его общая сущность. Коль скоро человек может сделать своим предметом вид всякого существа, общая сущность всякого существа может стать для него предметной — он может владеть всяким существом таким, каково оно по своей сущности. Именно по этой причине (и это выражено во второй части процитиро-

ванного предложения) он может *относиться* свободно к любому существу — он не ограничен специфическим состоянием существа и своим непосредственным отношением к нему, но может относиться к любому существу в соответствии с его сущностью независимо от его непосредственного, конкретного, действительного состояния; он может познавать *возможности*, присущие любому существу; он может использовать, изменять, формировать, развивать («производить») любое существо согласно его внутренним «меркам» (р. 114). Труд как специфически человеческая «жизнедеятельность» укоренен в природе человека как «родового существа». Он предполагает способность человека познавать «общие» аспекты предметов и содержащиеся в них возможности. Специфически человеческая *свобода* укоренена в человеческой способности относиться к своему собственному роду как к предмету — самоосуществление и «самопорождение» человека. Отношение человека как родового существа к своим предметам, следовательно, более непосредственно определяется понятием свободного труда (свободного производства).

Человек как родовое существо является «универсальным» существом — *любое* существо может быть для него предметом в соответствии с его «видовым характером». Его существование является универсальным отношением к предметности. Он должен включить эти «теоретические» предметные вещи в свою практику, сделать их предметом своей «жизнедеятельности» и работать над ними. Вся «природа» есть среда и средство его человеческой жизни, его предпосылка, которую человек должен ввести в свою практику. Человек не может просто принять предметный мир или примириться с ним; он должен его освоить, должен трансформировать предметы этого мира в органы своей жизни, которая достигает своего осуществления в них и посредством их. «Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю

природу превращает в его неорганическое тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть неорганическое тело человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело» (р. 112).

Положение о природе как о средстве для человека означает гораздо больше, чем просто то, что человек зависит в своем физическом существовании от предметной, органической и неорганической природы жизненного средства, или что под давлением своих «потребностей» он «производит» (присваивает, преобразует, перерабатывает и т.д.) предметный мир для получения пищи, одежды, жилья и т.п. Маркс здесь прямо говорит о «духовной неорганической природе», «духовной пище» и «физической и духовной жизни человека» (р. 112). Вот почему универсальность человека — как его отличие от сущностно ограниченной природы животных — есть *свобода*, ибо «животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается», тогда как «человек производит, даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее» (р. 113). Животное, таким образом, «производит односторонне, тогда как человек производит универсально» (там же). Человек относится к предметам не просто как к среде своей непосредственной жизнедеятельности и объектам своих непосредственных потребностей. Он может «противостоять» любому предмету и истощить его или реализовать его внутренние возможности в своем труде. Он может производить «по законам красоты», а не только в соответствии с законами своих собственных потребностей. В силу своей свободы человек воспроизводит «всю природу» и посредством ее преобразования развивает ее вместе со своей собственной жизнью даже тогда, когда это производство не служит удовлетворению его непосредственных потребностей. Таким образом,

история человеческой жизни есть одновременно по своей сущности история предметного мира человека и «всей природы» («природы» в широком смысле, как это понимали Маркс и Гегель)¹. Человек не заключен *внутри* природы; природа не есть *внешний* мир, в который он должен сначала выйти из своего внутреннего. Человек есть природа. Природа — его «выражение», «его произведение и его действительность» (р. 114). Где бы мы ни сталкивались с природой в истории человека, это — «человеческая природа», ибо человек со своей стороны есть всегда также «человеческая природа». Таким образом, предварительно уже ясно, что последовательный «гуманизм» есть непосредственно «натурализм» (pp. 135, 181).

На основе сформулированного единства между человеком и природой Маркс приходит к принципиальному определению *опредмечивания*, с помощью которого уже более конкретно определяются как универсальные и свободные специфически человеческое отношение к предметности и человеческий способ производства. Определмечивание — определение человека как «предметного существа» — не просто дополнение к определению единства человека и природы, а более точно определенное и глубокое основание этого единства. (Опредмечивание как таковое принадлежит — как и его причастность природе — к сущности человека, и поэтому не может быть «преодолено»; согласно революционной теории преодолеть можно лишь конкретную форму определмечивания — овеществление, «отчуждение».)

Как природное существо, человек есть существо «предметное», или, как говорит Маркс, «наделенное и одаренное предметными, т.е. материальными, сущностными силами» (р. 180), существо, которое относится к действительным предметам, «действует предметно» и «может проявить свою жизнь только в действительных, чувственных предметах»

¹ См.: *Phenomenology of Mind*, р. 220; понятие «неорганической природы».

(р. 181ff). Поскольку его сила, таким образом, состоит в проживании (т.е. посредством внешних предметов) всего, чем он является, его «самоосуществление» в то же время означает «полагание некоторого действительного, но выступающего в форме внешности и, значит, не принадлежащего к его сущности и господствующего над ним предметного мира» (р. 180). Предметный мир как необходимая предметность человека, посредством присвоения изменения которой его человеческая сущность впервые «производится» и «подтверждается», — часть самого человека. Он — действительная предметность только для осуществляющего себя человека, он — «самоопредмечивание» человека, или человеческое опредмечивание. Однако этот самый объективный мир, поскольку он является действительной предметностью, может быть предпосылкой бытия, которое не принадлежит к бытию человека, находится вне его власти, «господствует» над ним. Этот конфликт внутри человеческой сущности — которая сама предметна — лежит в основе того факта, что опредмечивание может перейти в овеществление, а овнешнение — в отчуждение. Отсюда для человека возникает возможность полной «потери» предмета как части своей сущности, так что предмет становится независимым и господствующим. И эта возможность становится действительностью в мире отчужденного труда и частной собственности.

Далее Маркс пытается встроить опредмечивание и конфликт внутри него еще глубже в определение человека. «Предметное существо... не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении. Оно только *потому* творит или полагает предметы, что само оно полагается предметами и что оно с самого начала есть природа» (р. 180). Однако то, что человек сам полагается предметами, есть фундаментальный фактор, определяющий «чувственность» (обладание чувствами, на которые воздействуют предметы), и это дает

Марксу возможность отождествить предметное существо с чувственным существом, а способность иметь предметы вне себя с чувственной способностью: «Быть чувственным, т.е. быть действительным, это значит быть предметом чувства, быть чувственным предметом, т.е. иметь вне себя чувственные предметы, предметы своей чувственности», — и другое определение: «Быть предметным, природным, чувственным — это все равно, что иметь вне себя предмет, природу, чувство или быть самому предметом, природой, чувством для какого-нибудь третьего существа» (р. 181). (Вторая формулировка, отождествляющая предметность с чувственностью, будет рассмотрена ниже.) Таким образом, «чувственность» становится основополагающим философским понятием для Маркса: «Чувственность (см. Фейербаха) должна быть основой всей науки» (р. 143).

Из вышеприведенной дедукции ясно, что «чувственность» здесь является онтологическим понятием в определении человеческой сущности и что она лежит в основе всякого материализма и сенсуализма. Понятие чувственности, сформулированное Марксом, приходит к нему — через Фейербаха и Гегеля — из кантовской «Критики чистого разума». Там чувственность определяется как восприятие человека, посредством которого единственно предметы *даны* нам. Предметы могут быть даны человеку лишь постольку, поскольку они «аффицируют» его чувства. Человеческая чувственность есть «аффицируемость»¹. Человеческое восприятие как чувственность рецептивно и пассивно. Она «получает» то, что дано, и зависит от этого, и нуждается в этой данности. В той мере, в какой человек характеризуется чувственностью, он «полагается» предметами, и это является для него предпосылкой познания. Как существо чувственное он есть пассивное и страдающее существо.

¹ Second impression, В. 33.

У Фейербаха, на которого Маркс прямо ссылается в приведенной цитате, понятие чувственности имеет значение, близкое к кантовскому. Фактически, когда Фейербах, оппонируя Гегелю, стремится положить рецептивность чувств в основание философии, он поначалу предстает почти как хранитель и защитник кантовского критицизма, направленного против «абсолютного идеализма». «Существование есть нечто, в чем участвую не только я, но также участвуют и другие, в частности, предметы»¹. «Только посредством *чувств* предмет дан нам действительно — не посредством мышления для себя»; «предмет дан не моему Я, а моему не-Я, ибо только там, где я пассивен, возможно восприятие деятельности, которая происходит вне меня, т.е. предметности» (р. 321 ff). Это воспринимающее, пассивное существо, потребности которого поставлены в зависимость от данности вещей, основной характеристикой которого является чувственность, определяемое Фейербахом как «пассивное начало», и становится высшей точкой его философии — хотя он движется в совершенно ином направлении, нежели Кант. Это определение человека как сугубо пассивного существа, «наделенного потребностями» — исходный рубеж для наступления Фейербаха на Гегеля и фундамент его идеи человека как свободного, творческого сознания: «только пассивное бытие является необходимым бытием. Существование без потребностей — избыточное существование... Существо, не знающее боли, лишено почвы... Непассивное существо — это существо без бытия. Существо, неподверженное страданиям, есть не что иное, как существо, не знающее чувственности и материи» (pp. 256—257).

Та же самая тенденция возвращения к чувственности теперь проявляется у Маркса — тенденция понимать человеческое бытие как определяемое потребностями и его за-

¹ Feuerbach, *Sämtliche Werke* II, S. 309.

висимостью от предустановленной предметности посредством чувственности в его собственном существе. Эта тенденция в свою очередь подчинена цели представить реальную, конкретную картину человека как предметного и природного существа, единого с миром, в противоположность гегелевскому абстрактному «бытию», свободному от предустановленной «природности», которое полагает и себя, и всякую предметность. Вслед за Фейербахом Маркс говорит: «в качестве природного, телесного, чувственного, предметного существа он [человек], подобно животным и растениям, является *пассивным*, обусловленным и ограниченным существом» (р. 181), — а также: «Быть чувственным значит быть пассивным. Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *пассивное* существо; а так как это существо ощущает свое страдание, то оно есть существо, обладающее страстью» (р. 182). Страсть человека, его реальная деятельность и спонтанность приписывается его пассивности и нуждаемости, поскольку она обусловлена стремлением, направленным на предсуществующие предметы вне его: «Страсть — это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека» (там же)¹. А также: «Богатый человек — это в то же время человек, *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда*» (р. 144).

Теперь становится понятно, почему Маркс подчеркивает, что «ощущения человека, его страсти и т.д. суть... подлинно онтологические утверждения сущности [природы]» (р. 165). Страдание и нужда, которые проявляются в чувственности человека, — уже не вопрос чистого познания, а (поскольку они выражаются в отчужденном труде) вопрос чисто экономический. Страдание и нужда здесь описывают уже не индивидуальные проявления человеческого пове-

¹ Онтологическое понятие страсти встречается также у Фейербаха (*Werke* II, S. 323).

дения, а суть черты его *существования* в целом. Они суть онтологические категории (поэтому мы вернемся к ним в связи с многими другими темами в этих «Рукописях»).

Такая развернутая интерпретация понятия чувственности была необходима для того, чтобы еще раз указать его подлинный смысл как основы материализма в противовес его множественным ложным толкованиям. Разрабатывая это понятие, Маркс и Фейербах в действительности стремились разрешить одну из ключевых проблем «классической немецкой философии». Однако у Маркса это понятие чувственности (как опредмечивания) ведет к решительному повороту от классической немецкой философии к теории революции, ибо он включает в определение сущности человеческого бытия основополагающие черты практического и общественного существования. Как предметность чувственность человека есть в своей основе практическое опредмечивание, а как таковое оно, следовательно, является по своему существу общественным опредмечиванием.

III

Как мы помним из «Тезисов о Фейербахе», именно посредством понятия человеческой *практики* Маркс проводит разделительную линию между собой и Фейербахом. С другой стороны, с помощью этого понятия (точнее, с помощью понятия труда) он перебрасывает мостик назад через Фейербаха к Гегелю: «Величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечного результата... заключается, следовательно, в том, что Гегель... ухватывает сущность труда и понимает предметного человека — истинного, потому что действительного человека — как результат его собственного труда» (р. 177). Таким образом, все не так просто, как можно было ожидать; путь от Фейербаха к Марксу вовсе не предполагает бескомпромиссного отбрасывания Гегеля. Напротив,

Маркс в самом начале революционной теории снова возвращается к важнейшим достижениям Гегеля, но уже на другой основе.

Мы видели, что чувственность человека характеризуется тем, что он полагается предсуществующими предметами и, следовательно, он связан с данным, предметным миром, к которому он относится «универсально» и «свободно». Теперь следует более точно описать, каким образом он обладает этим миром и относится к нему.

У Фейербаха обладание миром и отношение человека к миру остается по преимуществу теоретическим, и это выражается в том факте, что способ отношения, которым проникнуто «обладание» действительностью, есть «восприятие»¹. У Маркса, если говорить коротко, труд замещает восприятие, хотя теоретическое отношение по-прежнему сохраняет важное значение, — они диалектически взаимопроникают друг в друга. Мы уже отмечали, что Маркс схватывает труд, помимо всей его экономической значимости, как человеческую «жизнедеятельность» и подлинное осуществление человека. Теперь необходимо представить понятие труда в его внутренней взаимосвязи с определением человека как «природного» и «чувственного» (предметного) существа. Мы увидим, как именно в труде становятся действительными не только страдание и нужда, но также универсальность и свобода человека.

«Человек является непосредственно природным существом. В качестве природного существа, притом живого природного существа, он, с одной стороны, наделен природными силами, жизненными силами, являясь *дейтельным* природным существом; эти силы существуют в нем в виде задатков и способностей, в виде влечений; а с другой стороны, в качестве природного, телесного, чувственного, предметного существа он, подобно животным и растениям,

¹ Werke II, S. 258, 337.

является страдающим, обусловленным и ограниченным существом, т.е. предметы его влечений существуют вне его, как не зависящие от него предметы; но эти предметы суть предметы его потребностей; это — необходимые, существенные для проявления и утверждения его сущностных сил предметы» (р. 181). Таким образом, предметы суть прежде всего предметы не восприятия, а нужды, и как таковые — предметы сил, способностей и влечений человека. Как уже было указано, «потребность» не следует понимать только в смысле физической нужды — человек нуждается во «всей полноте человеческих проявлений жизни» (р. 144). Для самоосуществления человек нуждается в том, чтобы выразить себя через предсуществующие предметы, которые ему противостоят. Его деятельность и самоутверждение заключаются в присвоении противостоящей ему «внешности» и воплощении себя во внешности. В своем труде человек преодолевает предметность предметов и превращает их в «средства жизни». Он запечатлевает в них форму своего бытия и превращает их в «свое произведение и свою действительность». Предметная частица законченной работы составляет действительность человека; человек *есть* постольку, поскольку он осуществляет себя в предмете своего труда. Вот почему Маркс может сказать, что в предмете своего труда человек видит себя в предметной форме, он становится «для себя» и воспринимает себя как предмет. «Предмет труда есть поэтому опредмечивание родовой жизни, человека — человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире» (р. 114).

Опредмечивание «родовой жизни»: ведь в труде человек действует не как изолированный индивид, и предметность труда не есть предметность изолированного индивида или просто множества индивидов — скорее, именно в труде осуществляется специфически человеческая *универсальность*.

Таким образом, мы можем уже выделить вторую основополагающую характеристику опредмечивания — это принципиально «общественная» деятельность, и опредмечивающий человек есть в своей основе «общественный» человек. Сфера предметов труда есть сфера жизнедеятельности — именно в предметах и посредством предметов труда люди обнаруживают себя *для других* в своей действительности. Первичные формы общения, сущностного отношения людей друг к другу, выражаются во владении, желаниях, потребностях, удовольствиях и т.д., связанных с предметным миром. Всякий труд есть труд с другими, для других и против других, так как в нем люди впервые вместе обнаруживают себя такими, какими они действительно являются¹. Поэтому каждый предмет, над которым человек работает индивидуально, «вместе с тем оказывается его собственным бытием для другого человека, бытием этого другого человека и бытием последнего для первого» (р. 136).

Но если предметный мир понимается, таким образом, в своей полноте как «общественный» мир, как предметная действительность человеческого общества и потому как человеческое опредмечивание, то тем самым он уже определяется как *историческая* действительность. Предметный мир, который в любой данной ситуации предшествует человеку, есть действительность прошлой человеческой жизни, которая, хотя и принадлежит прошлому, продолжает наличествовать в форме, которую она придала предметному миру. Новая форма предметного мира может, следовательно, стать действительной только на основе и посредством преодоления более ранней уже существующей формы. Действительный человек и его мир возникают прежде всего в этом движении, которое передает соответствующий

¹ См. определение в «Святом семействе»: «предметное бытие человека есть в то же самое время существование человека для других людей, его человеческое отношение к другим людям, общественное отношение человека к человеку».

аспект прошлого настоящему: «История есть истинная естественная история человека» (р. 182), «порождение человека человеческим трудом» (р. 145). Не только человек возникает в истории, но и природа, поскольку она не есть нечто внешнее и отдельное от человеческой сущности, а относится к трансцендируемой и присваиваемой предметности человека, — «всемирная история» есть «становление природы для человека» (там же).

Только теперь, когда полнота человеческой сущности как единства человека и природы обрела конкретность в практике общественно-исторического процесса опредмечивания, становится понятным определение человека как «универсального» и «свободного» родового существа. История человека есть одновременно процесс «природы в целом»; его история есть «производство и воспроизводство» природы в целом, сохранение того, что существует предметно, через преобразование его наличной формы. Таким образом, в его «универсальном» отношении¹ к природе в целом природа в конечном счете не есть ограничение человека или нечто чуждое, внешнее ему, чему он подчинен как нечто иное. Она — его выражение, утверждение, деятельность: «Внешнее... — *самопроявляющийся вовне мир чувств*, открывающийся для света, для человека, наделенного чувствами» (р. 192).

Теперь попытаемся коротко резюмировать приведенные здесь определения понятия человека как универсального и свободного существа. Человек «относится» к себе и всему существующему, он может преодолевать то, что ему дано и ему предшествует, присваивать его и таким образом давать ему свою собственную действительность и тем самым осу-

¹ Фейербах: «Человек есть не особенное существо, как животные, а универсальное существо, т.е. не ограниченное и несвободное, а неограниченное и свободное существо, ибо универсальность, отсутствие ограничений и свобода нераздельны. И эта свобода не существует, к примеру, в каком-то одно отношении... но относится ко всему его бытию» (*Werke*, II, S. 342).

ществлять себя во всем. Эта свобода не противоречит страданиям и нужде человека, о чем мы говорили в начале, но основывается на них, поскольку эта свобода возможна только как преодоление данного и уже существующего. «Жизнедеятельность» человека «не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино» (р. 113). Это «свободная деятельность», поскольку человек может «отличать» себя от непосредственной определенности своего бытия, «превращать ее в предмет» и преобразовывать ее. Он может превратить свое существование «средство» (там же), может сам сделать себя действительным, сам «производить» себя и свою «предметность». Именно в этом более глубоком смысле (а не только в биологическом) следует понимать мысль о том, что «человек производит человека» (рр. 136, 137) и что человеческая жизнь является «производственной» и «жизнью, порождающей жизнь» (р. 113).

Тем самым Марксово определение возвращается к исходной точке — к основополагающему понятию «труда». Теперь понятна правильность рассмотрения труда как онтологической категории. В той мере, в какой человек через создание, преобразование и присвоение предметного мира создает свою собственную действительность, и в той мере, в какой его «отношение к предмету» есть «проявление человеческой действительности» (р. 139), труд является действительным выражением человеческой свободы. Человек становится свободным в своем труде. Он свободно осуществляет себя в предмете своего труда: «по мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его собственных сущностных сил, все предметы становятся для него опредмечиванием самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предметом *становится он сам*» (р. 140).

IV

В предшествующих разделах мы попытались представить определение человека, которое лежит в основе «Экономическо-философских рукописей» и показать его как основу критики политической экономии. Несмотря на все заявления об обратном, кажется, что мы движемся в сфере философских исследований, забывая о том, что главная задача этих «Рукописей» — заложить фундамент теории революции и, следовательно, в конечном счете, революционной *практики*. Но достаточно сопоставить результат нашей интерпретации с ее исходным пунктом, чтобы увидеть, что мы пришли к точке, в которой философская критика как таковая непосредственно превращается в практическую революционную критику.

Эта критика и наша интерпретация исходили из факта отчуждения сущности человека, которое выражается в отчуждении труда и, следовательно, в ситуации человека в исторической фактичности капитализма. Этот факт предстает полным *извращением* и *сокрытием* того, что этой критикой было определено как сущность человека и человеческого труда. Труд не является «свободной деятельностью» или универсальным и свободным самоосуществлением человека, а его порабощением и утратой действительности. Рабочий не есть человек во всей полноте его жизненного самовыражения, а скорее не-человек, чисто физический субъект «абстрактной» деятельности. Предметы труда не суть выражения и утверждения человеческой действительности рабочего, а отчужденные вещи, принадлежащие другому человеку — «товары». В силу этого существование человека не становится при отчужденном труде «средством» его человеческого самоосуществления. Происходит обратное — человеческая личность становится средством его простого существования. Чисто физическое существование рабочего — цель, которой служит вся его жизнедеятель-

ность. «В результате получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному» (р. 111).

Мы видели, что Маркс описывает это отчуждение и утрату действительности как «выражение» полного извращения поведения человека как человека — в своем отношении к продукту своего труда «как к предмету чуждому и над ним властвующему», вместе с тем в отношении рабочего к своей собственной деятельности «как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему» (там же). Это овеществление касается не только рабочего (хотя его оно затрагивает, как никого другого); оно также затрагивает и не-рабочего — капиталиста. «Господство мертвой материи над людьми» обнаруживает себя для капиталиста в частной собственности и в его способе владения ею. В действительности, она владеет им, он — ее раб и находится на службе у собственности. Он владеет своей собственностью не как полем свободной деятельности и самореализации, а исключительно как капиталом: «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т.е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т.д., — одним словом, когда мы его потребляем, — хотя сама же частная собственность все эти виды непосредственного осуществления владения в свою очередь рассматривает лишь как средство к жизни, а та жизнь, для которой они служат средством, есть жизнь частной собственности — труд и капитализирование» (р. 139). (Мы еще вернемся к определению «истинного обладания»,

которое находится в основе этого описания «ложной собственности».)

Но если историческая фактичность обнаруживается, таким образом, в полном извращении всех условий, заданных в определении человеческой сущности, то не доказывает ли это, что данному определению недостает содержания и смысла и что это лишь идеалистическая абстракция, которая творит насилие над исторической действительностью? Мы помним жестокую насмешку, которой в «Немецкой идеологии», вышедшей лишь годом позже написания этих «Рукописей», Маркс сокрушил праздные дискуссии гегельянцев — таких, как Штирнер и «истинные социалисты» — относительно сущности *вообще*, человека *вообще* и т.д. Не включается ли сам Маркс этим определением человеческой сущности в эту праздную болтовню? Или, может быть, между написанием «Рукописей» и «Немецкой идеологии» в воззрениях Маркса произошли фундаментальные изменения?

Изменения, безусловно, есть, однако не в основополагающих вопросах. Стоит снова и снова подчеркнуть, что, закладывая фундамент революционной теории, Маркс воюет на *несколько фронтов*: с одной стороны, против псевдоидеализма гегельянской школы; с другой стороны, против овеществления в буржуазной политической экономии и, сверх того, против Фейербаха и псевдоматериализма. Смысл и цель его борьбы, таким образом, различны в зависимости от направления атаки и защиты. Здесь, когда он принципиально направляет свой удар против овеществления в политической экономии, которая превращает определенную историческую фактичность в неизменные «вечные» законы и так называемые «сущностные отношения», Маркс противопоставляет эту фактичность сущности человека. Однако при этом он выводит наружу ее истину, поскольку он берет ее в контексте действительной истории человека и показывает необходимость ее преодоления.

Эти изменения, следовательно, проистекают из смещения площадки конфликта. Но еще важнее следующий момент. Противопоставлять сущность (определения «человека») и фактичность (его данную конкретную историческую ситуацию) означает полностью упускать суть новой позиции Маркса, которую он занял с самого начала в своих исследованиях. Для Маркса сущность и фактичность, сущность истории и фактическая история не являются отдельными областями или уровнями, независимыми друг от друга: исторический опыт человека *включается в определение его сущности*. Теперь мы уже имеем дело не с абстрактной человеческой сущностью, которая остается равной себе на всех этапах конкретной истории, а с сущностью, которая может быть определена в *истории* и *только* в истории. (Поэтому когда Маркс говорит о «сущности человека», это имеет совершенно иной смысл — в противоположность Бруно Бауэру, Штирнеру и Фейербаху¹!) Тот факт, что несмотря на это или как раз благодаря этому, во всякой исторической практике важен прежде всего сам человек, является самоочевидным и не нуждается в упоминании для Маркса, которые формировался как мыслитель в самый оживленный период развития немецкой философии (подобно тому, как для эпигонов марксизма самоочевидностью стало противоположное). Даже в крайне жесткой борьбе Маркса с немецкой философией в период ее упадка живет философский посыл, не заметить которого можно лишь в силу полной наивности или желания полностью разрушить философию.

¹ В «Немецкой идеологии» говорится следующее по поводу критики в «Немецко-французском ежегоднике»: «Но так как это было облечено тогда еще в философскую фразеологию, то попадающиеся там по традиции философские выражения — как «человеческая сущность», «род» и т.п. — дали немецким теоретикам желанный повод к тому, чтобы неверно понять действительный ход мыслей и вообразить, будто и здесь опять все дело только в новой перелицовке их истасканных теоретических шуртовков» (Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. М., 1985, т. 2, с. 212).

Открытие исторического характера человеческой сущности не означает, что историю сущности человека можно отождествить с фактической историей. Мы уже слышали, что человек никогда не составляет непосредственно «одно со своей жизнедеятельностью»; скорее он нечто «отличное» от нее и «относится» к ней. Сущность и существование в нем *разделены*: его существование — «средство» реализации его сущности; или — в условиях отчуждения — его сущность становится средством его чисто физического существования (р. 113). Если сущность и существование, таким образом, отделены друг от друга и если действительная и свободная *задача* человеческой практики заключается в их соединении в фактической реализации, то подлинная задача, коль скоро фактичность пришла к полному *извращению* человеческой сущности, состоит в *радикальном упразднении* этой фактичности. Именно точное понимание сущности человека становится неперменным импульсом к подготовке радикальной революции. Фактическая ситуация капитализма характеризуется не только экономическим и политическим кризисом, но и катастрофой, затрагивающей человеческую сущность; поэтому любые сугубо экономические или политические *реформы* изначально обречены на неудачу. Только посредством *тотальной революции* можно преодолеть рамки актуальной ситуации. Только после того, как таким образом будет заложена основа, неуязвимая для чисто экономических или политических аргументов, возникает вопрос относительно *исторических условий и носителей* революции — вопрос о теории классовой борьбы и диктатуре пролетариата. Любая критика, которая фокусируется лишь на этой теории, оставляя без внимания ее действительный фундамент, упускает суть дела.

Теперь мы рассмотрим тот вклад, который «Рукописи» вносят в подготовку положительной теории революции и как они трактуют действительное преодоление овеществления, отчужденного труда и частной собственности. Мы

снова ограничимся базовым положением дел в области экономических и политических фактов. Как мы покажем, эта положительная теория революция невозможна без исследования *истоков* овеществления — исследования исторических условий появления частной собственности. Исходя из этого следует ответить на два главных вопроса: (1) Как Маркс описывает состояние после преодоления частной собственности, т.е. как должно обстоять дело с сущностью человека после тотальной революции? (2) Как Маркс трактует проблему происхождения частной собственности или появления и развития овеществления? Маркс эксплицитно ставит оба эти вопроса и предлагает свои ответы.

Тотальное отчуждение человека и утрата его действительности является следствием отчуждения труда. В ходе анализа [Маркса] частная собственность раскрывается как способ, которым отчуждение труда «выражено и представлено в реальной действительности» (р. 115) и как «реализация этого отчуждения» (р. 117) (позже мы вернемся к тесной связи между отчужденным трудом и частной собственностью). Для действительного преодоления отчуждения (а не только «абстрактного» или теоретического) необходимо преодоление действительной формы отчуждения (его реализации); поэтому «все революционное движение находит себе как эмпирическую, так и теоретическую основу в движении частной собственности, в экономике» (р. 136).

В силу этой связи с отчужденным трудом, частная собственность — уже нечто *большее*, чем специфическая экономическая категория. Маркс ясно выделяет этот дополнительный элемент в понятии частной собственности: «Эта материальная, непосредственно чувственная частная собственность является материальным, чувственным выражением *отчужденной человеческой жизни*. Ее движение — производство и потребление — есть чувственное проявление движения всего предшествующего производства, т.е. оно представляет собой осуществление или действительность

человека» (р. 136). Этим добавлением «осуществление... человека» Маркс подчеркивает тот факт, что «производство», в котором являет себя частная собственность, не есть экономическое производство, а процесс воспроизводства целостной человеческой жизни (как об шла речь выше). Еще точнее, — движение отчужденной человеческой жизни, которое выражается в частной собственности, описано в следующих словах: «Подобно тому, как частная собственность является лишь чувственным выражением того, что человек становится в одно и то же время предметным для себя и вместе с тем чужим для самого себя и бесчеловечным предметом, что его проявление жизни оказывается его отчуждением от жизни, его приобщение к действительности — выключением его из действительности, чужой для него действительностью, — точно так же и положительное упразднение частной собственности» есть нечто большее чем экономическое упразднение, а именно: положительное «присвоение» человеческой действительности (р. 138). Частная собственность есть действительное выражение того способа, каким отчужденный человек опредмечивает себя, «производит» себя и свой предметный мир и осуществляет себя в нем. Следовательно, частная собственность определяет осуществление всей формы человеческого *поведения*, а не только данного физического «*состояния*», внешнего по отношению к человеку¹, или «*сугубо предметного бытия*» (р. 128).

Но если отчужденная форма поведения, которая утратила действительность, реализована, таким образом, в част-

¹ Этот поворот от состояния вне человека к человеческому отношению опять-таки иллюстрирует новую проблематику Марксовой теории — Маркс проник сквозь завесу абстрактного овеществления к пониманию предметного мира как поля общественно-исторической практики. Маркс подчеркивает, что эта постановка вопроса уже присутствовала в традиционной политической экономии, когда Адам Смит признал труд «принципом» экономики, но его действительный смысл был снова затемнен, поскольку эта политическая экономия «формулировала лишь законы *отчужденного труда*» (р. 117, курсив мой. — Г.М.).

ной собственности, то сама частная собственность может лишь представлять отчужденную и недействительную форму истинного и сущностного человеческого поведения. Поэтому должны быть две действительные «формы» собственности — отчужденная и истинная форма: собственность, которая является лишь частной, и собственность «истинно человеческая» (р. 119)¹. Должна существовать форма «собственности», принадлежащая к сущности человека, и положительный коммунизм, который далек от упразднения всякой собственности, будет именно *восстановлением* этой истинно человеческой формы собственности.

Каким образом можно «Определить всеобщую сущность частной собственности как результата отчужденного труда, в ее отношении к *истинно человеческой и социальной собственности*» (р. 118)? Ответ на этот вопрос предполагает ясность в отношении смысла и цели положительного упразднения частной собственности. «Смысл частной собственности, если ее отделить от ее отчужденности, есть *наличие существенных предметов* для человека как в виде предметов наслаждения, так и в виде предметов деятельности» (р. 165).

Это наиболее общее положительное определение истинной собственности — наличие и доступность всех предметов, необходимых человеку для свободной реализации его сущности. Это наличие и доступность реализуются как *собственность* — что никоим образом не самоочевидно, а основывается на той мысли, что человек никогда непосредственно не имеет того, в чем нуждается, а действительно владеет предметами только посредством присвоения. Таким образом, цель труда — сделать его собственностью предметы, которые он переработал, и превратить их в мир,

¹ В «Немецкой идеологии» Маркс решительно направляет свою критику именно против понятия «истинно человеческой собственности» (в особенности в полемике с «истинными социалистами»); здесь, в рамках обоснования Марксом теории революции, это понятие, очевидно, имеет другое значение, чем у Штирнера и «истинных социалистов».

который способствует его свободной деятельности и реализации его возможностей. Сущность собственности состоит в «присвоении»; конкретный способ присвоения и реализации через присвоение составляет основу формы собственности, а не само владение как таковое. Теперь мы должны дать более точное определение этого нового понятия присвоения и собственности, которое лежит в основе Марксова анализа.

Мы уже видели, что частная собственность состоит в неистинном способе обладания предметами. В условиях частной собственности предмет есть «собственность», когда им можно «пользоваться»; это использование состоит либо в непосредственном потреблении, либо в его способности быть превращенным в капитал. «Жизнедеятельность» стоит на службе у собственности — вместо того чтобы собственность служила свободной жизнедеятельности; присваивается не «действительность» человека, а предметы как вещи (блага и товары), но даже и этот вид присвоения «односторонен»: он ограничен физическим поведением человека и предметами, которые могут непосредственно служить «использованию» или быть превращенными в капитал. В противоположность этому «истинно человеческая собственность» описывается как истинное присвоение: «чувственное присвоение человеком и для человека человеческой сущности и человеческой жизни, предметного человека и человеческих произведений, надо понимать не только в смысле *непосредственного*, одностороннего *пользования* вещью, не только в смысле *владения, обладания*. Человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек». Это всестороннее присвоение далее описывается более конкретно: «Каждое из человеческих отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность, любовь — словом, все органы его индивидуальности, равно как и те

органы, которые непосредственно по своей форме есть общественные органы, являются в своем предметном отношении, или в своем отношении к предмету, присвоением последнего» (pp. 138—139).

Независимо от всех экономических и юридических отношений, присвоение как фундамент собственности становится, таким образом, категорией, которая охватывает универсальное и свободное отношение человека к предметному миру — отношение к предмету, которое является «целостным». В нем «эмансипируются» *все* человеческие чувства. Целостный человек чувствует себя как дома в *целостном* предметном мире, который составляет «его произведение и его действительность». *Экономическое и юридическое* упразднение частной собственности — не *цель*, а только *начало* коммунистической революции. Это универсальное и свободное присвоение есть *труд*, ибо, как мы уже видели, специфически человеческое отношение к предмету включает созидание, полагание, формирование. Однако в этом случае труд перестает быть отчужденной и овеществленной деятельностью, а становится всесторонним самоосуществлением и самовыражением.

Бесчеловечность, проявляющаяся в овеществлении, таким образом, упраздняется в той точке, где она глубже всего укоренена и наиболее опасна — в понятии собственности. Человек больше не «утрачивает» себя в предметном мире, и его опредмечивание перестает быть овеществлением, если предметы выводятся из «одностороннего» обладания и остаются произведениями и действительностью того, кто их «произвел» или осуществил их и себя в них. Однако в них осуществляет себя не изолированный индивид или абстрактное множество индивидов, а *общественный* человек, человек как общественное существо. Возвращение человека к его истинной собственности есть возвращение к его общественной сущности; это освобождение общества.

V

«...Человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете» (р. 140). Таким образом, есть два условия для разрушения овеществления, как это было описано выше: предметные отношения должны стать человеческими — т.е. общественными — отношениями и должны быть признаны и сознательно поддерживаемы как таковые. Эти два условия сущностно взаимосвязаны между собой, поскольку предметные отношения могут стать человеческими и общественными только в том случае, если сам человек осознает их *такowymi*, т.е. и себя, и предмет. Мы снова приходим к важнейшей роли в Марксовой теории понимания человеческого «становления для себя». В какой мере познание и признание опредмечивания как общественного явления может стать действенным импульсом для упразднения овеществления вообще?

Мы знаем, что опредмечивание является по своей сущности общественной деятельностью и что именно в своих предметах и в своем труде над ними человек осознает себя как общественное существо. Постигание опредмечивания, которое порывает с овеществлением, есть постижение общества как субъекта опредмечивания. Ибо не существует такой вещи как «общество» в качестве субъекта помимо и вне индивида; Маркс отчетливо предостерегает против рассмотрения общества как независимой сущности, противостоящей индивиду: «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять «общество», как абстракцию, индивиду. Индивид есть *общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни — даже если оно и не

выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, — является проявлением и утверждением общественной жизни» (pp. 137—138).

Понимание опредмечивания, следовательно, означает понимание того, как и посредством чего человек и его объективный мир становятся тем, чем они есть — *общественными отношениями*. Это означает понимание общественно-исторической ситуации человека. Это понимание реализуется не просто в теоретическом познании или посредством произвольной, пассивной догадки, а посредством *практики*: преодоления существующего и превращения его в «средство» свободного самоосуществления.

Это также означает, что понимание, определяющее эту задачу, присуще не всякому — оно приходит к тем, кто реально *вовлечен в выполнение этой задачи* в силу своей общественно-исторической ситуации (мы не можем углубляться в рассмотрение вопроса о том, как пролетариат становится носителем этого понимания в ситуации, проанализированной Марксом, — этому вопросу уделено место в заключение Марксова «Введения в критику гегелевской философии права»). Речь идет не *задаче* человека вообще, но о конкретной исторической задаче в конкретной исторической ситуации. Поэтому необходимо, чтобы «уничтожение отчуждения исходило всегда из той формы отчуждения, которая является господствующей силой» (p. 154). Это уничтожение, поскольку оно зависит от сложившихся исторических условий, может быть успешным только в том случае, если познает и присваивает эти условия. Понимание опредмечивания как понимание исторической и общественной ситуации человека раскрывает для себя исторические условия этой ситуации и тем самым становится практической силой и конкретной формой, посредством которой оно может стать рычагом революции. Теперь становится также понятно, насколько важное место в по-

ложительной теории революции должны занимать вопросы понимания *происхождения* отчуждения и *происхождения* частной собственности.

Марксова трактовка вопроса истоков частной собственности выявляет новаторство «метода» его теории. Принципиальная позиция Маркса заключается в том, что, когда человек сознательно относится к своей истории, он не может попасть в ситуацию, созданную не им самим, и только он сам может освободить себя в любой ситуации. Это принципиальное положение находит свое выражение в понятии свободы, как оно отражено в «Рукописях». Фраза о том, что освобождение рабочего класса может быть только делом самого рабочего класса, отдается эхом во всех экономических объяснениях; однако она входит в противоречие с историческим материализмом, если последний фальсифицируется и превращается в вульгарный материализм. Если производственные отношения становятся «путами» и отчужденной силой, господствующей над рабочим, то это только потому, что на определенной ступени человек сам отчуждает себя от производственных отношений. Это также верно и в том случае, если рассматривать производственные отношения как детерминируемые прежде всего данными «природными» производительными силами (например, климатическими или географическими условиями, состоянием почвы, распределением сырья) и игнорировать тот факт, что все эти физические факты всегда существовали в форме исторически данных и составляли часть конкретных человеческих и общественных «форм общения». Ибо ситуация человека, который связан такими уже имеющимися производительными силами, становится исторической и общественной в силу того факта, что человек «реагирует» на то, что ему исторически дано, т.е. посредством способа его присвоения. На самом деле эти производственные отношения, которые овеществились и превратились в отчужденные, господствующие над человеком

силы, всегда являются опредмеченными общественными отношениями, и упразднение отчуждения, выраженного в этих производственных отношениях, может быть полным и действительным, только если экономическая революция понимается в свете этих человеческих отношений. Таким образом, вопрос о происхождении частной собственности становится вопросом о деятельности, посредством которой человек *отчуждает* от себя эту собственность: «Спрашивается теперь, как дошел человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?» И, понимая важнейшее значение этой новой формулировки вопроса, Маркс добавляет: «Для разрешения этой задачи многое нами уже получено, поскольку вопрос о происхождении частной собственности сведен нами к вопросу об отношении *отчужденного труда* к ходу развития человечества. Ведь когда говорят о частной собственности, то думают, что имеют дело с некоей вещью вне человека. А когда говорят о труде, то имеют дело непосредственно с самим человеком. Эта новая постановка вопроса уже включает в себя его разрешение» (pp. 118—119).

Ответа на этот вопрос в «Экономическо-философских рукописях» нет, он разработан позднее в Марксовой критике политической экономии. Однако в здесь мы находим в определении сущности человека подтверждение того, что опредмечиванию всегда присуща тенденция к овеществлению и отчуждению, а следовательно, овеществление и отчуждение не является просто случайными историческими фактами. В этой связи также показано, как рабочий даже в условиях отчуждения «порождает» не-рабочего и тем самым господство частной собственности (pp. 116—117). Отсюда следует, что его судьба — в его собственных руках даже в условиях отчуждения, а не только после его освобождения.

Давая это определение отчуждения как самоотчуждения, Маркс ссылается на достижения «Феноменологии» Гегеля: «Действительное, деятельное отношение человека

к себе как к родовому существу... возможно только посредством того, что человек действительно извлекает из себя все свои родовые силы (что опять-таки возможно лишь посредством совокупной деятельности человечества, лишь как результат истории) и относится к ним как к предметам, а это опять-таки первоначально *возможно только в форме отчуждения*» (р. 177; курсив мой. — Г.М.).

У нас нет объяснения, почему это единственная первоначально возможная форма отчуждения; и, строго говоря, его и не может быть, поскольку мы имеем дело с положением вещей, укорененным в сущности человека — как «предметного» существа, — и другим он не может быть. В этом состоит «потребность» человека — как это было показано выше — по отношению к внешним предметам, предметам, «господствующим» над ним, которые не являются «частью его существа», к которым он должен относиться как к таковым, хотя они становятся действительными предметами только благодаря ему и для него. Предметы поначалу противостоят ему *непосредственно* в форме внешности и отчужденности и становятся *человеческими* предметами, опредмечиваниями человека, только посредством сознательного исторического и общественного присвоения. Таким образом, выражения человека поначалу обнаруживают тенденцию к отчуждению, а его опредмечивания — к овеществлению, так что он может достичь универсальной и свободной действительности только посредством «отрицания отрицания»: посредством *упразднения* отчуждения и *возвращения* из своего отчуждения.

После того как была показана укорененность возможности отчужденного труда в сущности человека, исследование достигает предела философского описания, и вскрытие действительного происхождения отчуждения становится делом экономического и исторического анализа. Мы знаем, что для Маркса исходным пунктом анализа является *разделение труда*; мы не можем здесь входить в более

подробное рассмотрение этого вопроса и остановимся только на том, как, согласно Марксу, уже в условиях отчужденного труда рабочий «порождает» господство капиталиста и, тем самым, частной собственности. Этот анализ начинается следующим замечанием: «*Всякое самоотчуждение человека от себя и от природы проявляется в том отношении к другим, отличным от него людям, в которое он ставит самого себя и природу*» (р. 116; курсив мой. — Г.М.). Мы уже знакомы с контекстом этого предложения — отношение человека к предмету его труда есть непосредственно его отношение к другим людям, с которыми он делит этот предмет и себя как нечто общественное. Поэтому, хотя рабочий в условиях самоотчуждения своего труда «владеет» предметом как чем-то, чуждым ему, господствующим над ним и ему не принадлежащем, этот предмет никогда не противостоит ему как изолированная вещь, никому не принадлежащая, так сказать, внечеловеческая. Ситуация скорее такова: «Если продукт труда не принадлежит рабочему, если он противостоит ему как чуждая сила, то это возможно лишь в результате того, что продукт принадлежит *другому человеку, не рабочему*» (р. 115). В условиях отчуждения труда рабочий непосредственно становится «рабом», состоящим на службе у «господина»: «Следовательно, если человек относится к продукту своего труда... как к предмету чуждому... то он относится к нему так, что хозяином этого предмета является другой, чуждый ему, враждебный, могущественный, от него не зависящий человек. Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчиненной его принуждению и игу» (р. 116ff).

Дело обстоит не так, что «господин» существует уже до того, как некто подчиняется ему, отчуждает того от его труда и превращает его в простого рабочего, а себя — в нерабочего. Но и не так, что отношения господства и рабства

являются простым следствием отчуждения труда. Отчуждение труда как отчуждение от своей собственной деятельности и ее предмета уже в самом себе есть отношение между рабочим и не-рабочим и между господством и рабством.

Эти различия, по-видимому, имеют лишь второстепенное значение, и теряются в деталях в последующем, чисто экономическом анализе. Тем не менее следует подчеркнуть их в контексте «Рукописей» хотя бы потому, что они важны в плане принципиальной позиции Маркса по отношению к Гегелю. Господство и рабство здесь — не понятия, обозначающие конкретные (до- или раннекапиталистические) формации, производственные отношения и т.п. Они предлагают общее описание общественных условий человека в ситуации отчужденного труда. В этом смысле они указывают обратно в сторону онтологических категорий «господства и рабства», развитых Гегелем в его «Феноменологии»¹. Мы не можем здесь углубляться в Марксово описание отношений между господством и рабством, а выделим только один важный пункт: «все то, что у рабочего выступает как *деятельность* отчуждения, у не-рабочего выступает как *состояние* отчуждения» (р. 119).

Мы знаем, что уничтожение отчуждения (состояния, при котором господин и раб приходят к себе, хотя и отличным образом) может основываться только на уничтожении овеществления, т.е. на практическом понимании деятельности опредмечивания в исторической и общественной ситуации. Ибо только в *труде* и в предметах *своего труда* человек может прийти к действительному пониманию себя, других и предметного мира в конкретной исторической и общественной ситуации, тогда как для господина как не-рабочего это понимание недостижимо. Поскольку то, что действительно присуще человеческой деятельности, представляется рабочему как материальное и объективное по-

¹ Этот вопрос я рассматривал в своем эссе «К проблеме диалектики» (*Die Gesellschaft*, 12, 1931).

ложение вещей, он имеет (так сказать) безусловное преимущество перед господином. Рабочий — действительный фактор преобразования; уничтожение овеществления может быть лишь *его* делом. Господин может прийти к этому революционному пониманию только, если сам становится рабочим, т.е. только изменив свою сущность.

С любой точки зрения и во всех отношениях эта теория, вырастающая из философской критики и обоснования политической экономии, оказывается *практической теорией* — теорией, имманентным смыслом (требуемым природой своего предмета) которой является конкретная практика. Только конкретная практика может разрешить поставленные этой теорией проблемы. «Мы видим, что разрешение *теоретических* противоположностей само оказывается возможным *только практическим* путем, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую *философия* не могла разрешить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу» (pp. 141—142). К этому еще можно добавить: которую философия, однако, может решить, если подходит к ней как к *практической* проблеме, т.е. если она преодолевает себя как «только теоретическую» философию, что в свою очередь означает, если она действительно впервые «осознает» себя как философию.

Маркс называет практической теорию, которая решает эту проблему, поскольку она ставит в центр человека как историческое и общественное существо, «действительный гуманизм» и отождествляет его с «натурализмом», так как полагает единство человека и природы — «естественность человека» и «человечность природы». Если действительный гуманизм, очерченный Марксом как фундамент его теории, не совпадает с тем, как обычно понимают Марксов «материализм», то такое противоречие полностью соответствует

намерениям Маркса: «Мы видим здесь, что последовательно проведенный натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе с тем объединяющей их обоих истиной. Мы видим в то же время, что только натурализм способен понять акт всемирной истории» (р. 181).

VI

В заключение необходимо коротко проанализировать Марксову критику Гегеля, которая мыслилась как завершение всего корпуса «Рукописей». Наше рассмотрение будет коротким, поскольку у нас уже шла речь о разработке Марксом положительной основы критики Гегеля (определение человека как «предметного», исторического и общественного, практического существа) в контексте нашей интерпретации критики политической экономии.

Маркс начинает с указания на необходимость рассмотрения вопроса, который еще не получил должного ответа: «В каких же взаимоотношениях мы находимся с гегелевской диалектикой?» (р. 170). Этот вопрос, поставленный после завершения положительной критики политической экономии и обоснования революционной теории, показывает, насколько Маркс отдавал себе отчет, что действует в поле, развернутом Гегелем, и насколько он сознавал — в отличие от почти всех гегельянцев и его позднейших последователей — свой научно-философский долг в отношении Гегеля. Быстро разделившись с Бруно Бауэром, Штраусом и другими, чья «критическая критика» почти дословно следует за Гегелем, Маркс сразу же высказывается в поддержку Фейербаха: «единственный мыслитель, у которого мы наблюдаем серьезное, критическое отношение к гегелевской диалектике; только он сделал подлинные открытия в этой области» (р. 172). Маркс упоминает три таких открытия:

Фейербах (1) признал философию (т.е. чисто спекулятивную философию Гегеля) «другой формой, другим способом существования отчуждения человеческой сущности», (2) основал «истинный материализм», сделав «общественное отношение «человека к человеку» «основным принципом теории», и (3), основываясь именно на этом принципе, гегелевскому «отрицанию отрицания», которое не идет дальше негативности, противопоставил «покоящееся на самом себе и основывающееся положительно на самом себе положительное». Этим перечислением Маркс вместе с тем сформулировал три главных направления своей собственной критики Гегеля, к рассмотрению которой мы теперь обратимся.

«Взгляд на гегелевскую систему. Нужно начать с гегелевской «Феноменологии», истинного истока и тайны гегелевской философии» (р. 173). Маркс начинает рассмотрение гегелевской философии там, где ее истоки явственно обнаруживают себя, — в «Феноменологии». Если поначалу могло показаться, что критика касается лишь того, что принято называть гегелевской «диалектикой», то теперь мы видим: то, что Маркс подвергает критике как диалектику, есть основание и действительное «содержание» гегелевской философии — а не ее «метод». Критикуя, Маркс одновременно извлекает положительные моменты, великие открытия, сделанные Гегелем. Таким образом, для Маркса философия Гегеля может и должна быть предметом критики только потому, что она содержит подлинные открытия, которые могут и должны стать фундаментом для его дальнейшей работы. Мы начнем с негативной части этой критики — разбора Марксом «ошибок» Гегеля — с тем, чтобы далее извлечь из этих негативных моментов положительные аспекты и показать, что ошибки суть лишь ошибочные интерпретации истинного положения дел.

В «Феноменологии» Гегель дает «спекулятивное выражение» движения истории «человеческой сущности», но не

ее действительной истории, а только «порождения, истории возникновения человека» (р. 173). Иными словами, он представляет историю сущности человека, в которой человек впервые становится тем, что он есть, и которая, так сказать, всегда уже состоялась, когда имеет место действительная история человека. Уже в этой общей характеристике Маркс схватывает смысл «Феноменологии» глубже и точнее, чем большинство интерпретаторов Гегеля. Далее он переходит к критике главной проблематики Гегеля — гегелевское философское описание истории человеческой сущности терпит неудачу в самом начале, поскольку Гегель рассматривает ее только как абстрактное «самосознание» («мысль», «дух») и тем самым упускает из виду ее истинную конкретную полноту: «Человеческая сущность, человек для Гегеля равнозначны самосознанию» (р. 178); история человеческой сущности развивается только как история самосознания или даже как история внутри самосознания. «Предметность человека», его «сущностное опредмечивание», которые, как показал Маркс, являются важнейшим моментом определения сущности человека и которые он поместил в центр своей понятийной системы, у Гегеля получают совершенно иной, извращенный смысл. Предмет (т.е. предметность как таковая) — для Гегеля лишь предмет *сознания* в том строгом смысле, что сознание есть «истина» предмета, а предмет есть негативная сторона сознания: «полагаемый» (создаваемый, порождаемый) сознанием как его отчуждение, предмет должен быть также «упразднен» сознанием, или «принят обратно» в сознание. Таким образом, предмет по самой своей природе есть сугубо негативная вещь, «ничтожество» (р. 182); он есть лишь предмет абстрактного мышления, так как Гегель редуцирует самосознание к абстрактному мышлению. «Суть дела в том, что предмет сознания есть по Гегелю не что иное, как самосознание, или что предмет есть лишь опредмеченное самосознание, самосознание как предмет... Поэтому речь идет о

том, чтобы преодолеть предмет сознания. Предметность как таковая считается отчужденным, не соответствующим человеческой сущности (самосознанию) отношением человека» (р. 178). Для Маркса, однако, предметность была именно человеческим отношением, в котором человек единственно достигает самоосуществления и самодеятельности; это «действительная» предметность, действительный человеческий труд, а не предмет абстрактного сознания. С этой точки зрения Маркс отмечает, что Гегель определяет человека как «непредметное, духовное существо». Это существо никогда не имеет дела с действительными предметами, а всегда лишь с полагаемым им самим отрицанием себя. Оно всегда «в своем инобытии как таковом все же находится у себя» (р. 182). В конечном счете это «непредметное существо есть *невозможное, нелепое существо*» (р. 182).

Таким образом, критика «Феноменологии» требует представить движение истории человека как действительного существа. Если же это существо есть «невозможное» существо, то эта история не может быть «действительной» в полном смысле слова. Маркс усматривает открытие Гегелем движения человеческой истории в движении «опредмечивания как распредмечивания, как отчуждения» и в «упразднении» этого отчуждения, которое предстает в «Феноменологии» во множестве форм. Но опредмечивание является только кажущимся, «абстрактным и формальным», поскольку предмет предстает как только «подобие предмета», и опредмечивающее себя сознание остается «у себя» в этой кажущемся отчуждении. Как и само отчуждение, его упразднение — также лишь видимость: отчуждение сохраняется. Формы отчужденного человеческого бытия, обсуждаемые Гегелем, суть формы не действительной отчужденной жизни, а лишь сознания и знания, — то, с чем имеет дело Гегель, «не есть вовсе действительные религия, государство, природа, а религия в том ее виде, в каком она сама уже является предметом знания, — догматика; то же самое

относится к юриспруденции, к науке о государстве, к естествознанию» (рр. 186—187). Поскольку отчуждение, таким образом, преодолевается только в духе, а не в действительности, т.е. поскольку «это преодоление мыслью оставляет предмет нетронутым в действительности», Маркс справедливо говорит, что вся «Феноменология» и, разумеется, вся система Гегеля, поскольку она основывается на «Феноменологии», остается в рамках отчуждения. Это обнаруживается, например, в том факте, что «природа» понимается не как овнешняемый мир смысла в его бытийном единстве с человеком или «человечностью», а берется как внешность «в смысле отчуждения, в смысле недостатка, порока, которого не должно быть» — «ничто» (р. 192).

Мы не будем останавливаться на других моментах негативной критики — они уже хорошо известны из «Критики гегелевской философии права»: например, переход духа в абсолют, гипостазирование абсолютного субъекта как носителя исторического процесса, перестановку субъекта и предиката (р. 188) и т.д. Следует только иметь в виду, что Маркс рассматривает все эти «неадекватности» в контексте действительного положения вещей. Если Гегель полагает человеческую сущность как «небытие», то это небытие действительного существа и, следовательно, действительное небытие; если «он нашел лишь абстрактное, логическое, спекулятивное выражение для движения такой истории» (р. 173), то это все же выражение движения действительной истории; если он описал опредмечивание и отчуждение в их абстрактной форме, то он все же рассматривал опредмечивание и отчуждение как сущностные моменты истории человека. В своей критике Гегеля Маркс, безусловно, делает акцент на *положительной* части, к которой мы теперь перейдем.

«Величие гегелевской «Феноменологии» и ее конечно-го результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа — заключается, следователь-

но, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность труда и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его собственного труда» (р. 177). Чтобы понять в полной мере значение интерпретации «Феноменологии», данной здесь Марксом, необходимо рассмотреть главную проблематику гегелевского труда, что мы по понятным причинам не можем сделать. И только в этом случае стало бы очевидным, с какой уверенностью Маркс проникает сквозь все мистифицирующие и неверные интерпретации (для которых дал повод и сам Гегель) и возвращается к сути поднятых в «Феноменологии» проблем впервые в современной философии.

В процитированном выше предложении Маркс суммировал все важнейшие с его точки зрения открытия Гегеля. Далее мы коротко рассмотрим эти, согласно Марксу, «положительные моменты гегелевской диалектики».

«Феноменология» изображает «самопорождение человека», что в свете всего вышесказанного означает процесс, в котором человек (как органическое, живое существо) становится тем, что он есть в соответствии со своей сущностью, человеческой сущностью. Следовательно, речь идет об «истории возникновения» (р. 173) человеческой сущности или сущностная история человека. Акт создания человека есть «акт самопорождения человека» (р. 188), т.е. человек сам дает себе свою сущность — он должен сначала сделать себя тем, что он есть, «положить» себя и «произвести» себя (мы уже рассматривали смысл этого понятия). История, которая находится в руках самого человека, понимается Гегелем как «процесс», характеризуемый отчуждением и его снятием. Этот процесс как целое обозначается понятием «опредмечивания». Таким образом, история человека осуществляется как опредмечивание — действи-

тельность человека состоит в порождении действительных предметов с помощью всех его «родовых сил», или «полагание действительного... предметного мира» (р. 180). Именно это полагание действительного мира, которое Гегель рассматривает как отчуждение «сознания» или знания, или как отношение абстрактного мышления к «вещности», Маркс берет как «практическую» реализацию целого человека в его историческом и общественном труде (там же).

Согласно гегелевскому определению отношения знания к предметному миру, опредмечивание есть вместе с тем утрата предмета, т.е. утрата действительности или отчуждение — это «первоначально возможно только в форме отчуждения» (р. 177). Иными словами, знание в процессе его опредмечивания сперва теряет себя в своих предметах — они противостоят ему как нечто чуждое и иное, в форме внешнего мира вещей, которые утратили свою внутреннюю связь с сознанием, которое выразило себя в них, а теперь существуют как сила, независимая от сознания. Например, в «Феноменологии» мораль и право, сила государства и богатства предстают как отчужденные предметные миры, и именно здесь Маркс обвиняет Гегеля в том, что тот рассматривает эти миры только как миры мысли, а не как действительные миры (р. 174ff), поскольку для Гегеля они суть только овнешнения «духа», а не действительного, целостного человеческого бытия.

Хотя опредмечивание первоначально состоит в утрате предмета, или отчуждении, именно это отчуждение становится у Гегеля возвращением к истинному бытию. «Гегель... рассматривает вместе с тем самоотчуждение человека, отчуждение его сущности, его распредмечивание и деградацию — как самоприобретение, проявление сущности, опредмечивание, реализацию» (рр. 187—188). Человеческая сущность — всегда понимаемая Гегелем исключительно как знание, — для того чтобы обрести себя, должна не только выражать, но и отчуждать себя, не только опредмечивать

себя, но и утрачивать свой предмет. Только если она действительно утратила себя, она может вернуться к себе, только в своем «инобытии» может она стать тем, что она есть «для себя». Таков «положительный смысл» отрицания, «диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа» (р. 177). Для того чтобы оправдать и прояснить это утверждение, необходимо углубиться в основания гегелевской онтологии. Здесь мы остановимся только на том, как Маркс истолковывает это открытие Гегеля.

В свете этого положительного понятия отрицания, о котором только что шла речь, Гегель понимает «труд как акт самопорождения человека» (р. 188): «Он рассматривает труд как сущность, как подтверждающую себя сущность человека» (р. 177). В этой связи Маркс указывает: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии» (там же). Довольно парадоксальное утверждение, которым Маркс, однако, характеризует колоссальную, почти революционную конкретность гегелевской «Феноменологии». Если труд здесь определяется как сущность человека в акте обнаружения себя, то это подразумевает труд не только в экономическом смысле, но как «онтологическую» категорию, как это указывает Маркс в этом же самом месте: «Труд есть для-себя-становление человека в рамках отчуждения, или в качестве отчужденного человека» (р. 177). Почему Маркс использовал именно категорию труда для интерпретации гегелевского понятия опредмечивания как самоприобретения и осуществления в отчуждении?

Дело не только в том, что Гегель раскрывает с помощью понятия труда опредмечивание человеческой сущности и ее отчуждение или описывает отношение трудящегося «Раба» к своему миру как первое «снятие» отчужденной предметности (II, р. 146ff). Хотя тот факт, что в «Феноменологии» это рассматривается как действительное начало человеческой истории, не есть совпадение или результат произвольного решения, а выражает внутреннюю тенден-

цию всего произведения. Этим Маркс — хотя и в преувеличенной форме — раскрыл первоначальный смысл истории человеческой сущности, как она разработана в «Феноменологии» в форме истории самосознания. Именно практика, свободное самоосуществление всегда снимает и революционизирует «непосредственную» фактичность. Как уже было указано, Маркс видит действительную ошибку Гегеля в подмене «духом» субъекта этой практики. Поэтому, согласно Марксу, «Гегель знает и признает только один вид труда, именно абстрактно-духовный труд» (р. 177). Но это не отменяет того, что Гегель понимает труд как сущность человека в акте обнаружения себя — факт, который имеет принципиальную важность: несмотря на «спиритуализацию» истории в «Феноменологии», преобразующая «деятельность» человека является главным понятием, посредством которого объясняется история человека (II, pp. 141, 196, 346, 426 etc.).

Если внутренний смысл опредмечивания и его снятия, таким образом, связан с практикой, то различные формы отчуждения и его снятия также могут быть чем-то большим, нежели просто «примерами», извлеченными из действительной истории и лишенными внутренней связи. Они должны быть укоренены в человеческой практике и быть составной частью истории человека. Вот почему, согласно Марксу, Гегель дал «спекулятивное выражение для движения истории» (р. 173) — и в этом утверждении (как уже было отмечено) следует видеть не только отрицание и критику, но и положительный смысл. И если формы отчуждения как исторические формы укоренены в человеческой практике, то они перестают быть просто абстрактными теоретическими формами предметности сознания. Под этой логико-спекулятивной «маской» они обнаруживают непрменные практические следствия, и поэтому они с необходимостью должны подвергнуться снятию и быть «революционизированы». Критика содержится скрыто уже

в самой «Феноменологии» — критика в революционном смысле, который Маркс придал этому понятию. «Поэтому «Феноменология» есть скрытая, еще неясная для самой себя и имеющая мистический вид критика; но поскольку она фиксирует отчуждение человека — хотя человек выступает в ней только в виде духа, — постольку в ней заложены в скрытом виде все элементы критики, *подготовленные и разработанные* часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения. Отделы о «несчастном сознании», о «честном сознании», о борьбе «благородного и низменного сознания» и т.д. содержат в себе — хотя еще в отчужденной форме — критические элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство, гражданская жизнь и т.д.» (р. 176).

Тем самым Маркс со всей возможной ясностью выразил внутреннюю связь между революционной теорией и философией Гегеля. В свете этой критики — которая является результатом *философской* дискуссии — остается лишь удивляться бедности позднейших интерпретаций Маркса (даже — *sit venia verbo*^{1*} — интерпретации Энгельса), которые сводили отношение Маркса к Гегелю к переработке гегелевской «диалектики», которая в них также представляла лишенной содержания.

Ограничимся приведенными соображениями. Прежде всего мы не можем углубляться в вопрос о том, можно ли действительно приписывать Гегелю те «ошибки», в которых его обвиняет Маркс. Как должно быть видно из этой работы, в своем анализе Маркс исходит из центра гегелевской проблематики. Марксова критика Гегеля — не просто дополнение к предшествующей критике и обоснованию политической экономии. Напротив, его анализ политической экономии сам представляет собой постоянный спор с Гегелем.

^{1*} С позволения сказать (*лат.*).

ПОЛИТИКА ХАЙДЕГГЕРА (1977)

Интервью с Гербертом Маркузе

Фредерик Олафсон

Это интервью, опубликованное в 1977 г., — важный источник для понимания отношения Маркузе к Хайдеггеру как с биографической, так и с интеллектуальной точки зрения, хотя здесь оно выражено несколько односторонне. Как исследователь философии Хайдеггера, интервьюер Фредерик Олафсон стремится получить подтверждение сохраняющегося интереса Маркузе к мысли Хайдеггера. Ему не очень это удается и он, похоже, пытается спровоцировать Маркузе на крайне негативную оценку экзистенциального анализа Хайдеггера, который Маркузе осуждает за его ложную внешнюю конкретность и чрезмерный пессимизм. И все же есть моменты, которые вызывают интерес у Маркузе.

Маркузе признает некоторую ценность хайдеггеровской критики техники и его понятия аутентичности. Он подчеркивает, и даже чрезмерно, оппозицию между марксизмом и экзистенциализмом, как это видно из довольно благоприятных комментариев Маркузе относительно Сартра, чья попытка синтеза двух этих различных направлений в мысли позднее произвела впечатление на Маркузе. В ходе интервью Олафсон спрашивает, имело ли учение Хайдеггера более устойчивое влияние, нежели экзистенциалистские темы, которые Маркузе здесь отвергает. Маркузе отвечает утвердительно, поскольку это учение открыло для него «определенный тип и способ мышления». Читатель текстов Маркузе найдет немало примеров такого мышления, вопреки всем расхождениям с Хайдеггером.

ОЛАФСОН: Профессор Маркузе, вы широко известны как социальный философ и марксист, но, я думаю, довольно немногие знают о том, что Мартин Хайдеггер и его философия сыграли важную роль в вашей интеллектуальной биографии. Возможно, стоит начать с изложения основных фактов относительно ваших контактов с Хайдеггером и его философией.

МАРКУЗЕ: Основные факты таковы: я прочитал «Бытие и время» сразу после публикации в 1927 г. и решил вернуться во Фрайбург (где я получил свою докторскую степень в 1922 г.) для того, чтобы работать с Хайдеггером. Мое пребывание во Фрайбурге и сотрудничество с Хайдеггером продолжалось до декабря 1932 г., когда я покинул Германию за несколько дней до прихода к власти Гитлера, и вместе с этим прекратились наши личные отношения. Я виделся с Хайдеггером после войны, кажется, году в 1946-м или 47-м, в Шварцвальде, где у него есть небольшой дом. У нас состоялся разговор не слишком дружественный и позитивный, затем мы обменялись письмами, и с тех пор никакого общения между нами не было.

ОЛАФСОН: Правильно ли будет сказать, что во время пребывания во Фрайбурге вы принимали принципиальные положения «Бытия и времени» и что в то время вы были в некотором смысле хайдеггерианцем? Или уже тогда ваше отношение к нему требовало уточнений и ограничений?

МАРКУЗЕ: Должен честно признаться, что в то время, скажем, с 1928 по 1932 г. у меня было относительно немного критических замечаний к Хайдеггеру. Я бы даже сказал, у нас, поскольку Хайдеггер в то время не был личной проблемой, даже в философском смысле, а проблемой значительной части поколения учащейся молодежи после Первой мировой войны. Мы видели в Хайдеггере то же, что до этого видели в Гуссерле, новое начало, первую радикальную попытку создать философию на действительно конкретных

основаниях — философию, озабоченную вопросами человеческого существования, человеческих условий, а не просто абстрактными идеями и принципами. Разумеется, я совпадал в этом с значительной частью своего поколения, и вряд ли нужно говорить о том, что в конце концов наступило разочарование в этой философии. Думаю, где-то в начале тридцатых годов. Но мы полностью пересмотрели свое отношение к Хайдеггеру только после того, как стало известно о его связи с нацизмом.

ОЛАФСОН: Что вы думали на том этапе о социальном аспекте философии Хайдеггера, ее импликациях в отношении политической и общественной жизни и деятельности? Интересовали ли вас самих эти вопросы тогда, усматривали ли вы их присутствие в мысли Хайдеггера?

МАРКУЗЕ: Эти вопросы очень занимали меня в то время. Тогда же я писал статьи с марксистским анализом для тогдашнего теоретического органа немецких социалистов «*Die Gesellschaft*». Так что интерес определенно был, и я поначалу, как и все остальные, верил в возможность сочетания экзистенциализма и марксизма именно в силу их приверженности конкретному анализу действительного человеческого существования, человеческих существ и их мира. Но вскоре я понял, что конкретность Хайдеггера была в значительной степени обманчивой, фальшивой конкретностью и что на самом деле его философия была такой же абстрактной и отстраненной от действительности, даже избегающей действительности, как и философии, которые в то время доминировали в немецких университетах, — а именно сухое патентованное неокантианство, неогегельянство, неоиdealизм, а также позитивизм.

ОЛАФСОН: Как он реагировал на ваши надежды на плодотворную интеграцию его философии, скажем, с марксистской социальной философией?

МАРКУЗЕ: Он не реагировал. Все, что я могу сказать, вы уже знаете. Сегодня все еще остается открытым вопрос, читал ли Хайдеггер Маркса вообще, читал ли Хайдеггер Лукача, как утверждает Люсьен Гольдман. Я склонен думать, что нет. Возможно, он заглянул в Маркса после или во время Второй мировой войны, но я не думаю, что он каким-либо образом углублялся в изучение Маркса.

ОЛАФСОН: В работах Хайдеггера есть ряд положительных замечаний о Марксе, которые указывает на то, что он был не вовсе чужд...

МАРКУЗЕ: Это интересно. Я знаком только с одним — в «Письме о гуманизме».

ОЛАФСОН: Да.

МАРКУЗЕ: Он там говорит о том, Марксово видение истории превосходит все остальные исторические теории. Это единственное замечание. Я знаю, что «Письмо» было написано во время французской оккупации после мировой войны. Еще не было известно, как все пойдет дальше, поэтому я не склонен придавать большое значение этому замечанию.

ОЛАФСОН: Если перейти к более общим вопросам, как вы оцениваете феноменологический и онтологический анализ, предложенный Хайдеггером в «Бытии и времени», я имею в виду их значение для анализа общества? Вы дали понять, что сам Хайдеггер не был заинтересован в их развитии в этом направлении. Думаете ли вы, что они могут быть полезны вне сферы его собственных интересов?

МАРКУЗЕ: В моей первой статье («Вклад в феноменологию исторического материализма», 1928) я сам пытался сочетать экзистенциализм и марксизм. «Бытие и ничто» Сартра представляет собой подобную же попытку, но в гораздо большем масштабе. Но в той степени, в какой Сартр

обращался к марксизму, он выходил за пределы своих экзистенциалистских работ и, в итоге, отмежевался от них. Даже он не преуспел в примирении Маркса и Хайдеггера. Что же до самого Хайдеггера, он, похоже, использовал свой экзистенциальный анализ скорее для того, чтобы уйти подальше от общественной действительности, чем приблизиться к ней.

ОЛАФСОН: Если принять во внимание, что многие, начинавшие с изучения онтологии и феноменологии, впоследствии перешли...

МАРКУЗЕ: Да.

ОЛАФСОН: ...к марксизму, то не кажется ли вам, что свою роль в этом...

МАРКУЗЕ: Я так не думаю. Я уже говорил о фальшивой конкретности Хайдеггера. Если взять его основные понятия (я буду использовать немецкие термины, поскольку не знаком с английскими переводами) *Dasein*, *das Man*, *Sein*, *Seiendes*, *Existenz*^{1*}, то это «плохие» абстракции — в том смысле, что они не являются концептуальными средствами, которые позволяют схватывать действительную конкретность, различая ее в кажущейся. Они уводят в сторону. Например, *Dasein* для Хайдеггера социологически и даже биологически «нейтральная» категория (половых различий не существует!); «*Frage nach dem Sein*»^{2*} — вопрос, который постоянно повторяется, но всегда остается без ответа; различие между страхом и ужасом, похоже, превращает вполне реальный страх во всепроникающий и неясный ужас. Даже его наиболее конкретная на первый взгляд экзистенциальная категория смерти признается неумолимым грубым фактом только для того, чтобы превратиться в не-

^{1*} *Dasein* — тут-бытие, вот-бытие, присутствие (*различные варианты перевода*); *das Man* — люди; *Sein* — бытие; *Seiendes* — сущее; *Existenz* — существование, экзистенция (*нем.*).

^{2*} Вопрос о бытии (*нем.*).

преодолимую *возможность*. Экзистенциализм Хайдеггера — это на самом деле трансцендентальный идеализм, в сравнении с которым поздние работы Гуссерля (и даже его «Логические исследования») кажутся насыщенными исторической конкретностью.

ОЛАФСОН: Не означает ли это, что социальная теория вынуждена опираться на материализм или бихевиоризм как рабочую теорию человеческой природы? Ведь и Хайдеггер, и Сартр не принимали философии такого рода. Не означает ли отпадение элементов феноменологии и онтологии от социальной теории принятия *de facto* бихевиоризма?

МАРКУЗЕ: Вовсе нет. Все дело в том, что понимать под онтологией. Если речь идет об онтологии, которая, несмотря на декларации об историчности, пренебрегает историей, отбрасывает историю и возвращается к статическим трансцендентальным понятиям, то я бы сказал, что такая философия не может дать концептуальную основу социальной и политической теории.

ОЛАФСОН: Позвольте мне воспользоваться вашими словами об истории и задержаться на этой теме. Это один из вопросов, которые весьма занимали Хайдеггера, и по крайней мере в двух разделах его «Бытия и времени» идет речь об истории. Разумеется, история здесь понимается с точки зрения того, что Хайдеггер называл историчностью. Это означает, что тема трактуется в смысле определенной структуры индивидуального (первично индивидуального) человеческого существования, т.е. отношения индивида к своему прошлому, того, как он помещает себя в традицию и как он, принимая эту традиции, ее изменяет. Видите ли вы в этих положениях элемент конкретности и непреходящую ценность?

МАРКУЗЕ: Я вижу в этом понятии историчности ту же фальшивую или поддельную конкретность, ибо фактически

никакие конкретные материальные и культурные факты, никакие конкретные социальные и политические условия, которые составляют историю, не получили никакого освещения в «Бытии и времени». История здесь также нейтрализована. Хайдеггер превращает ее в экзистенциальную категорию, невосприимчивую к специфическим материальным и духовным условиям, которые направляют ход истории. Возможно только одно исключение: это интерес позднего Хайдеггера к технологии и технике (можно сказать, озабоченность ими). «*Frage nach dem Sein*» отступает перед «*Frage nach der Technik*»^{1*}. Я допускаю, что многое из написанного Хайдеггером я не понимаю. Более чем прежде мне кажется, что наш мир может быть понят только на немецком языке (несмотря на его странность даже мучительную). Мне кажется, что хайдеггеровские понятия технологии и техники — последние в длинном ряду нейтрализаций: они понимаются как «самостоятельные силы», извлеченные из контекста властных отношений, внутри которых они конституируются и которые определяют их использование и их функции. Они материализуются и гипостазируются как Судьба.

ОЛАФСОН: Не могли ли он использовать понятие историчности как структуры индивидуального существования иным образом? Разве не важно для социальной теории показать, как индивид находит свое место в определенном обществе, в определенной традиции? Разве не важна характеристика этой ситуации, которая бы давалась не просто на уровне относительно безличных сил и тенденций, а показывала бы, как индивид становится причастным этим силам и тенденциям?

МАРКУЗЕ: Безусловно, есть потребность в таком анализе, но именно здесь важно обратиться к конкретным историческим условиям. Как индивид находит свое место и

^{1*} Вопрос о технике (нем.).

видит себя при капитализме — на определенной стадии развития капитализма, при социализме, как член того или иного класса и т.п.? Это измерение здесь полностью отсутствует. Разумеется, *Dasein* конституируется в историчности, но Хайдеггер сосредоточивается на индивидах, очищенных от скрытых и не очень скрытых язв их класса, их работы, их отдыха, очищенных от тех травм, которые им нанесло их общество. Нет и следа их ежедневного бунта, стремления к свободе. *Man* (анонимный Некто) никак не может заменить общественную действительность.

ОЛАФСОН: Хайдеггер рассматривает индивидуальные человеческие существа как озабоченные прежде всего перспективой своей индивидуальной смерти, и это сильнее всех конкретных социальных соображений, которые вы упомянули. Не кажется ли вам, что этот акцент и отсутствие интереса к конкретному и социальному есть следствие теологического образования или склонности ума?

МАРКУЗЕ: Вполне возможно, что его очень основательное теологическое образование как-то с этим связано. В любом случае, очень хорошо, что вы заговорили о чрезвычайно важном значении понятия смерти в философии, поскольку я полагаю, что это очень удобный исходный пункт для по крайней мере короткого обсуждения знаменитого вопроса о том, был ли уже замечен нацизм Хайдеггера в его философии еще до 1933 г. Из своего личного опыта я могу сказать вам, что ни в его лекциях, ни на семинарских занятиях, ни в частных высказываниях не было ни намека на его симпатии к нацизму. Фактически о политике вообще не было речи — и до самого последнего момента он говорил с большим уважением о двух евреях, которым он посвятил свои книги, Эдмунде Гуссерле и Максe Шелере. Так что его декларация о приверженности нацизму была для нас полной неожиданностью. Начиная с этого момента мы, разумеется, задавались вопросом: не

просмотрели ли мы какие-либо предзнаменование в «Бытии и времени» и других его работах? И мы сделали одно интересное наблюдение *ex post* (хочу подчеркнуть, что именно *ex post* такое наблюдение сделать легко): если взглядеться в его видение человеческого существования, бытия-в-мире, то обнаруживается его в высшей степени репрессивное, угнетающее толкование. Буквально сегодня я просмотрел оглавление «Бытия и времени» и взглянул на основные категории, через которые он рассматривает сущностные характеристики существования или *Dasein*. Могу прочитать их, чтобы вы поняли, что я имею в виду: «болтовня, любопытство, двусмысленность, заброшенность, забота, бытие к смерти, тревога, ужас, скука» и так далее. Возникает картина, которая играет на страхах и разочарованиях мужчин и женщин в репрессивном обществе — безрадостное существование: в тени смерти и тревоги; человеческий материал для авторитарной личности. Например, в высшей степени примечательно, что любовь совершенно отсутствует в «Бытии и времени» — единственное место, где она упоминается, это в сноске в теологическом контексте рядом с верой, грехом и угрызениями совести. Теперь *ex post* я усматриваю в этой философии сильнейшее обесценивание жизни, принижение радости, чувственности, осуществления. И мы могли бы почувствовать это в то время, но это стало ясно, только когда стало известно о связи Хайдеггера с нацизмом.

ОЛАФСОН: Не думаете ли вы, что Хайдеггер был просто политически наивен? Понимал ли он последствия своего сотрудничества с нацистской партией как ректор Фрайбургского университета?

МАРКУЗЕ: Ну, я могу говорить довольно авторитетно, поскольку я обсуждал это с ним после войны. Позвольте мне предварить свой ответ и сначала прочитать его собственное утверждение. Цитирую дословно: «Не позволяй-

те принципам и идеям управлять вашим бытием. Ныне и в будущем только *Führer* есть немецкая действительность и ее закон». Это собственные слова Хайдеггера, сказанные в ноябре 1933 г. И это человек, который провозглашал себя наследником великой традиции западной философии — традиции Канта, Гегеля и других. И все это теперь отброшено: нормы, принципы, идеи забыты, и фюрер определяет закон и действительность — немецкую действительность. Я говорил об этом с ним несколько раз, и он признавал, что это было «ошибкой»; он неверно оценил Гитлера и нацизм, к чему я хотел бы добавить две вещи. Во-первых, это ошибка такого рода, на которую философ не имеет права. Разумеется, он может совершить и совершает множество ошибок, но это не ошибка, не просчет, это предательство философии как таковой и всего, что отстаивает философия. Во-вторых, как я уже сказал, он допускал, что это было ошибкой — но дальше этого он не пошел. Он отказался (и мне это в общем-то понятно), он отказался отрицать ее или провозгласить это заблуждением, или что-нибудь в этом роде, потому что он не хотел оказаться в одной компании, как он сказал, со всеми теми своими коллегами, которые вдруг забыли обо всем, чему они учили при нацизме, о том, что они поддерживали нацизм, и настаивали на том, что в действительности никогда не были нацистами. Что же касается Хайдеггера, то, насколько я знаю, в 1935-м или 1936-м он публично не заявлял о своей приверженности нацизму. Он уже не был ректором университета. Иными словами, с того времени он дистанцировался, но для меня это никоим образом не отменяет сказанного им. По моему мнению, не важно, когда и почему он перестал горячо поддерживать нацистский режим — решающее значение имеет тот факт, что он сделал только что процитированное утверждение, он идеализировал Гитлера и побуждал своих студентов к тому же. Если «ныне и в будущем» только сам фюрер есть «немецкая действительность и ее закон», то

единственная философия, которая нам остается, — это философия отречения, капитуляции.

ОЛАФСОН: В беседах с вами не пытался ли он как-то объяснить эту перемену или того, что, как он думал, было «ошибкой» нацизма? Меня интересует в особенности, не стояли ли за этим какие-либо, как принято говорить, нравственные мотивы и соображения или...

МАРКУЗЕ: Насколько я помню, никогда. Нет, никогда. Здесь точно не было никаких антисемитских мотивов. Это я помню. Но он никогда не давал никаких объяснений, вы правы. Думаю, теперь я понимаю, почему он выступил против догитлеровской демократии Веймарской республики... Потому что жизнь в Веймарской республике никак не отвечала его экзистенциальным категориям: борьба между капитализмом и социализмом, которая почти постоянно велась на улицах, на рабочем месте, борьба силовая и борьба умов, всплески радикально бунтарских настроений в литературе и в искусстве — весь этот мир, насквозь «экзистенциальный», находится за пределами его экзистенциализма.

ОЛАФСОН: В «Бытии и времени» есть важное понятие, о котором мы не говорили. Это понятие подлинности или *Eigentlichkeit* — понятие, которое, я думаю, пользовалось большой популярностью и до, и после Хайдеггера. Оно предполагает некоторое ложное отношение к себе и тем самым ложное отношение к ближним и, следовательно, к своему обществу. Не кажется ли вам, что это понятие, в его хайдеггеровском толковании, имеет непреходящую ценность?

МАРКУЗЕ: Это интересное понятие. Опять же, насколько я помню, как он определяет подлинность, мне вспоминаются те же самые категории, которые я назвал бы скорее угнетающими и репрессивными. Что такое подлинность?

Главным образом, если я правильно помню — поправьте меня, пожалуйста, если я ошибаюсь, — уход от всего мира других, *Das Man*, я не знаю, как это переводится на английский...

ОЛАФСОН: Анонимный некто [*anonymous anyone*].

МАРКУЗЕ: Подлинность в таком случае должна означать возвращение к себе, к своей внутренней свободе и из этого внутреннего должна определять каждую фазу, каждую ситуацию, каждый момент существования человека. А как быть с весьма реальными препятствиями к этой автономии? С содержанием, целью и «что» этого решения? Здесь опять-таки методическая «нейтрализация». Главное — это принять решение и действовать в соответствии со своим решением. Является ли решение само по себе, по своей цели нравственно и человечески позитивным или нет, не имеет большого значения.

ОЛАФСОН: У этого понятия есть и другая сторона... Я согласен с тем, что вы сказали об одной его стороне, но есть и другая сторона. Хайдеггер рассматривает неподлинность как глубокую попытку, которую предпринимают человеческие существа для того, чтобы представить себя для себя в форме, которая подавляет или блокирует элемент решения, элемент ответственности за себя, которая включает их в некое большее — будь то физическое или социальное — единство и тем самым освобождает их от необходимости принятия решения. Это напоминает (мне так кажется, но, может быть, я ошибаюсь) до некоторой степени то, что вы говорили о тенденциях в современном технологическом обществе.

МАРКУЗЕ: Да, я, конечно, не стану отрицать, что в менее репрессивном смысле подлинность становится все более трудным делом в современном развитом обществе, но, мне кажется, даже в позитивном смысле подлинность затенена

смертью, общей интерпретацией существования как бытия к смерти и принесением смерти в каждый час и каждую минуту вашей жизни. В этом я опять-таки вижу глубоко угнетающий характер этого понятия, которое так или иначе служит оправданию того выдвигаемого нацизмом требования жертвы, жертвы как самоцели. Есть знаменитая фраза Эрнста Юнгера, нацистского писателя, который говорит о необходимости жертвы «*am Rande des Nichts oder am Rande des Abgrunds*» — «на краю пропасти или на краю ничто». Иными словами, жертва хороша потому, что это жертва, и потому, что она свободно избрана, или якобы свободно избрана, индивидом. Понятие Хайдеггера напоминает воинственный лозунг фашиствующих футуристов: «*E viva la Muerte*»!¹.

ОЛАФСОН: Вы упомянули имя Сартра, и я бы хотел с вашего разрешения теперь обратиться к отношениям между Хайдеггером и Сартром. Как вы сами указали, «Бытие и ничто» Сартра обнаруживает сильную зависимость от «Бытия и времени» Хайдеггера, а также, разумеется, от других текстов немецкой философской традиции — таких, как «Феноменология духа». С другой стороны, Хайдеггер с позиции своей поздней мысли отверг какую-либо общность между двумя философиями или двумя этими утверждениями. А это в свою очередь, разумеется, было оспорено многими другими. Как вы смотрите на эту проблему отношений между Хайдеггером и Сартром и отношения Хайдеггера ко всему явлению послевоенного экзистенциализма?

МАРКУЗЕ: Ну, это большой вопрос, и я могу ответить на него только в малой его части. Я думаю, между ранним Сартром и Хайдеггером есть общность, а именно экзистенциальный анализ, но здесь общая почва заканчивается. Я был бы несправедлив к Сартру, если бы распространил ее за эти пределы. Даже «Бытие и ничто» уже гораздо кон-

¹ Да здравствует смерть (*исп.*).

кретнее, чем когда-либо был Хайдеггер. Эротические отношения, любовь, ненависть, все это — тело, не просто абстрактный феноменологический предмет, но тело, чувственно ощущаемое, играет важную роль у Сартра. Все это очень далеко от анализа самого Хайдеггера, и по мере развития Сартром своей философии он преодолел те элементы, которые все еще привязывали его к экзистенциализму, и выработал марксистскую философию и анализ.

ОЛАФСОН: Не кажется ли вам «Критика диалектического разума» весьма идиосинкразической версией марксизма, где все еще присутствуют элементы раннего мышления?

МАРКУЗЕ: Это действительно так и это важно, но я не уверен, что она вписывается в его раннее творчество, и, кроме того, я не изучал в достаточной степени его поздние работы, поэтому не знаю.

ОЛАФСОН: В связи с этим возникает интересный вопрос: какое место занимает Хайдеггер в истории так понятой западной философии, поскольку многим казалось, как вы об этом говорили, что «Бытие и время» было, так сказать, последним поворотом трансцендентального винта и что он принадлежит к той же самой традиции, что и люди, которых он так остро критиковал.

МАРКУЗЕ: В специфическом контексте истории философии это может быть и так. В более широком политическом контексте можно сказать, что немецкий идеализм кончился с возникновением нацистского государства. Если процитировать Карла Шмита: «30 января 1933 г. Гегель умер».

ОЛАФСОН: И все-таки философия Хайдеггера имела огромный авторитет в Германии в послевоенный период. Мне кажется, сейчас он начинает ослабевать...

МАРКУЗЕ: Это верно.

ОЛАФСОН: ...в течение последнего десятилетия, и, я думаю, этот ренессанс интереса к Хайдеггеру касался больше поздней философии, чем философии «Бытия и времени». Что вы можете сказать о его влиянии на немецкую интеллектуальную жизнь послевоенного времени?

МАРКУЗЕ: Я только знаю, что, как я уже сказал, нынче оно значительно уменьшилось. К Хайдеггеру действительно был большой интерес некоторое время после войны, и, я думаю, вы правы, он был направлен больше на его поздние, а не ранние работы.

ОЛАФСОН: Теодор Адорно, ваш прежний коллега, охарактеризовал это влияние в крайне отрицательных терминах.

МАРКУЗЕ: Да.

Олафсон: Как прославление принципа гетерономии, что, как я понимаю, означает в сущности принцип некоего внешнего авторитета. Если это верно, то в этом есть некий парадокс, что философия воли и самоутверждения, подлинности обернулась идеологическим фундаментом для принципиально гетерономной и авторитарной общественной ориентации.

МАРКУЗЕ: Да, но, как мы уже говорили, я думаю, корни авторитаризма можно найти (опять-таки *ex post*) в «Бытии и времени». Гетерономия возможна не только в смысле внешних авторитетов и власти, но также, например, может быть гетерономия смерти над жизнью. Я думаю, что Адорно это также имел в виду.

ОЛАФСОН: Разделяете ли вы мнение, что Гегель *в самом деле* умер, что классическая немецкая философия утратила свое значение? Можете ли вы назвать других представителей, возможно, более успешных, чем Хайдеггер?

МАРКУЗЕ: Вы имеете в виду традицию немецкого идеализма?

ОЛАФСОН: Я хочу сказать, возможно ли еще строить философию, опираясь на классических авторов, Гегеля и Канта, посредством ревизии или как-то иначе? Являются ли они все еще живыми источниками философского вдохновения?

МАРКУЗЕ: На мой взгляд, безусловно, да. И можно с уверенностью указать, как на одно из доказательств, на существование и продолжающееся развитие марксистской теории. А Маркс и Энгельс постоянно подчеркивали, в какой степени они считали себя наследниками немецкого идеализма. Разумеется, это уже значительно видоизмененный идеализм, однако его элементы сохраняются в социальной и политической теории.

ОЛАФСОН: Я думаю, вы уже охарактеризовали в общих терминах, какое продолжительное воздействие оказала философия Хайдеггера, его преподавание на вашу собственную мысль и ваше философское творчество. Есть ли что-то, что бы вы хотели к этому добавить? Например, как вам кажется, обогатила ли встреча с Хайдеггером ваше философское мышление или это что-то, что вы по существу преодолели?

МАРКУЗЕ: Я бы сказал больше. Во-первых, как я уже говорил, я научился у него по крайней мере определенному типу и способу мышления, и во-вторых, — это нужно особо подчеркнуть в эпоху структурализма — в конце концов, текст обладает собственной авторитетностью, и даже если вы посягаете на текст, вы должны воздать ему должное. Эти элементы, которые, по-моему, продолжают сохранять свою значимость.

ОЛАФСОН: Анализ ситуации индивидуального человеческого существа, сознательного человеческого существа — имеет ли он, на ваш взгляд, какой-либо потенциал?

МАРКУЗЕ: Насколько я понимаю, экзистенциальный анализ а la Хайдеггер сегодня, как мне кажется, не имеет никаких перспектив. Разве что в совершенно другом социальном и интеллектуальном контексте.

ОЛАФСОН: Вы не могли бы предположить, какого рода контекст это мог бы быть?

МАРКУЗЕ: Это очень трудно сказать. Это должно быть связано с какой-то совершенно новой темой. С каким-либо измерением, которое выпало из марксистской теории, например, как общественные институты воспроизводят себя в индивидах и как индивиды действуют в них, воспроизводя в них свое общество. Здесь есть пространство для того, что можно назвать экзистенциальным анализом, но только в этих рамках.

ОЛАФСОН: Спасибо вам большое.

МАРКУЗЕ: Пожалуйста.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ САРТРА (1948)¹

Во время Второй мировой войны французские мыслители – такие, как Альбер Камю и Жан-Поль Сартр – предложили радикальную версию экзистенциализма, которая отражала опыт их поколения. Это была философия полной утраты иллюзий в отношении официальных ценностей – таких, как патриотизм, честность и справедливость, – которые все были преданы коллаборационистским правительством оккупированной Франции. Экзистенциалисты не обратились к марксизму как средству критики лицемерного «буржуазного» режима. Вместо этого они обратились внутрь, к идеалу свободного индивида, способного выбирать свои собственные ценности и идентичность.

Идея Камю о том, что жизнь «абсурдна», должна была оттолкнуть индивида назад к своему внутреннему «я», свободному от конформистских ценностей. Если жизнь не имеет изначально данного ей смысла, индивид должен воспринимать ее во всей ее непосредственности и неопределенности. Гораздо более разработанная онтология Сартра делает радикальное различие между человеческим сознанием («*pour-soi*») и вещами («*en-soi*»)². Он утверждал на этом основании, что не существует никаких объективных условий, которые определяют человеческий выбор. Он отбрасывал утверждение о существо-

¹ *От издателя:* Это эссе было написано на английском языке и впервые опубликовано в: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. VIII, no. 3, 1948. Текст приводится по оригиналу за исключением Постскриптума, который был переписан для публикации эссе на немецком языке в двухтомнике Маркузе: *Kultur und Gesellschaft*, vol. 2, Frankfurt, 1965.

² [Бытие] для-себя... [бытие] в-себе (*фр.*).

вании абсолютных ценностей (или о том, что жизненные условия или человеческая природа управляют индивидуальной судьбой) как «плохую веру», как безобразную форму самообмана. Подлинный индивид осознает свою свободу и создает независимую жизнь.

В 1948 г., когда вышло эссе Маркузе о Сартре, экзистенциализм был философией, принципиально критически настроенной по отношению к марксизму. Для него это была знакомая территория. Он сам пережил подобный теоретический эпизод с Хайдеггером, чью философию он уже раньше подверг критике за ее «фальшивую конкретность». В этом эссе он развивает подобную критику явно абстрактного экзистенциалистского идеала свободы. Свобода, утверждает он, есть общественная задача, которой надлежит добиваться в обществе в солидарности с другими людьми, а не абстрактный выбор, делаемый индивидуальным сознанием.

Введение

«На последующих страницах речь идет об ощущении абсурдности, которое господствует в нашем мире». Это первое предложение «Мифа о Сизифе» Альбера Камю характеризует климат, в котором зарождается экзистенциализм. Камю не принадлежит к школе экзистенциализма, но основополагающий опыт, пронизывающий его мысль, — основа также и экзистенциализма. Это время тоталитарного террора — нацистский режим находится на вершине своего могущества, Франция оккупирована германской армией. Ценности и нормы западной цивилизации скорректированы и заменены реальностью фашистской системы. Еще раз, мысль отброшена к самой себе действительностью, которая противоречит всем обещаниям и идеям, которая опровергает равно рационализм и религию, идеализм и материализм. Мысль обнаруживает себя в картезианской ситуации и взыскует определенной и очевидной истины, которая сделает жизнь все же возможной. Вопрос

обращен не к какой-либо абстрактной идее, а к конкретному существованию индивида: какой определенный и очевидный опыт может дать основания для жизни здесь и сейчас в этом мире?

Подобно Декарту, эта философия находит свои основания в самоочевидности *cogito*¹, в сознании «я». Но если для Декарта самоочевидность *cogito* открывает путь к рациональному универсуму, управляемому осмысленными законами и механизмами, то теперь *cogito* заброшено в «абсурдный» мир, в котором грубый факт смерти и необратимости времени отрицает всякий смысл. Картезианский субъект, сознающий свою силу, противостоял объективному миру, который поддавался расчету, завоеванию и господству; теперь субъект сам стал абсурдным, а его мир лишен цели и надежды. Картезианским *res cogitans* противостояли *res extensa*², соответствующие знанию и действию первых; теперь субъект существует в железном круге разочарований и неудач. Картезианский мир, хотя и скрепленный собственной рациональностью, нуждался в Боге, который не мог обманывать; теперь мир остался без Бога по самой своей сущности и лишен всякого трансцендентального прибежища.

Реконструкция мысли, стоящей на основаниях абсурдности, не ведет к иррационализму. Эта философия не является бунтом против разума; она не учит отрицанию или *credo quia absurdum*³. Среди всеобщего сокрушения и разочарования одна вещь остается непреложной — безжалостная ясность ума, которая отбрасывает все ярлыки и пути бегства от реальности, постоянное сознание, что жизнь должна быть прожита «без смысла» и без защиты. Человек принимает этот вызов и ищет своей свободы и своего сча-

¹ Думать, размышлять, мышление (отсылка к аргументу Декарта: *cogito ergo sum* — мыслю, следовательно существую) (лат.).

² Вещам мыслящим... вещи протяженные (лат.).

³ Верую, ибо нелепо (лат.).

стью в мире, где нет ни надежды, ни смысла, ни прогресса, ни завтрашнего дня. Эта жизнь есть не что иное как «сознание и бунт», и сопротивление — единственная истина. «Миф о Сизифе» Камю воспроизводит атмосферу философии Ницше: «Человек абсурда взирает на горящий и ледяной универсум, прозрачный и ограниченный, где ничто невозможно, но все дано, где все смерть и пустота»¹. Мысль движется в ночи, но это ночь «отчаяния, которая остается ясной, полярная ночь, сумерки разума, из которых, возможно, возникнет полная ясность, очерчивающая каждый предмет в свете интеллекта»². Опыт «абсурдного мира» дает толчок новому и крайнему рационализму, который отделяет этот способ мышления от фашистской идеологии. Однако новый рационализм сопротивляется систематизации. Мысль остается в состоянии неопределенности между «чувством абсурдности» и его пониманием, между искусством и философией. Здесь пути расходятся. Камю отбрасывает экзистенциальную философию — последняя должна с необходимостью «объяснить» необъяснимое, рационализировать абсурдность и тем самым исказить ее действительность. Для него единственное адекватное выражение — жизнь в абсурде, и художественное творчество, отказывающееся рационализировать («raisonner le concret») и обозначающее с помощью образов «то, что не имеет смысла» («ce qui n'a pas de raison»). С другой стороны, Сартр пытается перевести новый опыт в философию конкретного человеческого существования — разработать структуру «бытия в абсурдном мире» и этику «жизни без обжалования [appeal]».

Разработка экзистенциализма Сартром происходит в период войны, освобождения и реконструкции. Ни триумф, ни крушение фашизма не приводят к каким-либо существенным изменениям в экзистенциалистской концепции. Несмотря на перемены в политической системе, перипетии

¹ Camus, A. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris, 1946, pp. 83ff.

² Ibid., pp. 89ff.

войны и мира, до и после тоталитарного ужаса — структура «человеческой реальности» остается той же самой. Историческая абсурдность, которая состоит в том, что после поражения фашизма мир не погиб, а вернулся к прежнему состоянию, не совершил прыжок в царство свободы, а восстановил прежнее управление, — эта абсурдность живет в экзистенциалистской концепции. Но она живет в ней как метафизический, а не исторический факт. Опыт абсурдности мира, поражения человека и разочарования выглядит как опыт его онтологического состояния. Как таковой, он превосходит его историческое состояние. Сартр определяет экзистенциализм как учение, согласно которому «существование предшествует сущности и постоянно ее создает»¹. Однако в его философии существование человека, которое должно создавать его сущность, само определено всегда неизменной онтологической структурой человека, а различные конкретные формы существования человека служат лишь примерами этой структуры. Экзистенциальный анализ Сартра является строго философским в том смысле, что он абстрагируется от исторических факторов, конституирующих эмпирическую конкретность, — последняя служит просто иллюстрацией метафизических и метаисторических концепций Сартра. Как философское учение экзистенциализм остается учением идеалистическим: он гипотезирует специфические исторические условия человеческого существования в онтологические и метафизические характеристики. Таким образом, экзистенциализм становится частью той самой идеологии, на которую он нападает, а его радикализм иллюзорен. «Бытие и ничто» Сартра, философский фундамент экзистенциализма, — онтологическо-феноменологический трактат о человеческой свободе. Он появляется в период немецкой оккупации (1943). Сущностная свобода человека, по Сартру, остается той же самой до,

¹ В: *Les lettres françaises*, 24 November, 1945. См. также: Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 17 (далее в тексте: ЕН).

во время и после тоталитарного порабощения человека. Ибо свобода есть сама структура человеческого бытия и не может быть уничтожена даже самыми враждебными условиями: человек свободен даже в руках палача. Разве не напоминает лютеровскую утешительную весть о христианской свободе?

Книга Сартра во многом зависима от философии немецкого идеализма, в котором лютеровский протестантизм нашел свое трансцендентальное завершение. В начале сартровское понятие свободного субъекта представляет собой реинтерпретацию декартовского *cogito*, однако его развитие следует скорее традиции немецкого идеализма, чем французского рационализма. Более того, книга Сартра в значительной части — переложение гегелевской «Феноменологии духа» и хайдеггеровского «Бытия и времени». Французский экзистенциализм оживляет многие интеллектуальные тенденции, которые доминировали в Германии в двадцатых годах и которые сошли на нет с приходом к власти нацистов.

Но в то время как эти аспекты, похоже, привязывают экзистенциализм к существенным тенденциям буржуазной культуры, другие, напротив, имеют совсем иную направленность. Сам Сартр протестовал против истолкования человеческой свободы в терминах «внутренней» свободы — хотя его собственный анализ усиленно подсказывает именно эту интерпретацию — и решительно привязал свою философию к теории пролетарской революции¹.

Таким образом, экзистенциализм несет в себе два внешне противоречивых аспекта: с одной стороны, современную формулировку вечной идеологии, трансцендентальное закрепление человеческой свободы перед лицом ее действительного порабощения; с другой стороны, революционную теорию, которая предполагает отрицание всей этой идеологии. Эти два противоречащих друг другу аспекта отража-

¹ *Materialisme et Revolution // Les Temps modernes*, I, 9, 10, Paris, June and July 1946 (далее в тексте: ТМ, 9, 10).

ют внутреннее движение экзистенциалистской мысли¹, которая дотягивается до своего объекта, конкретного человеческого существования только там, где она прекращает анализировать его в терминах «свободного субъекта» и описывает его исходя из того, чем он действительно стал, — «вещью» в овеществленном мире. В конце пути исходное положение оказывается перевернутым: реализация человеческой свободы предстает не в *res cogitans*, для-себя, но в *res extensa*, в теле как вещи. Здесь экзистенциализм достигает точки, в которой философская идеология должна бы превратиться в революционную теорию. Но в этой же самой точке экзистенциализм останавливается и возвращается к идеологической онтологии.

Прояснение этой скрытой логики требует критического рассмотрения некоторых базисных концепций «Бытия и ничто».

I

«Бытие и ничто» начинается с различения двух типов бытия — бытия-для-себя (*Pour-soi*; сознание, *cogito*) и бытия-в-себе (*En-soi*). Последнее (приблизительно тождественное миру вещей, объективности) характеризуется отсутствием отношения к себе, оно есть то, что оно есть. Бытие-в-себе просто и ясно, лишено всякого становления, перемены и временности (которые появляются только с бытия-для-себя), погружено в мир случайности. Напротив, бытие-для-себя, тождественное человеческому бытию, есть свободный субъект, который постоянно «создает» свое собственное существование; вся книга Сартра посвящена его анализу. Анализ начинается с вопроса об «отношении» (*rapport*) между этими двумя видами бытия. Вслед за Хайдегге-

¹ При отсутствии уточнений слова «экзистенциалистский» и «экзистенциализм» подразумевают только философию Сартра.

ром субъективность и объективность понимаются не как две отдельные субстанции, между которыми должно быть установлено отношение, но как сущностное «единство», и вопрос направлен на полную и конкретную структуру этого единства. «Конкретное может быть только синтетической целостностью, в котором сознание и феномен (бытие-в-себе) конституируют лишь его моменты. Конкретное — т.е. человек в мире...»¹.

Вопрос, таким образом, направлен на полную и конкретную структуру человеческого бытия как бытия-в-мире (*la réalité humanine*).

Для того чтобы прояснить эту структуру, анализ сориентирован на определенные типические «человеческие установки» (*conduites exemplaires*). Первая из них установка вопрошания (*l'attitude interrogative*), специфическая человеческая установка вопрошания, размышления о себе и своей ситуации в любой данный момент. Вопрошание предполагает троякую (потенциально) негативность: незнание, постоянную возможность отрицательного ответа и ограничение, выраженное в утвердительном ответе: «Это так и не иначе». Вопрошающая установка, таким образом, выводит на передний план тот факт, что человек окружен и проникнут негативностью: «Наши вопросы о бытии обусловлены постоянной возможностью небытия, как вне нас, так и в нас самих» (EN, p. 40). Однако негативность, предполагаемая вопрошающей установкой, служит только в качестве примера и указания на тот фундаментальный факт, что негативность окружает и пронизывает все человеческое существование и все его установки: «Необходимое условие того, чтобы говорить «нет», заключается в том, что небытие присутствует постоянно — в нас и вне нас, пустота всегда сопутствует бытию» (EN, p. 47).

Негативность возникает вместе с человеческим бытием и постоянно его сопровождает, проявляет себя в ряду от-

¹ *L'Être et le Néant*, Paris, 1943, p. 38 (далее в тексте: EN).

рицаний (*néantisations*), через посредство которых человеческое бытие переживает, понимает и воздействует на себя и на мир. Тотальность этих отрицаний конституирует само бытие субъекта — человек существует, «постоянно отделяя себя от того, что есть» (EN, p. 73). Он трансцендирует себя, также как и свои объекты, двигаясь в направлении к своим и их возможностям; он всегда «вне» своей ситуации, «стремится» достичь своей полной действительности. По этой же причине человек существует не просто как вещь (*en soi*), но «создает» себя и свой мир во всякий момент и во всякой ситуации.

Эта характеристика «человеческой реальности» (которая представляет собой просто переформулирование идеалистической концепции *cogito* и самосознания, в особенности в той форме, в какой она развита в «Феноменологии духа») закладывает фундамент сартровского экзистенциализма, определяя последующее развитие его философии. Прежде всего, речь идет об отождествлении человеческого бытия со свободой. Ряд отрицаний, посредством которых человек конституирует себя и свой мир, вместе с тем конституирует и его свободу: «[Свобода] возникает с отрицанием призывов мира, она является в тот момент, когда я отделяю себя от мира, в который вовлечен, так что я могу постигать себя как сознание» (EN, p. 77). Таким образом, человеческая свобода понимается не как одно из качеств человека среди прочих, не как нечто, чем человек обладает или чего ему недостает в зависимости от исторической ситуации, но как само человеческое бытие: «То, что мы называем свободой, поэтому неотделимо от бытия «человеческой реальности». Дело обстоит не так, что сначала человек существует, а потом становится свободным, — между его бытием и его свободным бытием нет никакого различия» (EN, p. 61).

Во-вторых, из отождествления человеческого бытия со свободой следует полная и безусловная ответственность человека за свое бытие. Для того чтобы конкретизировать

свою идею свободы и ответственности, Сартр вслед за Хайдеггером подчеркивает *Geworfenheit*¹ человека в предданную «ситуацию». Человек всегда находит себя и свой мир в ситуации, которая представляется принципиально внешней (ситуация его семьи, класса, нации, расы и т.д.). Подобным же образом окружающие его объекты также не принадлежат ему: они произведены как товары; их форма и их использование уже существуют и стандартизованы. Однако это сущностная «случайность» человеческой ситуации есть условие самой жизни, его свободы и ответственности. Его случайная ситуация становится «его» ситуацией постольку, поскольку он «вовлекает» себя в нее, принимает или отвергает ее. Никакая сила ни на земле, ни на небе не может заставить его отречься от своей свободы — он сам и только он решает и выбирает то, что он есть.

В-третьих, человек по определению (т.е. в силу факта своего существования как «бытия-для-себя», постоянной реализации своих возможностей) есть не что иное, как самопорождение. Его Бытие тождественно его деятельности, или, точнее, его (свободным) поступкам. «L'homme est ce qu'il fait»² и, наоборот, все, что есть, есть «человеческое предприятие». «Человек вовлекается в свою жизнь, определяет ее форму, и вне этой формы не существует ничего... Человек есть не что иное как ряд предприятий, он есть полная сумма, организация, ансамбль отношений, которые конституируют эти предприятия» (ЕН, pp. 57ff.).

Человеческое существование во всякий момент есть реализуемый «проект», свободно избранный и свободно осуществляемый самим человеком, или, иначе говоря, существование человека есть не что иное как его собственный фундаментальный проект. Эта динамика базируется на том факте, что действительная ситуация человека никогда не совпадает с его возможностями, что его Бытие есть по сво-

¹ Зброшенность (нем.).

² Человек есть то, что он делает (фр.).

ему существу бытие-в-нужде (*manque*). Однако нужда не есть нужда чего-либо в том смысле, что она исчезает с ее удовлетворением; это проявление основополагающей негативности человеческого бытия: «Человеческая реальность не есть нечто, что сначала существует для того, чтобы потом нуждаться в том-то и том-то; она существует как нужда и в тесном синтетическом единстве с тем, в чем она нуждается... При своем рождении (человеческая) реальность познает себя как неполное бытие... Человеческая реальность есть постоянное стремление к совпадению, которое никогда осуществляется» (EN, pp. 132ff).

Экзистенциалистская динамика, таким образом, не бесцельна и не бессмысленна: «фундаментальный проект», который представляет собой человеческое существование, нацелен на всегда недостающее совпадение с собой, на его собственную полноту и тотальность. Иными словами, «для-себя» постоянно стремится стать «в-себе», стать устойчивым и стабильным фундаментом собственного бытия. Однако этот проект, который превратил бы «для-себя» в «в-себе» и наоборот, всегда обречен на фрустрацию, и эта онтологическая фрустрация формирует и пронизывает все бытие человека: «Человеческая реальность страдает в своем бытии, поскольку возникает в существовании как будто постоянно преследуя тотальность, к которой она стремится, не имея возможности быть ею, поскольку в действительности она не может достичь бытия-в-себе, не утратив способность быть бытием-для-себя. Поэтому она есть по своей сущности несчастное сознание» (EN, p. 134).

Здесь онтологический анализ Сартра достигает своего центра: определение человеческого бытия как фрустрации, *Scheitern*, «échec». Все фундаментальные человеческие отношения, все «человеческое предприятие» обречено на фрустрацию. Однако именно постольку, поскольку фрустрация является постоянной и неизбежной (как онтологическая характеристика человеческого бытия), она есть

одновременно фундамент и условие человеческой свободы. Последняя есть то, что она есть, лишь поскольку, поскольку она «вовлекает» человека в его случайную ситуацию, которая в свою очередь, как преданная ситуация, раз и навсегда становится препятствием для того, чтобы он стал основателем собственного бытия-для-себя. Круг онтологический отождествлений, таким образом, замыкается: он объединяет бытие и ничто, свободу и фрустрацию, ответственный выбор и случайную детерминацию. *Coincidentia oppositorum*^{1*} завершено — не через диалектический процесс, а через их простую констатацию как онтологических характеристик. Как таковые они сверхвременные и структурно тождественные.

Онтологический анализ *бытия-для-себя* закладывает основание для истолкования существования Другого (*d'autrui*). Этот переход составляет важнейшую методологическую проблему. Сартр столь точно следует за идеалистической концепцией самосознания (*cogito*) как трансцендентального истока и «создателя» всего бытия, что постоянно сталкивается с угрозой трансцендентального солипсизма. Он принимает этот вызов, предлагая замечательную критику Гуссерля и Хайдеггера (и Гегеля), в которой показывает, что их попытки установить бытие Другого как независимый онтологический факт окончились провалом и что у них у всех существование Другого более или менее включено в существование эго (EN, pp. 288ff.). Сам же Сартр отвергает все усилия вывести онтологически существование Другого: «Существование Другого имеет природу случайного и нередуцируемого факта. С Другим встречаются; он не конституируется (эго)» (EN, p. 307). Однако, продолжает он, *cogito* является единственным основанием для понимания существования Другого, так как всякий «случайный факт», всякая «необходимость факта» являются

^{1*} Совпадение противоположностей (*лат.*).

такowymi только для cogito и благодаря cogito: «Cogito (продуманное заново) должно вывести меня вовне к Другому... Мы должны просить бытие-для-себя дать нам бытие-для-другого; абсолютная имманентность должна вернуть нас к абсолютной трансцендентности» (EN, pp. 308ff.).

Переживание cogito, которое устанавливает независимое существование Другого, это переживание «бытия-под-взглядом-другого». Отношения бытия-видимым Другим (человеком) конституирует для cogito «существование Другого»: «Мое восприятие Другого в мире как вероятного бытия человека соответствует с моей стороны постоянной возможности бытия-видимым-им... Вообще Другой — это тот, кто смотрит на меня» (EN, p. 315). «Взгляд Другого» становится конститутивным для фундаментальных межчеловеческих отношений. Сартр иллюстрирует это примером ревнивого любовника, который подглядывает сквозь замочную скважину. В этой ситуации он неожиданно чувствует, что на него смотрит другой человек. В силу этого он становится кем-то, кого Другой (человек) познает в его внутреннем бытии, кто *есть* тот, кого видит Другой. Его собственные возможности у него отняты (он не может спрятаться там, где намеревался, не может узнать то, что желал узнать и т.п.); весь его мир вдруг получает новое, иное средоточие, структуру и смысл: он возникает как мир Другого и как мир-для-другого. Таким образом, его бытие возникает в строгом смысле как бытие «в воле» Другого: отныне «это вопрос моего бытия, как он вписан в свободу Другого. Все происходит так, словно бы я обладал измерением бытия, от которого я был отделен глубокой полостью, и эта полость — свобода Другого» (EN, p. 320). Взгляд Другого превращает меня в объект, а мое существование в «природу», отчуждает мои возможности, «ворует» мой мир. «В силу самого факта его существования, я получаю внешность, природу; существование Другого — мой первородный грех» (EN, p. 321).

Появление Другого, таким образом, преобразует мир Я в мир конфликта, конкуренции, отчуждения, «овеществления». Другой — это «скрытая смерть моих возможностей»; Другой — это тот, кто узурпирует мой мир, кто превращает меня в «объект оценки», кто дает мне мою «ценность». «Таким образом, быть видимым — это то, что конституирует меня как бытие, лишенное защиты против свободы, которая не есть моя свобода. В этом смысле мы можем считать себя «рабами» в той мере, в какой мы явлены Другому. Но это бремя не есть исторический и преодолимый результат жизни абстрактного сознания» (EN, pp. 391ff.).

Концепция Другого как непримиримого антагониста Я теперь служит основой для интерпретации Сартром межчеловеческих отношений. Они суть прежде всего телесные отношения (как это уже ясно из того, что «взгляду» приписывается конститутивная роль). Однако тело входит в эти отношения не просто как физически-биологическая «вещь», но как проявление индивидуальности и случайности Я в его «трансцендирующем отношении» к миру (EN, pp. 391ff.). Первичное переживание Другого как источника отчуждения и овеществления обуславливает две фундаментальные реакции, которые конституируют два фундаментальных типа межчеловеческих отношений: (1) попытка со стороны Я отрицать свободу и господство Другого и превратить его в объективную вещь, полностью зависимую от Я; или (2) попытка ассимилировать его свободу, принять ее как фундамент собственной свободы Я и тем самым завоевать свободу Я (EN, p. 430). Первая установка ведет к садизму, вторая — к мазохизму. Но существенная фрустрация, которой отмечены все экзистенциальные «проекты» Я, присутствует и здесь: полное порабощение Другого превращает его в вещь, уничтожает его как (независимого) Другого и тем самым уничтожает саму цель, которой Я желало бы достичь. Подобным же образом полная ассимиляция Другого превращает в вещь Я, уничтожа-

ет его как (свободного) субъекта и тем самым уничтожает саму свободу, которую Я стремилось завоевать. Фрустрация в садистской установке ведет к принятию мазохистской установки и наоборот: «Каждая из них предполагает смерть другой, т.е. неуспех одной мотивирует принятие другой. Поэтому мои отношения с Другим не диалектичны, а носят характер круга, хотя каждая попытка обогащается провалом другой» (EN, p. 230). Два фундаментальных типа человеческих отношений порождают и уничтожают друг друга «по очереди» (EN, p. 431).

Единственная оставшаяся возможная установка по отношению к Другому — та, которая нацелена непосредственно на его полное уничтожение, т.е. ненависть. Однако эта установка также не достигает желаемого результата: освобождения Я. Ибо даже после смерти Другого (или Других) он (или они) остаются как «бывшие» и, таким образом, продолжают присутствовать в сознании Я.

Заключение: поскольку «все сложные установки людей по отношению друг к другу суть лишь вариации этих двух (а также ненависти)» (EN, p. 477), нет никакого выхода из этого порочного круга фрустрации. С другой стороны, человек должен «вовлечься» в одну из этих установок, так как сама его реальность состоит не в чем ином, как в таком «вовлечении». Таким образом, после неуспеха каждой попытки «для бытия-для-себя не остается никакой альтернативы, кроме как вернуться в этот круг и кидаться от одной из этих фундаментальных установок к другой» (EN, p. 484).

В этом смысле естественно напрашивается образ Сизифа и его бессмысленного труда на роль символа человеческого существования. Сартру также кажется уместным добавить в сноске, что «эти размышления не исключают возможности морали освобождения и спасения»; однако такая мораль требует «радикального преобразования, которое мы не можем обсуждать в этом месте».

II

Главный онтологический аргумент завершается этим анализом фундаментального межчеловеческого отношения; оставшуюся часть книги занимает обзор «человеческой реальности», как она вытекает из предшествующей интерпретации. Этот обзор руководствуется понятием свободы. Отправной точкой онтологического анализа было отождествление Я (*cogito*) и свободы. Последующее развитие экзистенциальных характеристик Я показало, как неразрывно свобода связана со случайностью его «ситуации» и насколько все попытки создать свободный фундамент для своего существования постоянно обречены на неуспех. Последняя часть книги Сартра подводит итог обсуждению этого положения — для того, чтобы в конечном счете перед лицом этих явных противоречий оправдать онтологическое отождествление человеческого бытия и свободы.

По Сартру, обоснование не может повторять традиционные положения идеалистической философии, а именно — различие между трансцендентальной и эмпирической свободой. Это решение для него недостаточно, поскольку его анализ Я выходит за рамки трансцендентально-онтологического измерения. Коль скоро в третьей части его книги Я вынуждено признать существование Другого как простую «необходимость факта», его философия оставляет царство чистой онтологии и переходит в онтически-эмпирический мир.

Следовательно, Сартр не может претендовать на трансцендентально-онтологический характер своей философии свободы, а потому она и не оснащена для того, чтобы перейти к (эмпирической) действительности человеческой свободы. В полную противоположность Хайдеггеру (чей экзистенциальный анализ претендует на то, чтобы оставаться в рамках чистой онтологии), философия Сартра провозглашает себя «-измом», экзистенциализмом, т.е. мировоззрением, которое предполагает определенную уста-

новку по отношению к жизни, определенную мораль, «доктрину действия» (ЕН, р. 95). Поэтому Сартр должен показать действительность всей «экзистенциалистской» концепции человека. Последняя часть «Бытия и ничто» и посвящена главным образом этой задаче.

Сартр пытается показать, что онтологическое определение действительно определяет «человеческую реальность» и что человек *на деле* есть свободное бытие-для-себя, которое постулирует экзистенциалистская онтология.

Мы уже видели, что, согласно Сартру, человек как бытие-для-себя, которое не просто существует, но существует лишь постольку, поскольку «реализует» себя, есть по своей сущности акт, действие, деятельность. «Человек свободен, ибо он не просто есть, но есть для себя. Бытие, которое (просто) есть то, что оно есть, не может быть свободным. Свобода — в действительности некое пустое пространство в сердце человека, которое побуждает человеческую реальность *создавать себя*, а не просто существовать» (ЕН, р. 516).

Это «самопорождение» присутствует во всякий отдельный момент жизни человека. Что бы он ни делал, кем бы он ни был — он сам «избрал» это и его выбор был абсолютно и совершенно свободным: «Наше существование есть в действительности наш изначальный выбор» (ЕН, р. 539)

В противовес этой декларации абсолютной свободы человека сразу же возникает возражение, а именно что человек на самом деле детерминирован своей конкретной социально-исторической ситуацией, которая в свою очередь детерминирует объем и содержание его свободы и рамки его «выбора».

«Человеческая реальность» — это, например, французский рабочий в условиях немецкой оккупации или продавец в Нью-Йорке. Его свобода ограничена, а его выбор предопределен в такой мере, что их интерпретация в экзистенциалистских терминах кажется простой насмешкой.

Сартр принимает вызов и берется доказать, что даже в ситуации крайней детерминированности человек является и остается абсолютно свободным. В самом деле, говорит он, рабочий может жить в состоянии действительного порабощения, угнетения и эксплуатации, но он свободно «избрал» это состояние, и он свободен его изменить в любой момент. Он свободно выбрал его, потому что «порабощение», «угнетение», «эксплуатация» имеют смысл только для такого «для-себя», которое полагает и принимает «ценности» и переживает их. И он свободен изменить свое состояние в любой момент, поскольку эти ценности прекратят свое существование для него, как только он прекратит полагать, принимать и переживать их. Сартр понимает свободу как исключительно индивидуальную, решение изменить ситуацию как исключительно индивидуальный проект, а акт изменения как исключительно индивидуальное предприятие.

Тот факт, что для индивидуального рабочего такой индивидуальный поступок означал бы потерю работы и, вероятно, повел бы к голоданию, заключению в тюрьму и даже смерти, не лишает его абсолютной свободы, ведь это опять-таки дело свободного выбора — ценить жизнь и безопасность выше, чем голодание, тюремное заключение и смерть. Экзистенциалистский тезис, таким образом, неизбежно ведет к повторному утверждению старой идеалистической концепции, гласящей, что человек свободен даже в цепях, или как это формулирует Сартр: «даже орудия палача не могут лишить нас возможности быть свободными» (EN, p. 587).

Однако Сартр не хочет, чтобы это утверждение истолковывали в смысле простой «внутренней» свободы. Раб буквально и действительно свободен разбить свои цепи, ибо сам смысл его цепей открывается только в свете избранной им цели: оставаться рабом или рискнуть всем, чтобы освободить себя от рабства. «Если, например, он

избирает бунт, рабство, которое далеко не в первую очередь является препятствием для этого бунта, получает свой смысл и свой коэффициент враждебности только от этого бунта» (EN, p. 635). Все несчастья, препятствия, ограничения нашей свободы, таким образом, полагаются нами самими и возникают в нас самих; они — части свободного «проекта», который и есть наше существование (EN, pp. 562, 569). «Коэффициент враждебности вещей... не может быть аргументом против нашей свободы, потому что этот коэффициент возникает *посредством нас самих*, т.е. посредством предварительной постановки цели. Та самая скала, которая оказывает сильнейшее сопротивление, если я пожелаю изменить ее положение, окажется, с другой стороны, драгоценной помощью для меня, если я захочу взобраться на нее для того, чтобы осмотреть местность» (EN, p. 562).

Сартр, не колеблясь, движется к заключительным выводам, вытекающим из его концепции. Быть французом, сутенером, рабочим, евреем — все есть результат собственной активности «самопорождения» «для-себя». По той же причине все ограничения, препятствия, запреты, которые общество накладывает на еврея, «существуют» лишь постольку, поскольку еврей «выбирает» и принимает их: ««Евреям вход запрещен», «Еврейский ресторан, арийцам вход воспрещен» и т.п. может иметь смысл на основе и в силу моего свободного выбора» (EN, p. 607). «Только в силу признания свободы... антисемитов и принятия этого бытия в качестве еврея, каким я представляюсь им, это бытие в качестве еврея становится внешним объективным ограничением моей ситуации. Если же, с другой стороны, я пожелаю рассматривать их просто как объекты, мое бытие в качестве еврея исчезает, чтобы тут же уступить место простому сознанию бытия в качестве свободного трансцендирования» (EN, p. 610).

Трактат о человеческой свободе здесь достигает момента самоотречения. Преследование евреев и «клещи пала-

ча» — ужасы сегодняшнего мира — суть грубая реальность несвободы. Однако экзистенциалистскому философу они кажутся примерами существования человеческой свободы. Тот факт, что аргументация Сартра онтологически правильна и повторяет почтенные аргументы идеализма, доказывает лишь удаленность этих аргументов от «человеческой реальности». Если философия, благодаря экзистенциально-онтологическим понятиям человека или свободы, способна доказать, что преследуемый еврей и жертва палача являются и остаются совершенно свободными и хозяева своего ответственного выбора, то это лишь означает, что эти философские понятия сошли на уровень обычной идеологии, идеологии, выступающей удобным оправданием для преследователей и палачей — которые сами суть важная часть «человеческой реальности». Действительно, «для-себя» остается свободным и в руках многочисленных палачей, которые, не скупясь, предоставляют неограниченные возможности для осуществления экзистенциальной свободы, но эта свобода сжимается до точки там, где она бессмысленна и потому сама себя отрицает. Свободный выбор между смертью и порабощением не есть ни свобода, ни выбор, ибо обе альтернативы разрушают «человеческую реальность», которая мыслится как свобода. Восставленная как плацдарм свободы посреди мира тоталитарного угнетения «для-себя», картезианское *cogito* перестало быть плацдармом для завоевания интеллектуального и материального мира, а лишь последним прибежищем индивида в «абсурдном мире» подавленности и безнадежности. В философии Сартра это прибежище все еще снабжено всеми принадлежностями, свойственными эпохе расцвета индивидуалистического общества. «Для-себя» предстает со всеми атрибутами абсолютной автономии, вечной собственности и вечного присвоения (подобно тому как Другой кажется тем, кто узурпирует, присваивает и оценивает мой мир, «вором» моих возможностей). За нигилистическим языком

экзистенциализма скрывается идеология свободной конкуренции, свободной инициативы и равных возможностей. Каждый может «трансцендировать» свою ситуацию, осуществлять свой собственный проект — у каждого есть его абсолютно свободный выбор. Какими бы враждебными ни были обстоятельства, человек должен «принять их» и добиться своей самореализации. Каждый — хозяин своей судьбы. Но перед лицом «абсурдного мира» без смысла и вознаграждения атрибуты героического периода буржуазного общества естественным образом обнаруживают свой абсурдный и иллюзорный характер. Сартровское «для-себя» гораздо ближе к «*Einziger und sein Eigentum*»¹ Штирнера, чем к декартовскому *cogito*. Вопреки настаиванию Сартра на заброшенности Я (заброшенности в уже существующую случайную ситуацию), последняя, похоже, полностью поглощается неустанным трансцендированием Я, которое полагает в качестве своего свободного проекта все обстоятельства, попадающие на его пути. Действительно, человек заброшен в «ситуацию», которую создал не он сам, и эта ситуация может быть такой, которая «отчуждает» его свободу и низводит его до уровня вещи. Процесс «овеществления» предстает во множественных формах в философии Сартра — как подчинение «для-себя» стандартизированной технике повседневной жизни (EN, pp. 495ff., 594) и как взаимозаменяемость индивидов (EN, p. 496). Но для Сартра овеществление, а равно и его отрицание, суть лишь препятствия, на которых процветает и которыми питается человеческая свобода, — они становятся частью экзистенциального проекта *cogito*, и весь процесс снова становится иллюстрацией вечной свободы «для-себя», которое в каждой ситуации самого крайнего отчуждения находит только себя.

Самосознание, которое находит себя в бытии-для-других, — таким образом, экзистенциализм Сартра воз-

¹ «Единственный и его собственность» (нем.).

рождает гегелевскую формулу свободного и рационального состояния человека. Однако для Гегеля реализация этого состояния есть лишь цель и конец всего исторического процесса. Сартр же с помощью онтологии срезает этот путь и превращает процесс в метафизическое состояние «для-себя». А завершает это превращение Сартр трюком: термин «для-себя» включает не только Я, но и Мы; это в такой же мере коллективное, как и индивидуальное самосознание. «Для-себя» «делает его [мир] датированным (исчисляемым) своими средствами» (EN, p. 604). «Для-себя выступает французом, южанином, рабочим» (EN, p. 606). Таким образом, «для-себя» создает нацию, класс, классовые различия и т.п., превращает их в части своего свободного «проекта» и, следовательно, «отвечает» за них. Это ложное отождествление онтологического и исторического субъектов. Хотя было бы трюизмом утверждать, что идеи «нации», «класса» и т.п. возникают и «существуют» только для и вместе с «для-себя», однако «нация», «класс» и т.п. ничуть не являются созданными «для-себя», а суть действия и реакции конкретных общественных групп в конкретных исторических условиях. Разумеется, эти группы состоят из индивидов, которые могут быть с онтологической точки зрения охарактеризованы как «для-себя», но эта характеристика совершенно irrelevantна для понимания их исторической конкретности. Онтологическое понятие «для-себя», которое определяет в равной степени наемного рабочего и предпринимателя, продавца и интеллектуала, крепостного и помещика, препятствует анализу их конкретного существования: в той мере, в какой различные экзистенциальные ситуации истолковываются в терминах «для-себя», они редуцируются до абстрактного имени всеобщей сущности. Подводя различных исторических субъектов под онтологическую идею «для-себя» и превращая последнюю в ведущий принцип экзистенциальной философии, Сартр отбрасывает конкретные различия, конституирующие саму

конкретность человеческого существования, переводя их в род проявлений универсальной сущности человека — и тем самым вступает в противоречие со своим собственным тезисом о том, что «существование порождает сущность». Низведенные до роли примеров, конкретные ситуации не могут заполнить пропасть между понятиями онтологии и понятиями существования. Онтологический фундамент экзистенциализма обуславливает крах его намерений разработать философию конкретного человеческого существования.

Пропасть между онтологическими терминами и терминами существования скрыта двусмысленностью употребления термина «есть». Сартровское «есть» употребляется без различения как связка в дефиниции сущности человека и как предикат его действительного состояния. В этом двойном смысле «есть» встречается в суждениях типа: «Человек (есть) свободный», «есть его собственный проект» и т.п. Тот факт, что в эмпирической действительности человек не свободен, не есть его собственный проект, предан забвению путем включения отрицания в определение «свободы», «проекта» и т.д. Однако понятия Сартра, вопреки его диалектическому стилю и важной роли отрицания, существенно недиалектичны. В его философии отрицание никоим образом не является самостоятельной силой, но а priori поглощено утверждением. В самом деле, сартровский анализ, развитие субъекта посредством его отрицания в самосознающую реализацию его проекта предстает как процесс, но его характер как процесса иллюзорен: субъект движется по кругу.

Экзистенциалистская свобода ограждена от несчастий, которым подвержен человек в эмпирической действительности. Однако в одном отношении эмпирическая действительность не соприкасается с сартровским понятием человеческой свободы. Хотя свобода, которая тождественна самому бытию-для-себя, сопровождает человека во всех

ситуациях, размах и степень его свободы в различных ситуациях различен: она наименьшая и наименее ясная там, где человек полностью «овеществлен», где он в наименьшей степени есть «для-себя». Например, в ситуациях, где он низведен до состояния вещи, инструмента, где он существует почти исключительно как тело, его «для-себя» практически исчезает. Но именно здесь, где онтологическая идея свободы, казалось бы, испаряется вместе с «для-себя», где она попадает почти всецело в область вещей — в этот момент восстает новый образ человеческой свободы и осуществления. Теперь мы рассмотрим краткое появление этого образа в философии Сартра.

III

Для того чтобы проиллюстрировать постоянное трансцендирование «для-себя» за рамки любой из его случайных ситуаций (трансцендирование, которое, каким бы оно ни было свободным, остается отмеченным той самой случайностью, которую оно трансцендирует), Сартр использует термин «играть в бытие». Он вводит его, описывая поведение официанта. Последнее берется как пример способа, которым человек принужден «сделать себя тем, чем он является» (EN, p. 98): каждое движение официанта, положение его тела, жест показывают, что он постоянно сознает обязанность быть официантом и вести себя как официант, но пытается освободиться от этой обязанности. Он не «есть» официант, скорее он «притворяется» официантом. «Бытие официантом» состоит из набора стандартных и механических движений, положений тела и жестов, которые почти приравнивают его к автомату. Такой набор поведенческих моделей ожидается от официанта, и он старается жить в соответствии с этими ожиданиями: он «играет» официанта, он «играет» свое собственное бытие. Обязанность быть тем,

чем он является, тем самым становится игрой, представлением, и свобода «для-себя» трансцендировать случайное положение (бытие-официантом) оказывается свободой играть, представлять.

Нельзя ли этот пример обобщить настолько, что трансцендирование cogito, реализация его свободы, оказывается постоянной и повсеместной игрой, «игрой в бытие»? Сартр ведет именно к такому обобщению, хотя он не делает понятие «игры в бытие» главной идеей своего анализа. Но по крайней мере в одном решающем месте он связывает его с общим условием бытия человека. Сущностная случайность человеческого существования кристаллизуется в том факте, что человек является и остается своим прошлым и это прошлое мешает ему раз и навсегда свободно создать свое бытие. «[Прошлое — это] факт, который не может определять содержание моих мотивов, но который пронизывает их своей случайностью, так как они не могут ни уничтожить, ни изменить ее. Прошлое — это скорее то, что мои мотивы по необходимости несут в себе и видоизменяют... Именно это приводит к тому, что в каждое мгновение я *не являюсь* дипломатом или матросом, а скорее преподавателем, хотя я могу только играть это бытие, никогда не будучи в состоянии соединиться с ним» (EN, pp. 162ff.). Но если человек может только играть свое бытие, то свобода «для-себя» в действительности есть не что иное, как его способность играть предписанную роль в пьесе, в которой ни его роль, ни ее интерпретация не являются его свободным выбором. Трансцендирование cogito оказывается не корнем силы и власти человека над собой и своим миром, а приметой его бытия для Других. Более того — и это особенно важно, — его свобода состоит не в «свободном» трансцендировании cogito, а скорее в его отрицании: в упразднении того представления, в котором он вынужден постоянно разыгрывать бытие-для-себя, в действительности будучи бытием-для-других. Но отрицание «для-себя» есть «в-себе», отрицание

cogito есть состояние бытия вещи, природы. Таким образом, анализ приходит в сферу овеществления: эта сфера, как кажется, содержит возможность свободы и удовлетворения, которые совершенно отличны от свободы cogito и его деятельности.

Состояние овеществления как рычаг освобождения человека появляется в философии Сартра на двух различных уровнях: (1) на уровне индивидуального существования как «установки (сексуального) желания», (2) на общественно-историческом уровне как революционная установка пролетариата. Сартр не фиксирует связи между этими двумя уровнями: тогда как первый внутренне связан с главным философским аргументом, второй остается не затронутым им и разрабатывается уже вне рамок «Бытия и ничто», в статье «Материализм и революция».

Согласно Сартру, «желание» есть по своему существу «сексуальное желание». Для него сексуальность — не «случайное обстоятельство, связанное с нашей физиологической природой», а фундаментальная структура «для-себя» в его бытии-для-других (EN, pp. 452ff.). Ранее он уже описывал два основных типа человеческих отношений в терминах сексуальных отношений (садизм и мазохизм); теперь сексуальность становится силой, которая упраздняет весь аппарат экзистенциалистской свободы, деятельности и морали.

«Желание» становится этой силой прежде вследствие того факта, что оно есть отрицание всякой деятельности, всякого «представления»: «Желание не есть желание действовать» (EN, p. 454).

Какую бы деятельность ни порождало желание, вся «любовная техника» приходит к нему извне. Желание само по себе есть «чистое и простое желание трансцендентного объекта», а именно «желание тела». И этот объект желанен чисто и просто как то, что он есть и чем кажется в своей грубой «фактичности».

Описывая «сексуальное желание» и его объект, Сартр подчеркивает характеристики, которые делают это отношение полной противоположностью бытию-для-себя и его деятельности: «...в сексуальном желании сознание как будто бы притупляется; человек словно бы позволяет себе проникнуться чистой фактичностью (собственного существования как тела), перестать пытаться убежать от нее и отдаться пассивному нарастанию желания» (EN, p. 457). Это достижение покоя трансцендирующего cogito, паралич свободы, «проектов» и представлений. И та же самая сила, которая упраздняет непрерывное представление бытия-для-себя также упраздняет и его отчуждение. «Сексуальное желание» обнаруживает свой объект лишенным всех установок, жестов, которые превращают его в стандартизированный инструмент, обнаруживает «тело как плоть» и тем самым «как зачаровывающее откровение фактичности» (EN, p. 458). Порабощение и подавление упразднены — не в сфере целенаправленной, «проективной» деятельности, а в сфере «тела, переживаемого как плоть», как «затрагиваемую пассивность» (EN, p. 458). По той же самой причине образ осуществления и удовлетворения — не в вечно трансцендирующем «для-себя», а в его отрицании, в чистом «бытии-здесь», в очаровании его бытия объектом (для себя и для Других). Таким образом, овеществление само превращается в освобождение.

«Сексуальное желание» завершает это отрицание отрицания не просто как возвращение к животной природе, но как свободные и освобождающие человеческие отношения. Иными словами, «сексуальное желание» — это то, что есть только как деятельность бытия-для-себя, однако деятельность, которая скорее является отрицанием всякой деятельности и которая нацелена на освобождение чистого присутствия для своего объекта. Эта деятельность — «ласка». «Желание выражает себя в ласке, как мысль в языке» (EN, p. 459). Прорыв сквозь овеществленный мир, откры-

тие «плоти... как чистой случайности присутствия» совершается только благодаря «ласке»: «Ласка вызывает рождение Другого как плоти для меня и для него самого... Ласка открывает плоть, разоблачая тело от его действий, изолируя его от возможностей, которые его окружают...» (EN, p. 459). Таким образом, Я находит себя в Другом в полном отрешении от его возможностей, в забвении своей свободы и ответственности, лишенное всех своих представлений и достижений, в бытии чистым «объектом» («тело, переживаемое как плоть»). Отношения между людьми становятся отношениями между вещами, но этот факт больше не скрыт и не искажен общественными фетишами и идеологиями. Овеществление больше не служит увековечению эксплуатации и тяжелого труда, но определено в своей полноте «принципом удовольствия».

Более того, фундаментальные изменения в экзистенциальной структуре, вызванные «сексуальным желанием», воздействуют не только на индивидов, но также и на их (объективный) мир. «Сексуальное желание», согласно Сартру, обладает подлинно когнитивной функцией: оно открывает (объективный) мир в новой форме. «Когда мое тело... больше не ощущается как инструмент, который может быть использован любым другим инструментом, т.е. как синтетическая организация моих действий в мире, если оно переживается как плоть, тогда я постигаю объекты мира как отзвук моей плоти. Это означает, что я сам становлюсь пассивным в отношении к ним... Контакт как ласка означает, что мое восприятие не есть использование объекта и не трансцендирование настоящего в виду цели. Воспринимать объект в установке желания значит ласкать себя самого с его помощью» (EN, p. 461). «Желающая установка», таким образом, освобождает объективный мир, равно как и «я», от господства и манипуляции, упраздняет их «инструментальность» и тем самым открывает их собственное чистое присутствие, их «плоть».

Мы видели, что фиксация на отношениях собственности пронизывает всю книгу Сартра — не только отношение между «для-себя» и «в-себе», но также и фундаментальные отношения между «для-себя» и Другим, межчеловеческие отношения постоянно истолковываются в терминах «присвоения». В конечном счете «сексуальное желание» — это попытка свободного присвоения свободы Другого. То, что все эти присвоения оказываются тщетным самообманом, ведет лишь ко все новым попыткам присвоения. И единственная точка, единственный момент, который кажется осуществлением, владением наступает там и тогда, когда человек становится вещью: телом, плотью — а его свободная деятельность становится полной пассивностью: лаской тела как вещи. Таким образом, Я, которое далеко оторвалось от «вещей» и стало их господином и эксплуататором, теперь само превращается в «вещь» — однако вещь в свою очередь освобождается для своего чистого присутствия. Картезианская пропасть между двумя субстанциями преодолевается тем, что обе изменяют свою субстанциальность. Я теряет свой характер бытия для-себя, отдельности и противопоставления всему, что не есть Я, а его объекты принимают собственную субъективность. «Желающая установка», следовательно, раскрывает возможность мира, в котором индивид находится в полной гармонии с целым, — мир, который одновременно есть отрицание того, что дало Я свободу только с тем, чтобы оно свободно покорилось необходимости. Указанием на эту форму «человеческой реальности» экзистенциализм упраздняет свою собственную фундаментальную концепцию.

В сфере индивидуального существования упразднение является только временным — свободное удовлетворение, возможное в «желающей установке», обречено прийти к новой фрустрации. Замкнутый в круге садистских и мазохистских отношений, человек изгоняется обратно в деятельность трансцендирования «для-себя». Однако образ, кото-

рый направлял анализ Сартра в поисках действительности свободы в сфере овеществления и отчуждения, также приводит его в общественно-историческую сферу. Он проверяет свою концепцию в критической дискуссии с историческим материализмом.

IV

В интерпретации Сартром общественно-исторической сферы овеществление субъекта (которое в приватной сфере представляло как «тело, переживаемое как плоть») проявляется в существовании индустриального рабочего. Современный предприниматель «редуцирует рабочего до состояния вещи, подчиняя его поведение собственности» (ТМ, 10, р. 15). Ввиду грубой механизации рабочего и его труда, ввиду полного его подчинения капиталистическому механизированному процессу, было бы смехотворным проповедовать ему «внутреннюю» свободу, как это делают философы на протяжении многих столетий: «Революционер сам... не доверяет свободе. И справедливо. Никогда не было недостатка в пророках, провозглашающих, что он свободен, и каждый раз для того, чтоб его обмануть» (ТМ, 10, р. 14). Сартр упоминает в этой связи стоическую концепцию свободы, христианскую свободу и идею свободы Бергсона: «Они все приходят к некоей внутренней свободе, которую человек может сохранить в любой ситуации. Эта внутренняя свобода есть не что иное, как идеалистическая мистификация...» (ТМ, 10, р. 14).

Может показаться, что онтологическое понятие свободы самого Сартра также подпадает под этот вердикт об «идеалистической мистификации» и «Бытие и ничто» дает мало оснований для того, чтобы этого избежать. Он признает тот факт, что в эмпирической действительности существование человека организовано таким образом, что его

свобода полностью «отчуждена» и ничто, кроме революционных изменений в структуре общества, не может возобновить развитие свободы (ТМ, 9, pp. 15—16). Если это верно, если в силу общественной организации человеческая свобода может быть отчуждена до такой степени, что она практически перестает существовать, то это означает, что содержание человеческой свободы детерминировано не структурой «для-себя», а конкретными историческими силами, которые формируют человеческое общество. Однако Сартр пытается спасти свою идею свободы от натиска исторического материализма. Он принимает революцию как единственный путь к освобождению человечества, но настаивает на том, что революционное решение предполагает свободу человека *принять* это решение, иными словами, что человек должен быть свободен *до* своего освобождения. Сартр утверждает, что это предположение разрушает базис материализма, согласно которому человек полностью детерминирован материальным миром. Но, согласно историческому материализму, революция остается актом свободы — вопреки всякой материальной детерминации. Исторический материализм признал эту свободу в аргументе о важнейшей роли зрелого революционного сознания. Маркс постоянно подчеркивал материальную детерминированность сознания во всех его проявлениях, указывая этим на отношения между субъектом и его миром, которые реально господствуют в капиталистическом обществе, где свобода сморщилась до возможности признания необходимости освобождения.

В конкретной исторической действительности свобода «для-себя», прославлению которого Сартр посвятил всю свою книгу, есть, таким образом, не что иное, как одна из предпосылок возможности свободы — но не сама свобода. Более того, изолированная от конкретного исторического контекста, в котором только «трансцендирование» субъекта может стать предпосылкой свободы, и гипостазирован-

ная в онтологической форме субъекта как такового, эта трансцендентальная свобода становится свидетельством порабощения. Антифашист, которого замучили до смерти, может сохранить свою моральную и интеллектуальную свободу «трансцендировать» эту ситуацию — тем не менее он погибает. Человеческая свобода есть отрицание той трансцендентальной свободы, в которой Сартр видит ее реализацию. В «Бытии и ничто» это отрицание проявляется лишь в «желающей установке»: именно утрата «для-себя», его овеществление в «теле, переживаемом как плоть», подсказало новую идею свободы и счастья.

Подобным же образом в интерпретации Сартром общественно-исторической сферы существование именно не свободного, а овеществленного субъекта указывает путь к действительному освобождению. Наемный рабочий, чье существование подобно существованию вещи, и чья деятельность в основном связана с вещами, мыслит свое освобождение как изменение в отношениях между человеком и вещами. Сартр истолковывает отношение между капиталом и наемным рабочим в терминах гегелевского отношения между господином и рабом. Рабочий, который на службе у предпринимателя получает средства своего труда, преобразует их в инструменты своего освобождения. В самом деле его труд вынужденный, и он лишен его продуктов, но «в рамках этих ограничений» его труд сообщает ему «власть над вещами»: «Рабочий видит в себе возможность бесконечно изменять форму материальных предметов посредством труда над ними в соответствии с определенными универсальными правилами. Иными словами, именно определенность материи дает ему первое понятие о его свободе... Он трансцендирует свое состояние рабства посредством своих действий с вещами, и вещи возвращают ему, в силу самой жесткости их бремени, образ осязаемой свободы, который состоит в их изменении. И поскольку очертания осязаемой свободы кажутся ему прикованными к детерминизму, не-

удивительно, что он представляет отношение человека к человеку, которое ему видится как отношение тиранической свободы к смиренной покорности, вытесняемым отношением человека к вещи, и, в конечном счете, поскольку с другой точки зрения человек, контролирующей вещи, сам в свою очередь становится вещью, — отношением вещи к вещи» (ТМ, 10, pp. 15—16). Сартр утверждает, что материалистическая концепция свободы — сама жертва овеществления, поскольку представляет освобожденный мир в терминах нового отношения между вещами, новой организации вещей. Коль скоро освобождение зарождается в процессе труда, оно и определяется этим процессом, и освобожденное общество предстает только как «гармоничной предприятие по эксплуатации мира» (ТМ, 10, p. 17). Результатом будет просто «более рациональная организация общества» (ТМ, 10, p. 21) — но не реализация человеческой свободы и счастья.

Эта критика все еще находится под влиянием «идеалистической мистификации». «Более рациональная организация общества», которую Сартр приуменьшает своим «просто», есть обязательная предпосылка свободы. Она означает упразднение эксплуатации и репрессии во всех их формах. И поскольку эксплуатация и репрессия укоренены в материальной структуре общества, их упразднение требует изменения этой структуры — более рациональной организации производственных отношений. В историческом материализме эта организация освобожденного общества так мало «определяется трудом», что Маркс однажды сформулировал цель коммунизма как «упразднение труда», а сокращение рабочего дня — как предпосылку для установления «царства свободы». Эта формула передает образ неограниченного удовлетворения человеческих способностей и желаний, тем самым подсказывая тождественность свободы и счастья, что и составляет самую суть материализма.

Сартр замечает, что на протяжении истории материализм был связан с революционной установкой: «Как бы далеко назад я ни зашел, я нахожу ее [материалистическую веру] связанной с революционной установкой» (ТМ, 9, pp. 15—16). В самом деле, материалистическая вера была революционной постольку, поскольку она была материалистической, т.е. поскольку перемещала определение человеческой свободы из сферы сознания в сферу материального удовлетворения, от тяжелого труда к удовлетворению, от морали к принципу удовольствия. Идеалистическая философия превратила свободу в нечто тираническое, внушающее страх, связанное с подавлением, резиньяцией, нуждой и разочарованием. Позади идеалистической концепции свободы маячит требование постоянного морального и практического контроля, предприятие, «прибыль» от которого должна постоянно вкладываться в ту же деятельность — деятельность, которая действительно приносит вознаграждение лишь небольшой части населения. Материалистическая концепция свободы предполагает разрыв в этой деятельности — она превращает реальность свободы в удовольствие. Но прежде достижения этой «утопической» цели материализм учит человека необходимости, которая определяет его жизнь, с тем чтобы разрушить ее своим освобождением. И его освобождение есть не что иное, как упразднение подавления.

Сартр своей интерпретацией «желающей установки», по сути, выходит прямо к революционной функции материалистического принципа — здесь и только здесь его концепция свободы действительно означает упразднение подавления. Однако те тенденции, которые способствуют разрушению его идеалистической концепции, остаются замкнутыми рамками его философии, но не ведут к разрушению идеологии. Поэтому в творчестве Сартра они проявляются лишь в дезинтеграции традиционного «стиля» философствования. Эта дезинтеграция выражена в его развенчании «духа серьезности».

V

Согласно Сартру, «дух серьезности» должен быть изгнан из философии, потому что, если мы понимаем «человеческую реальность» как тотальность объективных отношений, оцениваемую в терминах объективных норм, «дух серьезности» погрешит против свободной игры субъективных сил, которые составляют самую суть «человеческой реальности». Поэтому в силу самого своего «стиля» философия оказывается неадекватной своему предмету. В противоположность этому экзистенциалистский стиль самым способом изложения нацелен на утверждение абсолютно свободного движения *cogito*, «для-себя», творческого субъекта. Его «игра в бытие» должна быть проявлена в самом стиле философствования. Экзистенциализм играет каждым утверждением, пока не обнаруживает спрятанное в них отрицание, превращает каждое суждение в свою противоположность, доводит каждую позицию до абсурда, делает свободу принуждением, а принуждение — свободой, выбор — необходимостью, а необходимость — выбором, переходит от философии к беллетристике и наоборот, смешивает онтологию и сексологию и т.п. Тяжелая серьезность Гегеля и Хайдеггера переходит в художественную игру. Онтологический анализ включает в себя ряд «амурных сцен», и философские тезисы переходят в экзистенциалистский роман курсивом.

Эта дезинтеграция философского стиля отражает внутренние противоречия экзистенциалистской философии: конкретное человеческое существование не может быть понято с помощью философских понятий. Это противоречие коренится в исторических условиях, в которых развивалась западная философия и с которыми она оставалась связанной на всем протяжении своего развития. Отделение интеллектуального производства от материального, досуга и располагающего досугом класса от основной массы тру-

дящегося населения, теории от практики обусловила фундаментальный разрыв между философскими понятиями и существованием. Когда Аристотель утверждал, что философия предполагает развитие искусств, направленных на удовлетворение жизненных нужд, он определял не только ситуацию философа, но и философии как таковой. Содержание фундаментальных философских понятий предполагает некоторую степень свободы от жизненных нужд, которая доступна лишь небольшому числу людей. Всеобщие понятия, нацеленные на структуры и формы бытия, выходят за пределы царства необходимости и жизни тех, кто прикован к этому царству. Существование этих последних не поднимается до философского уровня. И наоборот, философия не располагает концептуальными инструментами для познания их существования, т.е. конкретной «человеческой реальности». Никакие экземплификации и уточнения философских понятий не позволяют адекватно описать эту конкретность. Существование раба, фабричного рабочего или продавца не может служить «примером» в отношении понятия бытия, свободы, жизни или человека. Эти понятия «применимы» к таким формам существования и «охватывают» их в силу своей общности, но это относится лишь к несущественному моменту или аспекту действительности. Философские понятия по необходимости абстрагируются от конкретного существования, от его содержания и сущности; их всеобщность *качественно* выходит за границы существования, переходит в другой *род*. Человек как таковой, как «вид» и есть подлинная тема философии; его «здесь и сейчас» есть ὕλη (материя), которая остается за пределами философии. Изречение Аристотеля о том, что человек есть неделимый в конечном счете вид (ἕσχατον άτομον; άτομον εἶδος; άτομον τῷ γένει), который не допускает дальнейшей конкретизации, означает внутреннюю невозможность экзистенциальной философии.

Вопреки своим намерениям и усилиям экзистенциализм доказывает истинность аристотелевского утверждения. Мы видели, как в философии Сартра понятие «для-себя» колеблется между индивидуальным субъектом и универсальным Я, или сознанием. Большая часть сущностных качеств, приписываемых им «для-себя», суть качества человека как рода. Как таковые они не являются сущностными качества человека, погруженного в конкретное существование. Сартр ссылается на ранние работы Маркса, но забывает об утверждении Маркса о том, что человек в его конкретной исторической ситуации (еще) не есть реализации родового человека. Это суждение констатирует тот факт, что исторические формы общества исказили развитие всеобщих человеческих способностей, человечность человека. Понятие родового человека, таким образом, есть одновременно понятие абстрактно-универсального и *идеального* человека, но *не* понятие «человеческой реальности».

Однако эта «человеческая реальность» не есть конкретизация родового человека, а равно она не поддается описанию в терминах индивида. Ибо те же самые исторические условия, которые ответственны за искажение реализации родового человека, исказили также и реализацию его индивидуальности. Виды деятельности, установки и усилия, их которых состоит его конкретное существование, в конечном счете суть не его, а свойственны его классу, профессии, положению, обществу. В этом смысле жизнь индивида и впрямь есть жизнь всеобщего, но это всеобщее — конфигурация специфических исторических сил, представленных различными группами, интересами, институтами и т.п., которые образуют общественную действительность. Понятия, которые действительно схватывают конкретное существование, должны поэтому принадлежать теории общества. Философия Гегеля близко подходит к структуре конкретного существования, поскольку истолковывает его в терминах исторического всеобщего; но поскольку Гегель

рассматривает это всеобщее только как проявление Идеи, он остается в рамках царства философской абстракции. Один шаг далее на пути к конкретизации означал бы трансгрессию за пределы философии как таковой.

Такая трансгрессия имела место в противостоянии гегелевской философии. Кьеркегор и Маркс нередко провозглашаются основателями экзистенциальной философии. Но ни тот, ни другой не создавали таковой. Когда они столкнулись с конкретным существованием, они отказались от философии. Кьеркегор приходит к выводу, что ситуация человека может быть схвачена и «решена» только с помощью теологии и религии. Для Маркса же концепция «человеческой реальности» — это критика политической экономики и теория социалистической революции. Противостояние Гегелю означает сущностную неадекватность философии перед лицом конкретного человеческого существования.

С того времени разрыв между философскими понятиями и существованием увеличился. Опыт тоталитарной организации человеческого существования упраздняет любое иное понимание свободы, кроме как в форме свободного общества.

Постскрипtum

Экзистенциализм «ведет людей к пониманию того, что важна только реальность, что мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманутую мечту, несбывшуюся надежду, бессмысленное ожидание...» (ЕН, р. 58). Эти слова в высшей степени двусмысленны. «Важна только реальность» — но в каком смысле? Такое утверждение могло бы быть девизом тотального конформизма или хуже — здорового принятия реальности. Но оно также может показать направление, в котором двигалась

мысль Сартра с тех пор, — по пути радикального противоречия. В этом ключе реальность есть нечто, что должно быть преодолено для того, чтобы положить начало человеческому существованию.

В примечании к «Бытию и ничто» было замечено, что мораль освобождения возможна, но она требует «радикального преобразования». Работы Сартра и его путь на протяжении последних двух десятилетий как раз являют собой такого рода преобразование. В философии Сартра чистая онтология и феноменология постепенно уступают перед вторжением реальной истории, дискуссией с марксизмом и принятием диалектики. Философия становится политикой, ибо философские понятия не могут продумываться и развиваться, не принимая во внимание бесчеловечность, организованную теми, кто стоит у руля, и принимаемую теми, кем они управляют. В этой политизированной философии основополагающие экзистенциалистские понятия сохранены сознанием, которое объявляет войну этой действительности, зная, что она будет оставаться победителем. Как долго?

Этот вопрос, на который нет ответа, ничуть не затрагивает позицию, которая сегодня является единственно возможной для мыслящего человека. В своем знаменитом предисловии к книге Франца Фанона «Проклятьем заклейменные», в его выступлениях против колониальных войн во Вьетнаме и Санто-Доминго Сартр выполнил свое обещание «нравственности освобождения». И если, как он опасается, он превратился в некий «институт», то это институт, в котором сознание и истина нашли свое прибежище.

СВОБОДА И ТЕОРИЯ ВЛЕЧЕНИЙ ФРЕЙДА (1956)

Это эссе было впервые обнародовано в 1956 г. в виде лекции, посвященной столетию со дня рождения Фрейда, и, таким образом, представляет мышление Маркузе в то время, когда он написал свою книгу о Фрейде «Эрос и цивилизация» (1955). Эссе возвращается к одной из постоянных тем Маркузе — понятию свободы. В «Основаниях исторического материализма», как мы уже видели, понятие свободы рассматривается с точки зрения трудового процесса. В этом эссе — с более специфической точки зрения теории влечений, согласно которой то, что обычно называется «прогрессом» в цивилизации, основывается на репрессии инстинктивного стремления индивида к удовольствию и осуществлению. Фрейд называл это «принципом реальности», подчинением потребностей индивида в чувственном удовлетворении проекту строительства здания порядка — постоянно растущей массе бюрократических институтов и экономики.

В этом процессе, согласно маркузеанской интерпретации теории Фрейда, «индивид становится по самой своей природе субъектом объектом общественно полезного труда, господства человека и природы». В основе развития цивилизации — принесение в жертву поколений, которые закладывали фундамент универсальной свободы и в конечном счете освобождения от власти принципа реальности «в свободной игре человеческих способностей». Но как долго должен продолжаться этот процесс, задает вопрос Маркузе? Почему мы никак не можем достичь пункта, когда мы могли бы сказать: теперь мы имеем достаточно. Мы можем перестать стремиться к росту экономики и

производительности. Мы можем наконец расслабиться и наслаждаться созданным за долгое время теми, кому так и не представилась такая возможность.

* * *

Рассмотрение теории Фрейда с точки зрения политической науки и философии требует некоторого оправдания — отчасти потому, что Фрейд постоянно подчеркивал научный и эмпирический характер своих трудов. Это оправдание должно быть двояким: во-первых, необходимо показать, что теория Фрейда имеет открытую структуру и *требует* интерпретации в политических терминах, т.е. что эта теория, которая кажется чисто биологической, в своей основе является социальной и исторической. Во-вторых, необходимо показать, с одной стороны, в какой мере психология сегодня является существенной частью политической науки, а с другой стороны, в какой мере теория влечений Фрейда (а только ею будет ограничено наше рассмотрение здесь) дает ключ к постижению скрытой природы некоторых важнейших тенденций в современной политике.

Мы начнем со второго аспекта. Наша цель не в том, чтобы включить психологические понятия в политическую науку или предложить объяснение политических процессов в психологических терминах. Это означало бы пытаться искать базисные вещи в надстроечных. Скорее, психология в своей внутренней структуре должна обнаруживать политическую подоплюку. Психика все более и более непосредственно оказывается частью социальной тотальности, так что индивидуация выступает почти синонимом апатии и даже вины, но, впрочем, также принципа отрицания и возможной революции. Более того, тотальность, частью которой является психика, становится все меньше «обществом» и все больше «политикой». Иными словами, общество стало жертвой и синонимом господства.

Необходимо с самого начала определить, что мы подразумеваем под «господством», поскольку содержание этого понятия принципиально важно для теории влечений Фрейда. Господство означает то, что цели индивида и средства их достижения предписаны индивиду и сама деятельность по их достижению осуществляется в предписанном порядке. Господство может осуществляться людьми, природой, вещами — оно также может быть внутренним, осуществляемым самим индивидом по отношению к себе, и даже проявляться в форме автономии. Эта вторая форма играет решающую роль в теории влечений Фрейда — Сверх-Я вбирает в себя авторитарные модели, отца и его представителей, и превращает их предписания и запреты в свои собственные законы, регулирующие сознание индивида. Сдерживание влечений становится делом самого индивида — автономией.

В этих обстоятельствах, однако, свобода становится невозможным понятием, ибо предписания так или иначе охватывают весь круг жизни индивида. И фактически свобода может быть определена только в рамках господства, если ее определять исходя из опыта прошлого и истории. Свобода есть *форма господства* — форма, при которой средства удовлетворения потребностей индивида достигаются при минимальном неудовольствии и отречении (отказе от их удовлетворения). В этом смысле свобода всецело исторична, и степень свободы может быть детерминирована только исторически; способности и потребности, равно как и минимум отречения, различаются в зависимости от уровня культурного развития и определяются объективными условиями. Но именно факт объективной, исторической обусловленности позволяет вывести различие между свободой и господством за пределы простой субъективной оценки — как и сами человеческие потребности и способности, средства удовлетворения первых, производимые при конкретном уровне развития культуры, суть общественно

данные факты, представленные в виде материальных и духовных производительных сил и возможностей их применения. Цивилизация может использовать эти возможности в интересах удовлетворения потребностей индивида, а это и будет означать организацию исходя из принципа свободы. В оптимальных условиях господство сокращается до рационального разделения труда и опыта; свобода и счастье становятся тесно взаимосвязанными. С другой стороны, удовлетворение потребностей индивида само может быть подчинено общественной потребности, которая ограничивает и уводит в сторону эти возможности; в этом случае общественные и индивидуальные потребности не совпадают, и цивилизация организуется по принципу господства.

Существовавшая до сих пор культура была организована в форме господства, поскольку общественные потребности всегда были подчинены интересам правящих групп, и эти интересы определяли потребности других групп, а также средства и ограничения их удовлетворения. Современная цивилизация довела объем общественного богатства до такого уровня, при котором отречение и тяготы, возлагаемые на индивидов, кажутся все более и более ненужными и иррациональными. Иррациональность несвободы наиболее отчетливо выражается в интенсивном подчинении индивидов громадному аппарату производства и распределения, в отбирании свободного времени, в почти неразличимом слиянии конструктивного и деструктивного общественного труда. И именно это слияние, которое является условием постоянного возрастания производительности и господства над природой, позволяет индивидам — или по крайней мере большинству населения развитых стран — жить во все большем комфорте. Таким образом, иррациональность становится формой общественного разума, становится рациональной универсальностью. В психологическом отношении — а именно это занимает нас в данном

случае — разница между господством и свободой становится меньше. Индивид воспроизводит на глубинном уровне, в своей структуре влечений, ценности и поведенческие модели, которые поддерживают господство, — господство становится все менее автономным, менее «личным», более объективным и универсальным. В действительности господствует экономический, политический и культурный аппарат, который стал неделимым единством, созданным общественным трудом.

Разумеется, индивид всегда воспроизводил господство изнутри себя — и в той мере, в какой господство репрезентировало и развивало целое, это воспроизводство служило рациональному самосохранению и саморазвитию. С самого начала целое утверждало себя через принесение в жертву счастья и свободы большей части человечества; оно всегда было самопротиворечивым, и это проявлялось в стремлении некоторых политических и духовных сил к иной форме жизни. Для настоящего этапа характерна нейтрализация этого противоречия — сдерживание напряжения между данной формой жизни и ее отрицанием, отказом во имя более высокой исторически возможной формы свободы. Там, где нейтрализация этого противоречия наиболее сильна, исторические возможности практически не осознаются и соответственно не рожают никаких стремлений, в особенности в отношении тех, от чьего сознания и стремления зависит их реализация, тех, кто только и мог бы их осуществить. В большинстве технически развитых центров современного мира общество стало как никогда прежде единым; исторические возможности определяются и реализуются теми силами, которые способствовали этому единству; будущее принадлежит им, а индивидам остается «свободно» желать этого будущего и осуществлять его.

«Свободно» — ибо принуждение предполагает противоречие, которое может выражаться в сопротивлении. Тоталитарное государство — лишь одна из форм (и, вероятно,

уже устаревшая) борьбы с историческими возможностями освобождения. Другая, демократическая форма отвергает террор, поскольку является достаточно сильной и богатой, чтобы сохранять и воспроизводить себя без террора, — большинство индивидов фактически неплохо чувствуют себя в этих обстоятельствах. Но ее историческая направленность определяется не этим, а тем, как она организует и использует производительные силы, находящиеся в ее распоряжении. Она также позволяет поддерживать достигнутый обществом уровень, несмотря на технический прогресс. Она также работает против новых форм свободы, которые исторически возможны. В этом смысле ее рациональность также является регрессивной, хотя и действует менее болезненными и более комфортабельными средствами и методами. Но это не отменяет того факта, что в демократической форме общества свобода отстает от ее полной реализации, реальность отстает от возможностей.

Сравнение потенциальной свободы с наличной свободой, рассмотрение последней в свете первой показывает, что на нынешнем этапе развития цивилизации тяжелый труд, отречение и регулирование в значительной мере налагаются на людей без необходимости, т.е. это не оправдано нуждой, борьбой за существование, бедностью и слабостью. Общество может себе позволить более высокий уровень освобождения влечений, не отказываясь от уже достигнутого и не останавливая прогресс. Основная тенденция такого освобождения, как указывает теория Фрейда, заключалась бы в высвобождении большей части энергии влечений, расходуемой на отчужденный труд, и ее перенаправление на осуществление автономно развивающихся потребностей индивидов. Это фактически означало бы *десублимацию* — но десублимацию, которая влекла бы за собой не разрушение «спиритуализированных» проявлений человеческой энергии, а скорее использование их как возможностей достижения удовлетворения и счастья. Но это

никоим образом не означало бы возврата к доисторической цивилизации, а скорее фундаментальные изменения в содержании и целях цивилизации, в принципах прогресса. Я намерен подробнее рассмотреть этот вопрос в другом месте¹; здесь же я хотел бы просто указать, что реализация этой возможности предполагает фундаментальные изменения общественных и культурных институтов. В существующей культуре такое развитие кажется катастрофой, что делает необходимостью противодействие ему, в результате чего силы перемен оказываются парализованными.

Теория влечений Фрейда раскрывает эту нейтрализацию динамики свободы в терминах психологии. Фрейд сделал явной ее необходимость, последствия для индивида и ее границы. Мы попытаемся тезисно охарактеризовать эти измерения в терминах теории влечений Фрейда и одновременно выходя за свойственные ей концептуальные границы.

В рамках цивилизации, которая стала исторической действительностью, свобода возможна только на основе несвободы, т.е. на основе подавления влечений. В силу структуры своих влечений организм устремлен к достижению удовольствия; им руководит *принцип удовольствия* — влечения стремятся к приятному снятию напряжения, безболезненному удовлетворению потребностей. Они противятся отсрочке в удовлетворении, ограничению и сублимации удовольствия, нелибидинальному труду. Однако культура *есть* сублимация — откладываемое, методически контролируемое удовлетворение, которое предполагает, таким образом, несчастье. «Борьба за существование», «нужда» и сотрудничество принуждают к отказу и подавлению в интересах безопасности, порядка и общежития. Культурный прогресс состоит во все возрастающем и все более

¹ См.: Progress and Freud's Theory of Instincts // *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia* / trans. by J. Shapiro and S. Weber. Boston: Beacon Press, 1970, pp. 28—43.

сознательном производстве технических, материальных и интеллектуальных условий прогресса — в работе по созданию средств удовлетворения, которая сама удовлетворения не приносит. Свобода в цивилизации имеет свои внутренние ограничения в необходимости накопления и сохранения трудоспособности организма — превращения его из субъект-объекта удовольствия в субъект-объект труда. В этом состоит общественное содержание преодоления принципа удовольствия *принципом реальности*, который становится с раннего детства господствующим принципом в психическом процессе. Только эта трансформация, оставляющая незаживающую рану в человеке, делает того приспособленным к общественной жизни, ибо только безопасное сотрудничество делает возможным выживание во враждебной и скудной на блага среде. Именно и только эта травматическая трансформация, которая создает «отчуждение» человека от природы в аутентичном смысле, отчуждение от его собственной природы, делает его способным к получению удовольствия; только влечение, которое ограничивается и ставится под контроль, поднимает простое естественное удовлетворение потребности до уровня удовольствия, которое переживается и мыслится как счастье.

Но отныне всякое счастье неизбежно связано общественными ограничениями, а возрастающая свобода человека так или иначе основывается на несвободе. Согласно теории Фрейда, это взаимопереплетение неизбежно и неразделимо. Это станет ясно, если мы дальше углубимся в теорию влечений. Речь пойдет о ее позднем варианте, который разрабатывался после 1920 г. Эта метапсихологическая, даже метафизическая теория, но, пожалуй, именно благодаря этому она содержит глубочайшие и наиболее революционные идеи Фрейда.

Организм развивает посредством жизнедеятельности два первичных и основополагающих влечения — влечение к *жизни* (сексуальность, которую Фрейд по большей части

называет Эросом) и влечение к *смерти*, деструктивное влечение. Если первое стремится к связыванию живой материи во все большие и более устойчивые единства, то влечение к смерти нацелено на регресс к состоянию, предшествующему рождению, где нет потребностей, а значит, и боли. Оно стремится к уничтожению жизни, к возвращению к неорганической материи. Организм, снабженный такой антагонистичной структурой влечений, помещен в среду, которая слишком бедна и слишком враждебна для немедленного удовлетворения влечения к жизни. Эрос хочет жизни, подчиняющейся принципу удовольствия, но окружающая среда препятствует этой цели. Поэтому, как только влечение к жизни подчиняет себе влечение к смерти (что происходит одновременно с началом и продолжением жизни), среда принуждает организм к серьезной модификации влечений — отчасти они отклоняются от своей первоначальной цели или угнетаются в своем стремлении, отчасти область их активности ограничивается, а их направленность изменяется¹. Результат этой модификации — удовлетворение, сдерживаемое, отсроченное и компенсаторное, но при этой безопасное, полезное и относительно устойчивое.

Таким образом, психическая динамика принимает форму постоянной борьбы трех основных сил: Эроса, влечения к смерти и внешнего мира. Этим трем силам отвечают три основных принципа, которые, согласно Фрейду, определяют функции психического аппарата: *принцип удовольствия*, *принцип Нирваны* и *принцип реальности*. Если принцип удовольствия стремится к неограниченному разворачиванию влечения к жизни, а принцип Нирваны — к регрессу и возвращению к безболезненному состоянию, предшествующему рождению, то принцип реальности означает все мо-

¹ «Пластичность» влечений, предполагаемая этой теорией, позволяет отбросить ту идею, что влечения по своей сущности являются неизменным биологическим субстратом: лишь «энергия» влечений и — до некоторой степени — их «локализация» остаются принципиально неизменными.

дификации этих влечений, вынужденные внешним миром; он означает «разум» как саму реальность.

За этим трехчастным разделением, похоже, скрывается дихотомия: если влечение к смерти устремлено к уничтожению жизни, поскольку в жизни преобладает неудовольствие, напряжение и нужда, то принцип Нирваны также можно рассматривать как форму принципа удовольствия, и влечение к смерти оказывается опасно близким к Эросу. С другой стороны, сам Эрос кажется причастным к природе влечения к смерти: стремление к умиротворению, увековечению удовольствия указывает на инстинктивное сопротивление Эроса появлению новых напряжений и нарушению раз достигнутого в удовольствии равновесия. Это сопротивление, если и не враждебно жизни, тем не менее статично и, таким образом, «антагонистично по отношению к прогрессу». Фрейд усматривал первоначальное единство двух противоположных влечений — он говорил о присущей им обоим «консервативной природе», о «внутренней тяжести» и «инерции» всей жизни. Однако он отбрасывал эту мысль — возможно, из страха — и утверждал дуализм Эроса и влечения к смерти, принципа удовольствия и принципа Нирваны, несмотря на неоднократно подчеркивавшуюся им трудность доказательного обнаружения в организме каких-либо иных побуждений, кроме либидозных. Именно эффективная «смесь» этих двух фундаментальных влечений и определяет жизнь; однако, силой поставленный на службу Эросу, инстинкт смерти сохраняет свойственную ему энергию, если только эта деструктивная энергия не направляется организмом на внешний мир в формы общественно полезной агрессии — на природу и санкционированных врагов — или, в форме сознания, морали, она используется Сверх-Я для общественно полезного укрощения собственных влечений.

Деструктивные влечения становятся на службу жизни, только претерпев серьезную трансформацию. Фрейд уделил

большое внимание анализу трансформаций Эроса; здесь мы коснемся этого вопроса только в той мере, в какой это касается судьбы свободы. Эрос как влечение к жизни есть сексуальность, а сексуальность в своей первоначальной функции — это «получение удовольствия от зон тела», ни больше ни меньше. Фрейд прямо указывает: удовольствия, которое лишь «впоследствии ставится на службу репродуктивным целям»¹. Это указывает на полиморфно-перверсивный характер сексуальности: в терминах своего объекта влечения не делают различия между своим и чужим телом; прежде всего они не локализованы в специфических частях тела и не ограничены специальными функциями. Приоритет генитальной сексуальности и репродукции, которая затем становится репродукцией посредством моногамного брака, есть в определенной степени результат последующего развития — поздняя модификация принципа реальности, т.е. историческое достижение человеческого общества в его необходимой борьбе против принципа удовольствия, несовместимого с обществом. Первоначально² организм в целом и во всех видах своей активности и отношений потенциально есть поле сексуальности, где господствует принцип удовольствия. И именно по этой причине он должен быть *десекуализирован* для того, чтобы выполнять работу, не приносящую удовольствия, т.е. чтобы жить благодаря такой работе.

¹ Freud, Sigmund. *Abriss der Psychoanalyse (Outline of Psychoanalysis) // Gesammelte Werke*, 18 vols. London and Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1940—1968, 17:75. Все последующие ссылки на работы Фрейда приводятся по этому изданию.

² Понятие «происхождения», употребляемое Фрейдом, имеет одновременно структурно-функциональное и временное, онтогенетическое и филогенетическое, значение. «Первичная» структура влечений доминировала в предыстории вида. Она трансформировалась в ходе истории, однако продолжает быть эффективной как субстрат предсознания и бессознательного в истории индивида и вида, что наиболее отчетливо проявляется в раннем детстве. Идея о том, что человечество, как в целом, так и на уровне индивида, по-прежнему находится под властью «архаических» сил, является одним из глубочайших прозрений Фрейда.

Здесь мы выделим только два наиболее важных аспекта процесса десексуализации, описываемого Фрейдом: во-первых, блокирование так называемых «частичных влечений», т.е. пре- и негенитальной сексуальности, которая соответствует телу как единой эрогенной зоне. Частичные влечения либо теряют свою независимость, получают подчиненную роль по отношению к генитальности и тем самым к репродукции, роль предварительной стадии, либо становятся сублимированными, а если они оказывают сопротивление, то подвергаются подавлению и табуированию как перверсии. Во-вторых, сексуальность и сексуальный объект десексуализируются в «любви» — через этическое обуздание и подавление Эроса. Это одно из величайших достижений цивилизации — и одно из позднейших по времени. Именно оно создает патриархальную моногамную семью как здоровое «ядро» общества.

Преодоление эдипова комплекса является необходимой предпосылкой для этого. В этом процессе Эрос, который первоначально включает в себя все, низводится до специальной функции генитальной сексуальности и сопутствующих ей моментов. Эротизм ограничен общественно приемлемым минимумом. Отныне Эрос — уже не влечение к жизни, которое руководит всем организмом и стремится стать формирующим принципом для человеческой и природной среды. Он стал частным делом, для которого нет ни времени, ни места в необходимых общественных отношениях людей, трудовых отношениях. Эрос становится «общим» лишь как репродуктивная функция. Подавление влечений — ибо сублимация тоже есть подавление — становится базовым условием жизни в цивилизованном обществе.

Фундаментальный опыт человеческого существования и цель человеческой жизни определен биологически-психологической трансформацией. Жизнь переживается как борьба с самим собой и со средой; это череда страданий и побед. Ее содержание — неудовольствие, а отнюдь не

удовольствие. Счастье, расслабление — всего лишь момент, совпадение, но отнюдь не цель существования. Цель — скорее *труд*. А труд есть по преимуществу отчужденный труд. Только в привилегированных ситуациях и видах деятельности человек работает «для себя». Обычно же он занят весь рабочий день, выполняя предписанную ему общественную функцию, тогда как его самореализация, если она вообще возможна, ограничена скудным свободным временем. Общественное структурирование времени идет вслед за структурированием влечений, которое осуществляется в детстве. Именно ограничение Эроса делает возможным ограничение свободного, т.е. связанного с удовольствием, времени до минимума, выделенного из рабочего времени. А время, как и само существование, разделено на первичное содержание — «отчужденный труд» — и вторичное содержание — «не-труд».

Однако структурирование влечений, которое ниспровергает принцип удовольствия, делает также возможной этику, которая играет важнейшую роль в развитии западной цивилизации. Индивид *инстинктивно* воспроизводит культурное отрицание принципа удовольствия, отречение, трудовой пафос — в репрессивно модифицированных влечениях общественное законодательство становится собственным законодательством индивида; необходимая несвобода принимает видимость его автономии и, таким образом, свободы. Если бы теория влечений Фрейда остановилась здесь, то она представляла бы собой не более чем психологическое обоснование идеалистической концепции свободы, которая в свою очередь обеспечивает философское обоснование факта культурного господства. Это философское понятие определяет свободу как противоположность удовольствию, так что контроль и даже подавление чувственных целей влечений кажется условием возможности свободы. Для Канта свобода по своему существу относится к нравственной сфере. Это внутренняя, интеллигибельная

свобода и как таковая есть *принуждение*: «Чем меньше человек поддается физическому принуждению и чем больше моральному (посредством мысленного напоминания себе о долге), тем более он свободен»¹. Шаг от царства необходимости в царство свободы с этой точки зрения есть прогресс от физического к нравственному принуждению, но объект принуждения остается неизменным — человек как существо «чувственного мира». Но моральное принуждение не есть только моральное; у него есть и свои вполне физические институты. От семьи до трудового коллектива и армии они окружают индивида как эффективные воплощения принципа реальности. Политическая свобода развивается на двойном фундаменте морального принуждения — вырванная у абсолютизма в кровавых уличных столкновениях и сражениях, она устанавливается, обеспечивается и нейтрализуется через самодисциплину и самоотречение индивидов. Они научены тому, что их неотчуждаемая свобода подчинена обязанностям, одна из которых состоит в подавлении инстинктивных побуждений. Моральное и физическое принуждение имеют общий знаменатель — *господство*.

Господство составляет внутреннюю логику развития цивилизации. В этом признании Фрейд совпадает с идеалистической этикой и либерально-буржуазной политикой. Свобода должна включать в себя принуждение — нужда, борьба за существование и аморальная природа влечения делают подавление инстинктивных побуждений неизбежным; альтернативой прогрессу является только варварство. Следует подчеркнуть, что для Фрейда наиболее фундаментальной причиной необходимости подавления влечения является общая направленность принципа удовольствия, т.е. тот факт, что организм конституционально направлен к успокоению через осуществление, удовлетворение, мир. «Консервативная природа» влечений делает их непродук-

¹ Kant, Immanuel. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* // *Die Metaphysik der Sitten*. Königsberg: Nicolovius, 1797, 2:6.

тивными в глубочайшем смысле: непродуктивными для отчужденной продуктивности, которая является двигателем культурного прогресса, — непродуктивными настолько, что даже самосохранение организма не может быть первичной целью, коль скоро самосохранение означает доминирование неудовольствия. В поздней теории влечений Фрейда уже нет независимого стремления к самосохранению — оно есть проявление либо Эроса, либо агрессии. По этой причине непродуктивность и консерватизм должны быть преодолены, для того чтобы человеческий вид мог выработать форму цивилизованной общественной жизни. Покой, мир и принцип удовольствия не имеют никакой ценности в борьбе за существование: «Программа достижения счастья, которую навязывает нам принцип удовольствия, не может быть реализована»¹.

Репрессивная трансформация влечений становится биологической конституцией организма — история верховенствует даже в структуре влечений; культура становится природой, как только индивид научается утверждать и воспроизводить принцип реальности изнутри себя самого, посредством своих влечений. Ограничивая Эрос функцией частичной сексуальности и укрощения инстинкта разрушения, индивид становится *по самой своей природе* субъектом объектом общественно полезного труда, господства человека и природы. Техника также рождается из подавления; даже высшие достижения, помогающие сделать человеческое существование менее тягостным, несут на себе отличительные признаки своего происхождения из насилия над природой и умерщвления человеческой природы. «Свобода индивида не есть продукт цивилизации»².

Как только формируется цивилизованное общество, репрессивная трансформация влечений становится психо-

¹ Freud, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur (Civilization and Its Discontents) // *Gesammelte Werke*, 14:442.

² *Ibid.*, 14:455.

логическим фундаментом *троякого господства*: во-первых, господства над самим собой, собственной природой, чувственными побуждениями, которые стремятся только к удовольствию и удовлетворению; во-вторых, господства труда, достигнутого такими дисциплинированными и управляемыми индивидами; и в-третьих, господства внешней природы, науки и техники. И с таким образом подразделяемым господством соотносится *троякая свобода*: во-первых, свобода для отречения и тем самым общественного приемлемого удовольствия — моральная свобода; во-вторых, свобода от произвольного насилия и анархии в борьбе за существование, общественная свобода со свойственным ей разделением труда, с законными правами и обязанностями — политическая свобода; и в-третьих, свобода от власти природы, т.е. овладение природой, свобода изменять мир с помощью человеческого разума — интеллектуальная свобода.

Этим трем аспектам свободы соответствует общее психическое содержание — *несвобода*: господство над собственными влечениями, господство, которое общество превращает во вторую природу и которое увековечивает институты господства. Однако цивилизованная несвобода есть угнетение особого рода — это рациональная несвобода, рациональное господство. Оно рационально в той мере, в какой оно делает возможным рост от человека-животного к человеческому существу, от природы к цивилизации. Но остается ли оно рациональным тогда, когда цивилизация достигает полноты развития?

Именно в этом пункте теория влечений Фрейда ставит под сомнение развитие цивилизации. Этот вопрос возник в ходе психоаналитической практики, клинического опыта, который открыл Фрейду путь к теории. Именно в индивиду и с точки зрения индивида (и, фактически, с точки зрения больного, невротического индивида) цивилизация ставится под сомнение. Болезнь является судьбой индиви-

да, личной историей; но в психоанализе личное обнаруживает себя как конкретный пример общей судьбы — травма, вызванная репрессивной трансформацией влечений. Когда Фрейд спрашивает о том, что цивилизация сделала с человеком, он противопоставляет цивилизации не идею некоего «естественного» состояния, а скорее исторически развивающиеся потребности индивидов и возможности их удовлетворения.

Ответ Фрейда уже был указан в том, что говорилось раньше. Чем дальше движется прогресс цивилизации, чем более могущественным становится аппарат ее развития и удовлетворения общественных потребностей, тем большее давление он оказывает на индивидов с тем, чтобы сохранить необходимую структуру влечений.

Согласно теории Фрейда, репрессия только усиливается с ходом культурного прогресса, поскольку растет агрессия, которая должна подавляться. Этот тезис кажется более чем спорным, если сравнивать достигнутый ныне уровень свободы с уровнем свободы в прошлом. Сексуальная мораль стала значительно менее строгой, нежели в XIX веке. Бесспорно, структура патриархальной авторитетности и вместе с тем семья как институт образования, «социализации» индивида существенно ослабли. Объем политических свобод стал гораздо большим, чем прежде, даже несмотря на то, что в них еще живо наследие фашистского периода и нет нужды доказывать рост агрессии. Тем не менее если проанализировать возросшую либеральность общественной и частной морали, то сущностная, согласно Фрейду, связь между этими фактами и динамикой влечений оказывается вовсе не такой уж очевидной. Но современная ситуация предстает в ином свете при более конкретном ее анализе, использующем категории Фрейда.

Теорию влечений Фрейда можно анализировать с двух точек зрения. Во-первых, в терминах *овеществления и автоматизации Я*. Согласно теории влечений Фрейда, прин-

цип реальности действует прежде всего через процессы, которые происходят между Оно, Я и Сверх-Я, между бессознательным, сознанием и внешним миром. Я, или, точнее, сознательная часть Я, ведет борьбу на два фронта, против Оно и против внешнего мира, постоянно меняя союзника. Свобода ведется вокруг степени свободы влечений, допускаемых формой модификаций, уровнем сублимации и репрессии. Сознательное Я играет главную роль в этой борьбе. Решение здесь действительно принадлежит ему; по крайней мере именно так обстоит дело у зрелого индивида, который является ответственным хозяином психических процессов. Однако эта власть над собственными психическими процессами претерпела серьезные изменения. Франц Александр указывал, что Я становится, так сказать, «телесным», а его реакции на внешний мир и инстинктивные желания, исходящие от Оно, — все более «автоматическими». Процессы конфронтации в сознании все больше замещаются непосредственными, почти физическими реакциями, в которых роль понимающего сознания, мысли и даже чувств индивида незначительна. Это как если бы свободное пространство, которым располагает индивид для своих психических процессов, значительно сузилось, и сузились возможности для развития индивидуальной психики в плане собственных притязаний и решений. Это пространство занято общественными силами. Это сокращение относительно автономного Я эмпирически проявляется в скованности жестов, в растущей пассивности досужных занятий, которые становятся все более и более деприватизированными, централизованными, универсальными в худшем смысле и все более контролируемыми. Этот процесс является психическим коррелятом подавления общественной оппозиции, бессилия критики, технического координирования и постоянной мобилизации общества.

Второе изменение заключается в *ослаблении авторитетности семьи*. Общественное развитие, лишившее индивида

самостоятельности как экономического субъекта, также в значительной степени, уменьшило индивидуалистическую функцию семьи в пользу более эффективной власти. Молодое поколение обучается принципу реальности, общественно полезным реакциям и способам поведения уже не столько в семье, сколько за пределами защищенной приватной сферы семьи. Современный отец — не слишком эффективный представитель принципа реальности, и ослабление сексуальной морали облегчает преодоление эдипова комплекса: борьба против отца утрачивает свое первостепенное психологическое значение. Но следствием этого является, напротив, усиление, а не ослабление всемогущества господства. Именно постольку, поскольку семья была некоей приватной сферой, она противостояла общественной власти или по крайней мере отстояла от нее; теперь же чем в большей мере семья контролируется властью общества, т.е. чем больше модели и образцы поведения получают извне, тем более единой и непрерывной становится «социализация» молодого поколения в интересах власти общества. Здесь также психическое пространство, в котором могли бы культивироваться независимость и различие, ограничено и занято.

Для того чтобы историческая функция этих психических изменений стала очевидной, нужно рассмотреть их в связи с современными политическими структурами. Определяющая характеристика этих структур названа *демократией масс*. Мы не будем обосновывать использование здесь этого понятия, а лишь кратко очертим его основные составляющие: в демократии масс действительными элементами политики являются уже не определенные индивидуальные группы, а объединенные — или политически интегрированные — *тотальности*. Во-первых, это гигантский аппарат производства и распределения современной промышленности и, во-вторых, массы, которые обслуживают этот аппарат. Иметь контроль над аппаратом, или даже над

его ключевыми позициями, означает иметь контроль над массами таким образом, что фактически этот контроль автоматически вытекает из разделения труда как его технический результат, рациональное основание функционирования аппарата, который охватывает и держит на себе все общество. В этом смысле господство предстает как технически-административное качество, и это качество объединяет различные группы, которые обладают ключевыми позициями в этом аппарате — экономическими, политическими, военными, — в технически-административный коллектив, который представляет общество в целом.

С другой стороны, группы, обслуживающие аппарат, объединены в массы, народ, в силу технической необходимости; народ становится объектом управления даже там, где он как «суверен» свободно делегирует власть и осуществляет над ней демократический контроль.

Эта технически-административная коллективизация предстает как выражение объективного разума, т.е. как форма, в которой целое воспроизводит и расширяет себя. Им предопределяются и преформируются все свободы, которые подчиняются уже не политической силе, а скорее рациональным требованиям аппарата. Последний охватывает общественное и частное существование индивидов — как тех, кто осуществляет управление, так и тех, кем управляют: их рабочее и свободное время, службу и отдых, природу и культуру. Однако при этом аппарат проникает даже во внутренний мир человека, пронизывает его влечение, его интеллект, и это происходит по-другому, нежели на предыдущих стадиях развития общества: это уже не грубое вторжение внешней персонализированной или природной силы и даже не воздействие свободной конкуренции, экономики, а скорее всецело объективированный технический разум, который выглядит вдвойне рациональным, методически контролируемым — и легитимным.

Таким образом, массы — это не просто объект господства, а скорее управляемые, которые *уже не находятся в оппозиции*; существующая оппозиция сама интегрирована в позитивное целое как просчитанная и подверженная манипуляции поправка, которая требует усовершенствования аппарата. То, что раньше было политическим субъектом, превратилось в объект, и ранее непримиримые антагонистические интересы переросли в истинно коллективный интерес.

Но, тем самым, политическая картина целого полностью преобразилась. Объекту теперь противостоит не автономный субъект, т.е. субъект, который управляет и этим преследует свои собственные отчетливые интересы и цели. *Господство все более становится нейтральным, взаимозаменимым*, однако тотальность совершенно не задевается этой переменной. Господство зависит только от способности и энергии поддерживать работу аппарата как целого. Явным политическим выражением этой нейтрализации является уподобление друг другу политических партий наиболее развитых стран, которые раньше противостояли друг другу в своих стратегиях и целях, все большая унификация политического языка и политических символов, сверхприродная и даже трансконтинентальная унификация, которая происходит вопреки сопротивлению в странах с весьма различными политическими системами. Не будет ли эта нейтрализация противоречий и тенденция к стиранию различий в международном масштабе иметь решающее значение в формировании отношения между двумя противостоящими друг другу тотальными системами — западным и восточным мирами? Признаки такого развития налицо.

Это политическое отступление поможет нам осветить историческую функцию психической динамики, раскрытой Фрейдом. Политической коллективизации соответствует нейтрализация в психической структуре, которая уже была коротко описана выше, — объединение Я и Сверх-Я, в силу

чего свободная конфронтация Я с отцовским авторитетом поглощается общественным разумом. Технически-административному качеству господства соответствует автоматизация и овеществление Я, так что его свободные действия затвердевают в форме реакций.

Однако Я, лишенное своей независимости в структурировании своих влечений, каковая функция теперь передана Сверх-Я, все более становится субъектом деструкции и все менее субъектом Эроса. Ибо Сверх-Я является социальным агентом репрессии и локусом общественно полезной деструкции, накапливаемой в душе. *Можно сказать, что психические атомы современного общества сами столь же взрывоопасны, как и их общественная производительность.* За технически-административным рациональным качеством этого объединения скрывается опасность иррациональности, которая все еще не приручена, — выражаясь словами Фрейда, существующая цивилизация вынуждена требовать от индивидов жестокой жертвы.

По мере роста производительности, табу и запреты, касающиеся влечения, на которых держится производительность, охраняются со все возрастающей тревогой. Выходя за пределы теории Фрейда, мы можем спросить: не потому ли это так, что искушение воспользоваться этой возрастающей производительностью с целью достижения свободы и счастья становится все сильнее и все рациональнее? В любом случае Фрейд говорит об «интенсификации чувства вины» с прогрессом цивилизации, о его росте, «возможно, до крайности, так что оно становится уже нестерпимым для индивида»¹. В этом чувстве вины он видит «выражение конфликта амбивалентности, извечной борьбы между Эросом и инстинктом разрушения, или влечением к смерти»². Эта революционная идея Фрейда — конфликт,

¹ Freud, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur (Civilization and Its Discontents) // *Gesammelte Werke*, 14:493.

² Ibid., 14:492.

который имеет важнейшее значение для судьбы цивилизации, развертывается между действительностью репрессии и почти столь же действительной возможностью покончить с репрессией, между ростом Эроса, необходимым для развития цивилизации, и равно необходимым подавлением его притязаний на удовольствие. По мере того как эмансипация Эроса становится все более и более очевидной с ростом общественного богатства, его подавление становится все более и более жестким. Таким образом, поскольку это подавление ослабляет силу Эроса и его способность связывать влечение к смерти, оно тем самым освобождает деструктивную энергию от ее оков, так что высвободившаяся агрессия достигает невиданного ранее размаха, что в свою очередь делает политически необходимым более интенсивный контроль и манипуляцию.

Такова роковая диалектика цивилизации, которая, согласно Фрейду, не имеет исхода — так же, как и борьба между Эросом и влечением к смерти, производительностью и разрушением. Но если мы правы, видя в этом конфликте противоречие между общественно необходимым подавлением и исторической возможностью ухода от него, то рост «чувства вины» обременен тем же противоречием: вина в этом случае связана не только с устойчивостью подпадающих под запрет инстинктивных импульсов — враждебности по отношению к отцу и желания, направленного на мать, — но также с принятием подавления и даже соучастием в нем, т.е. с восстановлением, интернализацией и сопротивлением отцовскому авторитету и тем самым господству вообще. То, что на более примитивном культурном уровне было — возможно — не только общественной, но также и биологической необходимостью для дальнейшего развития рода, стало на пике развития цивилизации просто общественной, политической «необходимостью» поддержания статус-кво. Табу инцеста было исторической и структурной первопричиной целой цепи табу и репрессий, которые были харак-

терны для патриархально-моногамного общества. Они увековечивали подчинение удовлетворения производительности, которая перерастает себя, разрушает себя и увековечивает искажение Эроса и инстинктов жизни. Отсюда чувство вины по поводу свободы, которая некогда была упущена и предана.

Определение Фрейдом конфликта в цивилизации как выражения извечной борьбы между Эросом и влечением к смерти указывает на внутреннее противоречие в его теории, которое в свою очередь как действительное противоречие содержит возможность собственного разрешения, возможность, которую психоанализ почти подавил. Фрейд подчеркивает, что «цивилизация повинуетя внутреннему эротическому импульсу, который велит ей объединять людей во все теснее связанную массу»¹. Если это верно, тогда как может то, что Фрейд неоднократно называл аморальной и асоциальной, даже антиморальной и антисоциальной природой Эроса, быть в то же самое время «создателем цивилизации»? Как может общий зов принципа удовольствия, который сильнее даже инстинкта самосохранения, как может полиморфно-перверсивный характер сексуальности быть эротическим влечением к цивилизации? Нет никакого смысла привязывать две стороны противоречия к двум последовательным стадиям развития; Фрейд приписывает обе первоначальной природе Эроса. Однако мы попытаемся найти решение этого противоречия в нем самом.

Если Фрейд приписывает цель «объединения органического во все большие единства»², «продуцирования и сохранения все больших единств»³ сексуальным влечениям, то это значит, что такое стремление присуще всем процес-

¹ Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur (Civilization and Its Discontents)* // *Gesammelte Werke*.

² Freud, Sigmund. *Jenseits des Lustprinzips (Beyond the Pleasure Principle)* // *Gesammelte Werke*, 13:45.

³ Freud, Sigmund. *Abriss der Psychoanalyse (Outline of Psychoanalysis)* // *Gesammelte Werke*, 17:71.

сам, связанным с сохранением жизни, от первого объединения зародышевых клеток до формирования культурных сообществ — общества и нации. Это влечение находится под эгидой принципа удовольствия — именно полиморфный характер сексуальности ведет ее за пределы специальной функции, которой она ограничена, к достижению более интенсивного и экстенсивного удовольствия, к созданию либидинальных связей с другими людьми, продуцированию либидинальной, т.е. счастливой, среды. Цивилизация вырастает из удовольствия: этот тезис ценен во всей своей провокативности. Фрейд пишет: «В общественных отношениях людей имеет место тот же самый процесс, с которым психоанализ знаком в связи с развитием индивидуального либидо. Либидо вовлекается в удовлетворение основных жизненных потребностей и избирает своими первыми объектами людей, принимающих в этом участие. И так же, как и с индивидом, в развитии человечества в целом именно любовь в смысле перехода от эгоизма к альтруизму действует как цивилизующая сила»¹. Именно Эрос, а не Агапе, т.е. влечение, которое еще не расщеплено на сублимированную и несублимированную энергию, есть источник этого развития. Труд, который так много значил для развития человека из животного был *по своей сущности либидинальным*. Фрейд прямо указывает, что сексуальная, равно как и сублимированная любовь, «связана с коллективным трудом»². Человек начинает работать, потому что он находит удовольствие в работе, а не только после работы, удовольствие в игре своих способностей и в осуществлении своих жизненных потребностей, в работе не только как средстве жизни, но как самой жизни. Человек начинает культивировать природу и себя, он ищет сотрудничества

¹ Freud, Sigmund. Massenpsychologie und Ich-Analyse (Group Psychology and the Analysis of the Ego) // *Gesammelte Werke*, 13:112.

² *Ibid.*, 13:113.

для того, чтобы обеспечить и увековечить достижение удовольствия. Кажется, Геза Рохейм наиболее убедительно развернул этот тезис и попытался его доказать.

Однако если это так, то концепция отношений между цивилизацией и динамикой влечений Фрейда нуждается в серьезной коррекции. Конфликт между принципом удовольствия и принципом реальности тогда не является ни биологически необходимым, ни разрешимым только посредством репрессивной трансформации влечений. И репрессивное разрешение [конфликта] в этом случае не есть природный процесс, который продолжается в истории, будучи обусловленным неизбежной борьбой за существование, слабостью и враждебностью человека, а скорее общественно-исторический процесс, который стал частью природы. Травматическая трансформация организма в инструмент отчужденного труда *не* есть психическое условие цивилизации вообще, а только цивилизации как господства, т.е. специфической формы цивилизации. Конституциональная несвобода не является обязательным условием свободы в цивилизации, а лишь свободы в цивилизации, организованной на основе господства, каковой фактически является существующая цивилизация.

Для Фрейда действительная судьба влечений производна от судьбы господства — именно деспотизм первобытного отца направляет развитие влечений путем, который становится психологическим фундаментом рациональной, основанной на господстве цивилизации, которая, однако, никогда не отказывается от своей укорененности в первичном господстве. Со времени бунта сыновей и братьев против первобытного отца¹, а затем восстановления и интернализации отцовской власти господство, религия и мораль сохраняли тесную связь между собой таким образом, что последние две создавали психологический фундамент для

¹ См.: *Five Lectures*, pp. 28—43.

постоянства и легитимной («разумной») организации господства и в то же время делали господство универсальным. Поскольку все причастны общей вине, связанной с бунтом, все должны приносить жертвы, включая и нынешних правителей. Господа, так же как и рабы, должны ограничивать удовлетворение своих влечений, свое удовольствие. Но коль скоро подавление влечений делает каждого раба «господином в своем собственном доме», оно также воспроизводит господ над всеми домами: благодаря подавлению влечений социальное господство укрепляет свою позицию в качестве универсального разума. Это происходит через *организацию труда*.

Развитие господства через организацию труда есть процесс, изучение которого относится к области скорее политической экономии, чем психологии. Но соматически-психические предпосылки этого развития, раскрытые Фрейдом, делают возможным указать гипотетический пункт, в котором цивилизация, основанная на подавлении влечения, перестает быть исторически «рациональной» и воспроизводит исторический разум. Чтобы раскрыть эту возможность, я попытаюсь резюмировать основные факторы динамики влечений в той мере, в какой они имеют решающее значение для трудового процесса: во-первых, репрессивные модификации сексуальности делают организм свободным, позволяя его использовать как инструмент общественного полезного, но лишенного удовольствия труда. Во-вторых, если этот труд является основным занятием на протяжении всей жизни, т.е. становится универсальным средством жизни, то это означает искажение первичной направленности влечений в такой степени, что содержание жизни составляет уже не удовлетворение, а работа для него. В-третьих, таким образом цивилизация воспроизводит себя во все возрастающем масштабе. Энергия, отнятая у сексуальности и сублимированная, постоянно увеличивает психические «инвестиции» в рост произво-

дительности труда (технический прогресс). В-четвертых, рост производительности труда увеличивает возможность удовлетворения и тем самым возможность пересмотра общественно необходимого отношения между трудом и удовольствием, рабочим и свободным временем. Однако господство, которое воспроизводит себя в существующих отношениях, также воспроизводит сублимацию во все большем масштабе — блага, производимые для получения удовольствия, остаются товарами, и в рамках существующих отношений получение удовольствия от них предполагает дальнейший труд. Удовлетворение остается побочным продуктом труда, который сам по себе не приносит удовлетворения. Рост производительности сам становится необходимостью, которую был призван устранить. Таким образом, в-пятых, жертвы, которые налагают на себя сами социализированные индивиды со времен гибели первобытного отца, становятся тем более иррациональными, чем более очевидно, что разум уже достиг своей цели, устранив первоначальное состояние нужды. Вина, которую жертвы должны были искупить посредством обожествления и интернализации отца (религия и мораль), остается неискупленной, поскольку с восстановлением патриархальной власти, пусть и в форме рациональной универсальности, продолжает жить (подавленное) желание ее уничтожения. Поэтому вина становится все более гнетущей, так как в свете исторических возможностей освобождения обнаруживается ее архаичский характер.

На этой стадии развития несвобода уже предстает не как фундаментальное условие рациональной свободы, а скорее как ограничение свободы. Достижения основанной на господстве цивилизации подорвали необходимость несвободы; степень господства над природой и достигнутого общественного богатства создают возможность сокращения не приносящего удовлетворения труда до минимума; количество переходит в качество, свободное время становится

содержанием жизни, а работа может стать свободной игрой человеческих способностей. Это могло бы привести к резкой трансформации репрессивной структуры влечений — энергия влечений, которая освободилась бы от выполнения не приносящей удовлетворения работы, повинуюсь своей природе как Эросу, устремилась бы к установлению универсальных либидинальных отношений и формированию либидинальной цивилизации. Но хотя в свете этой возможности необходимость подавления влечений и выглядит иррациональной, она остается не только социальной, но и биологической необходимостью для людей существующего общества. Ибо подавление влечений воспроизводит отречение в самих индивидах, и аппарат удовлетворения потребностей, созданный ими, воспроизводит самих индивидов в форме власти труда.

Мы уже говорили о том, что теория влечений Фрейда выглядит психологическим соответствием идеалистически-этического понятия свободы. Несмотря на механистический материализм позиции Фрейда и его понятия души, свобода содержит в себе подавление себя самой, свою собственную несвободу, поскольку без этой несвободы человек мог бы вернуться обратно к уровню животного: «Индивидуальная свобода не есть продукт цивилизации». И подобно тому, как идеалистическая этика истолковывает свободу, связанную с подавлением чувственности, в качестве онтологической структуры и усматривает в ней «сущность» человеческой свободы, Фрейд также видит в подавлении влечений как культурную, так и природную необходимость — нужда, борьба за существование и анархический характер влечений налагают на свободу ограничения, за которые невозможно выйти. Теперь мы можем дальше проследить эти параллели. Второй существенный момент идеалистического понятия свободы, наиболее отчетливо проявившийся в экзистенциальной философии, связан с понятием трансцендирования — человеческая свобода рассматрива-

ется как возможность, даже необходимость, преодоления, отрицания всякой данной ситуации, ибо в отношении возможностей человека всякая ситуация сама есть негативность, барьер, «нечто другое». Человеческое существование, таким образом, кажется, если использовать понятие Сартра, вечным «проектом», который никогда не достигает своего завершения, полноты, покоя — противоречие между «в-себе» и «для-себя» никогда не может быть разрешено в действительном бытии-в-себе-и-для-себя. Негативность понятия свободы также находит свою психологическую формулировку в теории влечений Фрейда.

Это становится очевидным, если вспомнить о «консервативной природе» влечений, которая приводит к неустрашимому конфликту между принципом удовольствия и принципом реальности. Базовые влечений по своей сущности стремятся к удовлетворению, увековечению удовольствия, но осуществление этого стремления означало бы *смерть* человека как в естественном, так и в общественно-историческом смысле — естественную смерть в смысле состояния до рождения, историческую смерть в смысле доцивилизованного состояния. Сублимация — это психологическое трансцендирование, в чем и состоит цивилизованная свобода, отрицание отрицания, которое по-прежнему остается негативным — не только потому, что оно связано с подавлением чувственности, но также потому, что оно увековечивает себя как трансцендирование: продуктивность отказа, который без конца подгоняет сам себя. Но то, что в идеалистической этике остается скрытым в онтологической структуре и в этой форме представлено венцом гуманизма, у Фрейда предстает как травма, болезнь, которую навлекла на человека культура и которая требует исцеления. Рост деструкции и тревоги, «недовольства цивилизацией», которые проистекают из подавления стремления к счастью, из принесения в жертву возможности счастья — все это не просто другая сторона цивилизованной свободы, но ее вну-

тренняя логика, и все это необходимо контролировать тем строже, чем ближе прогресс цивилизации подходит к возможности счастья и чем больше он трансформирует утопическую фантазию в предприятие, которое становится осуществимым благодаря применению науки и знания.

Таким образом, Фрейд обнажает действительную негативность свободы и, отказываясь от ее идеалистического преобразования, сохраняет идею иной возможной свободы, в которой подавление влечений было бы упразднено вместе в политическим угнетением при сохранении достижений репрессивной цивилизации. У Фрейда мы не находим ничего похожего на возвращение к природе или естественному человеку — процесс цивилизации необратим. Если с подавлением влечений может быть покончено таким образом, что существующее отношение между трудом и удовлетворением будет перевернуто, то делается возможным возврат к архаической сублимации эротической энергии. Итак, если чувственность и разум, счастье и свобода могут быть приведены в состояние гармонии или даже единства между собой, то это возможно только благодаря высокому уровню развития цивилизации, при котором состояние абсолютной нужды и недостатка может быть упразднено, по крайней мере технически, и борьба за существование перестает быть борьбой за средства к существованию.

Фрейд был более чем скептически настроен в отношении такой возможности. Тем более что он видел глубокую связь между ростом производительности и ростом деструкции, между возрастающим контролем над природой и возрастающим контролем над людьми, — еще задолго до появления атомных и водородных бомб и тотальной мобилизации, которая началась с приходом фашизма и, по-видимому, еще не достигла своего пика. Он видел, что люди вынуждены подчиняться все более совершенным и эффективным средствам по мере роста общественного бо-

гатства, которое могло бы служить удовлетворению их свободно — а не с помощью манипулирования — развивающихся потребностей. Вероятно, это послужило главным основанием для утверждения Фрейда о том, что прогресс цивилизации интенсифицировал чувство вины до непереносимости — чувство вины по поводу находящихся под запретом инстинктивных желаний, которые не угасают несмотря на репрессию, длящуюся в течение всей жизни. Он настаивал на том, что эти запрещенные, но живые инстинктивные импульсы направлены в конечном счете на отца и мать; однако в своих поздних работах он отчетливо проводит различие между ними и их исходной биологически-психологической формой. Чувство вины теперь определяется как «выражение конфликта амбивалентности, извечной борьбы между Эросом и инстинктом разрушения, или смерти»¹. Его следующее утверждение приводит в замешательство: «То, что началось вместе с отцом, нашло свое завершение в массах»². Цивилизация повинуется «внутреннему эротическому импульсу», когда объединяет людей в «тесно связанные» сообщества; она повинуется принципу удовольствия. Однако Эрос связан с влечением к смерти, а принцип удовольствия с принципом Нирваны. Конфликт не может быть преодолен — и «поскольку это сообщество знает только форму семьи», он выражается в эдиповом комплексе. Для того чтобы стал понятен в полной мере смысл концепции Фрейда, следует помнить о том, как распределены силы в этом конфликте. Отец, налагая запрет на сына и его желание, направленное на его мать, представляет Эрос, который ограничивает регрессию влечения к смерти, и, следовательно, репрессивный Эрос, который ставит границы принципу удовольствия, сводя его к удовольствию, совместимому с жизнью, но также и с обще-

¹ Freud, Sigmund. *Das Unbehagen in der Kultur* (Civilization and Its Discontents) // *Gesammelte Werke*, 14:492.

² *Ibid.*, 14:492—493.

ством, и тем самым высвобождает энергию разрушения. Отношение к отцу поэтому амбивалентно и включает в себя как любовь, так и ненависть. Мать является целью Эроса и влечения к смерти: за сексуальным желанием стоит желание регрессии к состоянию до рождения, недифференцированному единству принципа удовольствия и принципа Нирваны *по эту сторону* принципа реальности — единству, которое, таким образом лишено амбивалентности, есть чистое либидо. Эротический импульс, устремленный к цивилизации, выходит за пределы семьи и объединяет людей во все большие и большие общественные группы. Конфликт становится более интенсивным «в формах, которые зависят от прошлого», — господство отца, а вместе с ним амбивалентный конфликт, принимает все больший масштаб. На пике развития цивилизации он действует в массах, но и против масс, которые интериоризировали отца. И чем более универсальным становится господство, тем более универсальным становится и деструкция, которую оно высвобождает. Конфликт между Эросом и влечением к смерти принадлежит к самой сущности цивилизованного развития, *поскольку он реализуется в формах, которые «зависят от прошлого».*

Таким образом, вновь подчеркивается мысль, которую так часто высказывает Фрейд, а именно, что в истории человечества все еще господствуют «архаические» силы, что предыстория и ранняя история по-прежнему продолжают действовать в нас. «Возвращение вытесненного» всегда выходит на авансцену в поворотные моменты истории — в восстании против отца, вызванном ненавистью к нему, в обожествлении и восстановлении отцовской власти. Эротические побуждения к цивилизации, которые стремятся к союзу счастья и свободы, снова и снова становятся жертвой господства, а протест глохнет в деструктивных проявлениях. Фрейд лишь изредка и очень осторожно позволял себе выразить надежду на то, что цивилизация когда-нибудь

сможет сделать свободу реальностью и тем самым покорить архаические силы. «Недовольство культурой» завершается следующими словами: «Люди довели свою власть над силами природы до такой степени, что с их помощью они могли бы теперь легко уничтожить друг друга до последнего человека. Они это знают, и это по большей части является причиной их нынешней обеспокоенности, их подавленности, их мрачных предчувствий. И теперь можно ожидать, что одна из двух «небесных сил», вечный Эрос, направит свою мощь на то, чтобы не уступить своему в равной степени бессмертному противнику»¹.

Это было написано в 1930 г. За прошедшее с тех пор время не видно признаков изменения соотношения сил, приближения счастливой свободы, Эроса как создателя цивилизации. Но, может быть, растущая активность сил разрушения, убедительнее чем когда-либо выступающих под знаком рационализма, указывает на то, что цивилизация движется к катастрофе, которая разрушит иго архаических сил и тем самым освободит путь к более высокой ступени развития?

¹ Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. New York: Doubleday, Anchor edition, 1958, p. 105.

Часть III

ФИЛОСОФСКАЯ КРИТИКА

ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРЛЮДИЯ (1955)

Этот текст взят из книги Маркузе «Эрос и цивилизация». Он содержит краткое описание истории разума в западной философии, начиная с древнегреческой. Разум, как утверждает Маркузе, на протяжении этой истории устремлялся в двух разных направлениях. С одной стороны, он был вынужден бороться с природой и превращаться в инструмент господства над людьми и вещами. С другой стороны, понятие разума содержит имплицитное устремление к примирению с собой и миром. Борьба за гармонизацию «Логоса отчуждения» и «Логоса удовлетворения» определяет очертания истории философии.

Здесь Маркузе прослеживает эту историю, начиная с короткого комментария по поводу Аристотеля, и далее предлагает более пространственный анализ контрастирующих между собой текстов Гегеля и Ницше. Аристотелевская логика становится фундаментом рационального господства, в то время как его образ Бога как мыслящего себя мышления является моделью примиренного разума. Эти два понятия разума проявляются у Гегеля в его описании диалектики господина и раба, а также в описании абсолюта. Для Гегеля история начинается с борьбы за господство и достигает своей кульминации в мышлении, которое помнит и залечивает раны, причиненные его собственным развитием. Это мышление, которое он называет «абсолютом», остается сугубо в сфере духа и само по себе не может искупить ужас действительной истории.

У Ницше понятие разума претерпевает радикальную трансформацию. Согласно Маркузе, Ницше упраздняет Логос отчуждения сво-

им понятием воли-к-власти, но это упразднение двусмысленно и оставляет впечатление о Ницше как о философе господства. Однако его намерение заключается в том, чтобы выйти за пределы воли к утверждению. Его цель — в примирении человечества с его смертным уделом, высвобождение потенциала радости существования, который растрачивается на недовольство и ненависть к жизни. Учение о вечном возвращении постулирует, что история бесконечно повторяется, призывая нас к принятию работы времени. Этот образ вечного возвращения напоминает о круговороте мыслящего себя мышления и абсолюта, но здесь речь идет уже не только о мышлении. Маркузе истолковывает его как образ выхода за пределы противоположности разума и влечения, необходимости и осуществления.

* * *

Едва достигнув первых реальных успехов, научная рациональность западной цивилизации стала все больше осознавать свои психические импликации. Я, предпринявшее рациональную трансформацию человеческого и природного мира, увидело в себе агрессивного по своему существу, воинственного субъекта, помыслы и дела которого направлены на овладение объектами, — субъекта *против* объекта. Эта *a priori* антагонистическая структура переживания свойственная как *ego cogitans*, так и *ego agens*^{1*}. Природа (как внутренний так и внешний мир) были «даны» Я как нечто, подлежащее завоеванию, даже насилию — и такова была предпосылка самосохранения и саморазвития.

Эта борьба начинается с постоянного внутреннего преодоления «низменных» склонностей индивида; его чувственных способностей и желаний. Их обуздание, начиная по крайней мере с Платона, рассматривалось как составной элемент деятельности человеческого разума, который, таким образом, обнаружил свою репрессивную функцию. Кульминационного пункта эта борьба достигает в завоева-

^{1*} Я мыслящее... Я действующее (лат.).

нии внешней природы, которую необходимо постоянно теснить, обуздывать и эксплуатировать, для того чтобы заставить ее уступить желаниям человека. Я переживает бытие как «провокацию»¹, как «проект»², а любую форму существования — как ограничение, которое необходимо преодолеть, преобразовать. Я свойственна предрасположенность к захватническому действию и производительность еще до того, как обстоятельства вызывают такую установку. Макс Шелер указал, что «сознательный или бессознательный порыв или воля к власти над природой является *primum movens*^{3*}» в отношении современного индивида к бытию, и что в структурном плане этот порыв предшествует современной науке и технологии как «до- и алогическое» начало научной мысли и интуиции⁴. Организм *a priori* стремится к господству и потому воспринимает природу как подлежащую завоеванию и контролю⁵. Отсюда, труд *a priori* превращается в силу и провокацию, направленную на борьбу с природой, на преодоление сопротивления. При трудовой установке образы объективного мира предстают как «символы направленности *агрессии*», действие — как осуществление господства, а реальность *сама по себе* — как «сопротивление»⁶. Шелер называет этот способ мышления «знанием, включенным в господство и достижение результата» и видит в нем специфический вид знания, направлявший развитие современной цивилизации⁷. В рамках такого знания и сформировалось наиболее распространенное понятие не только Я, мыслящего и действующего субъекта, но и объективного мира — понятие бытия как такового.

¹ Bachelard, Gaston. *L'Eau et les Rêves*. Paris: Jose Corti, 1942, p. 214.

² Sartre, J.P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1946, passim.

^{3*} Первый двигатель (*лат.*).

⁴ *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig, 1926, S. 234—235.

⁵ Ibid., S. 298—299. Шелер говорит о «*herrschaftswilliges Lebewesen*».

⁶ Ibid., pp. 459, 461.

⁷ *Die Formen des Wissens und die Bildung*. Bonn, 1925, S. 33. Собственные выражение Шелера: «*Herrschafts- und Leistungswissen*».

Со времени канонизации аристотелевской логики понятие Логоса, вне зависимости от его первоначального понимания как сущности бытия в греческой философии, срastaется с идеей упорядочивающего, классифицирующего и завоевывающего разума. И эта идея разума становится все более антагонистичной по отношению к тем наклонностям и установкам, которые скорее рецептивны, чем продуктивны и стремятся скорее к достижению удовлетворения, чем к выходу вовне, — которые, иными словами, по своему существу остаются связанными с принципом удовольствия. Они кажутся чем-то неразумным и иррациональным, подлежащим овладению и сдерживанию для того, чтобы служить прогрессу разума. Предназначение разума — обеспечить реализацию человеческих возможностей путем все более эффективного преобразования и эксплуатации природы. Однако похоже, что в этом процессе цель вытесняется средствами: время, отдаваемое отчужденному труду, прихватывает и время для индивидуальных потребностей — и начинает определять сами потребности. Логос раскрывается как логика господства. А затем, когда логика редуцирует целостные массивы мысли к знакам и символам, законы мышления превращаются, в конце концов, в технику расчета и манипулирования.

Однако триумф логики господства не является бесспорным. Философии, в сжатом виде выражающей антагонистические отношения субъекта и объекта, также не чужд образ их примирения. Направленный вовне труд не знающего передышки субъекта должен прийти в конечном счете к единству субъекта и объекта — в этом состоит идея самодостаточного «бытия-в-себе-и-для-себя». Усилие, направленное на приведение к гармонии противоречия Логоса удовлетворения и Логоса отчуждения, представляет собой сквозную нить истории западной метафизики. Свое классическое выражение оно получает в аристотелевской иерархии форм

бытия, которую венчает *nous theos*^{1*}: существование последнего ничем не определяется и не ограничивается, но остается абсолютно тождественным себе во всех формах и состояниях. Восходящая кривая становления замыкается в круг, продолжая движение в самой себе; прошлое, настоящее и будущее сомкнуты в кольцо. Согласно Аристотелю, этот способ бытия доступен только богу, и движение мысли, чистое мышление — единственный «эмпирический» образ божества. В противном случае эмпирический мир не принадлежал бы к этой иерархии. И только томление, «напоминающее об Эросе», соединяет этот мир с бытием-в-себе. Аристотелевская концепция нерелигиозна. *Nous theos* не является ни создателем вселенной, ни ее богом, ни спасителем, но скорее ее *частью*, одной из форм бытия, в которой всякая возможность становится действительностью, и в которой «проект» бытия находит свою реализацию.

Аристотелевская концепция продолжает жить во всех последующих трансформациях. И когда на исходе Века Разума западное мышление в лице Гегеля делает свою последнюю и величайшую попытку показать действительность его категорий и принципов, управляющих миром, оно вновь приходит к *nous theos*. Осуществление вновь приписывается абсолютной идее и абсолютному знанию. Вновь болезненный процесс деструктивного и продуктивного трансцендирования замыкается в движение по кругу. Однако теперь круг обнимает целое: всякое отчуждение оправдывается и в то же время отрицается всеобщим разумом, делающим круг, имя которому — мир. Философия теперь охватывает и конкретную историческую почву, на которой воздвигнуто здание разума.

В «Феноменологии духа» развернута структура разума как структура господства — и как преодоление этого го-

^{1*} Божественный ум (*др.-гр.*).

сподства. Развитие разума происходит через развитие самосознания человека, покоряющего природный и исторический мир и превращающего его в материал для своей самореализации. Достигая ступени *самосознания*, сознание обнаруживает себя как Я, а Я прежде всего означает *вожде-ление*: оно приходит к сознанию себя, только достигнув удовлетворения и только посредством «другого». Но такое удовлетворение предполагает «отрицание» другого, ибо Я должно утвердить себя как истинное «бытие-для-себя» в *противоположность* всякой «другости»¹. Мы имеем дело с понятием индивида, который должен постоянно утверждать и отстаивать себя для того, чтобы ощущать свою реальность, который противостоит миру как своей «негативности», как *отрицанию* своей свободы и поэтому может существовать, только непрерывно отвоевывая свое существование у чего-то или кого-то, на него притязующего. Я должно стать *свободным*, но если миру присущ «характер негативности», то Я для своей свободы нуждается в «признании» своего господства, а такое признание может быть получено только от другого Я, другого самосознающего субъекта. Объекты лишены жизни, и преодоление их сопротивления не может дать удовлетворения и не позволяет Я «испытать» власть: «Самосознание может получить удовлетворение только через другое самосознание». Таким образом, агрессивное отношение к миру-объекту, господство над природой в конечном счете нацелено на господство человека над человеком. Эта агрессивность направлена на другие субъекты — удовлетворение Я обусловлено его «негативным отношением» к другому Я: «Взаимоотношение обоих самосознаний таково потому, что они утверждают себя и друг друга через борьбу не на жизнь, а на смерть... И, только подвергая свою жизнь риску, можно достигнуть свободы...»².

¹ Далее, согласно «Феноменологии духа» (В, IV, А).

² *The Philosophy of Hegel*, ed. Carl J. Friedrich. New York: Modern Library, 1953, p. 402.

Свобода связана с риском для жизни, и не только потому, что она предполагает освобождение от рабства, но потому, что само содержание человеческой свободы определяется «негативным отношением» одного человека к другому. И поскольку негативное отношение вовлекает жизнь как целое, свободу можно «испытать», только положив на весы собственную жизнь. Смерть и тревога — не как «страх за тот или иной частный предмет, тот или иной момент жизни», но как страх за собственное «бытие вообще»¹ — суть необходимые пределы человеческой свободы и удовлетворения. Из негативной структуры самосознания вытекают взаимоотношения господина и раба, господства и рабства. Эти взаимоотношения — следствие специфической природы самосознания и специфической установки по отношению к другому (объекту и субъекту).

Но «Феноменология духа» не стала бы самоинтерпретацией западной цивилизации, если бы в ней нашло выражение только развитие логики господства. «Феноменология духа» устремлена к преодолению той формы свободы, которая определяется антагонистическим отношением к другому. Истинная свобода не в непрерывной деятельности завоевания, а в достижении покоя посредством самоочевидного знания и удовлетворения бытия. Онтологический климат, преобладающий на последних страницах «Феноменологии», совершенно противоположен прометевской динамике: «Раны духа заживают, не оставляя рубцов; действие не есть что-то непреходящее, а воспринимается духом обратно в себя, и сторона единичности, наличествующая в нем... есть то, что непосредственно исчезает»². Взаимное признание все еще остается способом проверки реальности свободы, но ее условия теперь — прощение и примирение: «Слово примирения есть налично сущий дух, созерцающий чистое знание себя самого как всеобщей сущности в про-

¹ Ibid., p. 407.

² Цит. по: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1992, с. 359, 360.

тивоположном себе, в чистом знании себя как абсолютно внутри себя сущей единичности, — взаимное признание, которое есть абсолютный дух»¹. Эти формулировки находятся в важнейшем месте — там, где гегелевский анализ проявлений духа приходит к ступени «самосознающего духа» — его бытию-в-себе-и-для-себя. Здесь, в бытии духа как *nous*², «негативное отношение к другому» в конце концов преобразуется в продуктивность, которая есть рецептивность, в деятельность, которая есть действительность. Изложение своей системы в «Энциклопедии» Гегель заканчивает словом «наслаждается». Философия западной цивилизации достигает своей кульминации в идее истины, заключающейся в отрицании принципа, управляющего цивилизацией, — «отрицании» в двух смыслах: во-первых, свобода становится действительной только в идее, и, во-вторых, непрерывно проектирующая и трансцендирующая продуктивность бытия находит свое осуществление в вечном мире самосознающей рецептивности.

С начала и до конца в «Феноменологии духа» сохраняется напряжение между онтологическим и историческим содержанием — проявления духа *суть* основные этапы развития западной цивилизации, но эти исторические проявления несут на себе отпечаток негативности, дух приходит к себе только в абсолютном знании и как абсолютное знание. Это истинная форма мысли и истинная форма бытия одновременно. Бытие в самой своей сущности разумно. Но высшая форма разума для Гегеля, пожалуй, противоположна господствующей форме: это достигнутое и сохраняющееся осуществление, неразличимое единство субъекта и объекта, всеобщего и индивидуального — единство скорее динамическое, чем статическое, в котором всякое становление является свободным само-овнешнением (*Entäußerung*), освобождением возможностей и «наслаждением»

¹ Там же, с. 360.

² Мысль, разум, ум (*др.-гр.*).

ими. Труд истории достигает покоя в самой истории — отчуждение уничтожается, а с ним трансцендирование и течение времени. Дух «преодолевают свою временную форму; отрицает время»¹. Но «конец» истории подводит итог ее содержанию: сила, которая завоевывает время, — это воспоминание. Абсолютное знание, в котором дух достигает своей истины, — дух, «движущийся вглубь себя, благодаря чему он оставляет свое внешнее существование и вверяет свой образ воспоминанию»². Бытие теперь — не томительное трансцендирование, направленное в будущее, а мирное восполнение прошлого. Воспоминание, которое сохранило все существовавшее, есть «внутреннее и фактически более высокая форма субстанции»³.

Тот факт, что воспоминание здесь становится важнейшей экзистенциальной категорией для высшей формы бытия, указывает на внутреннюю тенденцию гегелевской философии. Гегель заменяет идею прогресса идеей циклического самодостаточного развития путем воспроизводства и завершения того, что *есть*. Это развитие предполагает полную историю человека (его субъективный и объективный мир) и понимание им своей истории как целого — воспоминание своего прошлого. Прошлое остается настоящим, это и есть сама жизнь духа: то, что было, воздействует на то, что есть. Свобода подразумевает примирение — искупление прошлого, забвение которого ведет к нескончаемому разрушительному грехопадению. Однако его можно остановить. Гегель считал, что «раны духа залечиваются, не оставляя рубцов». Он полагал, что на достигнутом уровне развития цивилизации и триумфа разума свобода стала реальностью. Однако ни государство, ни общество не стали

¹ «...hebt seine Zeitform auf; tilgt die Zeit».

² «...sein Insichgehen, in welchen er sein Dasein verlässt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt». Там же, с 433. Перевод не может передать коннотаций немецкого термина, который трактует *Er-innerung* как «обращение в себя», *возвращение* из внешнего существования.

³ «...das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz». Там же, с. 433.

воплощением окончательной формы свободы. Независимо от степени рациональности их организации, они все еще поражены несвободой. Истинная свобода остается только в идее. Таким образом, освобождение является духовным свершением. Гегелевская диалектика остается в рамках, заданных установившимся принципом реальности.

Западная философия заканчивается идеей, с которой начиналась. И в начале и в конце, у Аристотеля и у Гегеля высшая форма бытия, окончательная форма разума и свободы предстает как *nous*, дух, *Geist*. И в конце, и в начале эмпирический мир остается в негативности — материалом и орудием духа или его представителей на земле. В действительности, ни воспоминание, ни абсолютное знание не искупают того, что было, и того, что есть. Тем не менее философия свидетельствует не только о принципе реальности, управляющим эмпирическим миром, но также и о попытках его отрицания. Не восходящая кривая, а замыкающийся круг завершает бытие: *воз-вращение* [*re-turn*] из отчуждения. Философия может представить это только как состояние чистой мысли. А между началом и концом происходит развитие разума как логики господства — прогресс через отчуждение. Подавленное освобождение находит поддержку в идее и в идеале.

После Гегеля основное направление западной философии истощилось. Логос господства создал свою систему, и дальнейшее движение выглядит эпилогом — философия продолжает жить как специальная (и не слишком существенная) дисциплина в академических учреждениях. Новые, качественно иные, принципы мышления, подчиняющиеся другим формам разума и другому принципу реальности развиваются вне академических пределов. Если прибегнуть к метафизическим понятиям, поворот состоит в том, что сущность бытия понимается теперь не как Логос. Эта перемена в основополагающем переживании бытия

ставит также под сомнение логику господства. Когда Шопенгауэр определяет сущность бытия как *волю*, оно предстает как ненасытное желание и агрессия, которая должна найти освобождение любой ценой. По Шопенгауэру это возможно только в абсолютном отрицании; воля сама должна достичь покоя — и конца. Но идеал нирваны содержит в то же время утверждение: конец есть осуществление, удовлетворение. Нирвана — это образ принципа удовольствия. В этом качестве он появляется (пусть в репрессивной форме) в музыкальной драме Рихарда Вагнера — репрессивной, потому что (как и в любой развитой теологии и морали) осуществление невозможно без принесения в жертву земного счастья. Сам *principium individuationis*^{1*} объявляется бессильным — ибо осуществление возможно только за пределами его царства. И даже наиболее оргиастическая «Liebestod»^{2*} прославляет оргиастическое отречение.

Только Ницше удается наконец преодолеть онтологическую традицию, однако его осуждение Логоса как подавления и искажения воли-к-власти настолько двусмысленно, что это часто становилось препятствием к пониманию его философии. Двусмысленно прежде всего само осуждение. В историческом смысле Логос господства скорее освободил, чем подавил волю-к-власти. Он задал *направление* этой воле, которая сама стала репрессивной, — направление к отречению ради производительности, сделавшей из человека раба собственного труда и врага собственного удовлетворения. Более того, воля-к-власти не была последним словом Ницше: «Воля — так называется освободитель и вестник радости; так учил я вас, друзья мои! А теперь научитесь еще: сама воля еще пленница»³. Воля еще пленница, ибо она не имеет власти над временем — прошлое остается неосвобожденным и перечеркивает освобождение в целом.

^{1*} Принцип индивидуации (*лат.*).

^{2*} Любовь к смерти (*нем.*).

³ Здесь и далее цит. по: Ницше Ф. Так говорил Заратустра, Часть II (Об избавлении) // Сочинения в 2-х тт., т. 2, с. 101.

И пока не будет сломлена власть времени над жизнью, свобода невозможна: тот факт, что время не «возвращается», мешает заживлению раны несчастного сознания. Последнее жаждет мести и наказания, а это в свою очередь ведет к увековечению прошлого и «болезни к смерти».

С триумфом христианской морали произошло обуздание и искажение жизненных инстинктов; образовалась связь между несчастным сознанием и «виной перед Богом». «Вражда, восстание, бунт против «Господа», «Отца», предка и первоначала мира»¹ были внедрены непосредственно в структуру человеческих инстинктов, создав тем самым почву для оправдания и утверждения подавления и бесправия. Последние превратились в повелительные и агрессивные силы, определяющие человеческое существование, а их возрастающая социальная утилизация необходимо привела к тому, что прогресс превратился в прогрессирующую репрессию. На этом пути нет альтернативы, и никакая духовная и трансцендентальная свобода не может компенсировать репрессивные основания культуры. «Раны духа», если только они вообще залечиваются, все-таки оставляют рубцы. Прошлое господствует над настоящим, а жизнь платит дань смерти: «И вот туча над тучей собрались над духом — пока наконец безумие не стадо проповедовать: «Все преходит, и потому все достойно того, чтобы прейти!»... «И самой справедливостью является тот закон времени, чтобы оно пожирало своих детей, так проповедовало безумие»².

Ницше разоблачает величайшее заблуждение, на котором были построены западная философия и мораль, а именно — преобразование фактов в сущности, а исторических условий в метафизические. Слабость и отчаяние человека, неравенство в распределении власти и богатства, несправедливость и страдания были приписаны некоему трансцендентальному преступлению; восстание было истолко-

¹ К генеалогии морали, Рассмотрение второе, 22.

² Так говорил Заратустра, с. 101, 102.

вано как первородный грех, неповиновение Богу, а стремление к удовлетворению было названо похотью. Более того, так как все в этом эмпирическом мире преходяще, человек по самой своей сути является конечным существом, а смерть неотъемлема от сущности жизни, вся эта череда заблуждений была увенчана обожествлением времени. Только высшие ценности вечны и обладают истинным существованием — внутренний человек, вера и любовь, которая не просит и не желает. Попытка Ницше вскрыть исторические корни этих преобразований обнаружила их двоякую функцию — умиротворять, вознаграждать и оправдывать обездоленных мира сего и защищать тех, кто как раз и лишился доли. Господа и рабы, властители и подданные были скучены и перемешаны в потоке репрессивного производства, поведшего западную цивилизацию по пути возрастающей производительности, которое, однако, в свою очередь вело ко все большей дегенерации жизненных инстинктов — упадку человека в человеке.

От всей академической психологии критику Ницше отличает прежде всего ее исходная позиция — Ницше говорит от имени принципа реальности, антагонистичного по своей сути принципу реальности западной цивилизации. Традиционная форма разума отвергается на основе опыта бытия-как-самоцели — как радости (*Lust*) и наслаждения. С этой позиции ведется также борьба против времени — тирания становления над бытием должна быть сломлена для того, чтобы человек обрел себя в мире, который ему принадлежит. Но до тех пор пока поток времени не познан и не покорен, пока потери остаются бессмысленными и возможно полное страдания «было», которое никогда не будет вновь, — само бытие содержит семя разрушения, превращающее добро в зло и наоборот. Человек может обрести себя только с завоеванием трансценденции — с воплощением вечности в настоящем. Концепция Ницше завершается видением замкнутого круга — не прогресса, а

«вечного возвращения»: «Все идет, все возвращается; вечно вращается колесо бытия. Все умирает, все вновь расцветает, вечно бежит год бытия. Все погибает, все вновь устрояется; вечно строится тот же дом бытия. Все разлучается, все снова друг друга приветствует; вечно остается верным себе кольцо бытия. В каждый миг начинается бытие; вокруг каждого «здесь» катится «там». Центр всюду. Кривая — путь вечности»¹. Замкнутый круг уже появлялся раньше — у Аристотеля и у Гегеля — как символ бытия-как-самоцели. Но в то время как Аристотель оставил его за *nous theos*, а Гегель отождествил его с абсолютной идеей, Ницше останавливает взор на вечном возвращении конечной реальности как таковой — в ее полной конкретности и конечности. Это означает абсолютное утверждение жизненных инстинктов, отвергающее всякий уход от реальности и отрицание. Вечное возвращение есть воля и видение эротического отношения к бытию, для которого необходимость и осуществление суть одно.

Щит необходимости!
 Высокое созвездье Бытия!
 Не достигнутое ни единым желаньем,
 Не запятнанное ни единым отказом,
 Вечное согласие Бытия,
 Вечное согласие Бытия — это я,
 Ибо я люблю тебя, Вечность!²

Изгнание в трансцендентальный мир вечности, издавна представляемое как утешение, ожидающее в конце, после отчужденного существования, превратило ее в инструмент репрессии — нереальное воздаяние за реальные страдания. Здесь же вечность призвана вновь на просветленную землю — как вечное возвращение ее детей, лилии и розы, солнца, гор и озер, любящих и любимых, страха за жизнь,

¹ Так говорил Заратустра, часть III («Выздоровливающий»), с. 158.

² Слава и вечность // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993, с. 81.

боли и счастья. Смерть *существует*; ее может победить только следующее за ней действительное повторное рождение всего, что было прежде нее на земле — и не как простое повторение, но как желанное и волимое воссоздание. Вечное возвращение, таким образом, включает в себя возвращение страдания, но страдания как средства для возрастания удовлетворения и радости¹. Ужас перед болью проистекает из «инстинкта слабости», из того факта, что боль побеждает и становится последней судьбой. Страдание может быть утверждено, если человеческая «власть достаточно сильна»² для того, чтобы превратить боль в стимул для утверждения — в звено в цепи радости. Учение о вечном возвращении получает все свое значение от центрального утверждения о том, что «радость желает вечности» — желает, чтобы она сама и все вещи были всегда.

В философии Ницше содержится немало элементов ужасного прошлого — его прославление боли и власти увековечивает черты той самой морали, которую он стремился опровергнуть. Однако образ нового принципа реальности пробивает брешь в репрессивном контексте и предвосхищает освобождение от архаического наследия. «Земля слишком уж долго была домом для умалишенных!»³ Для Ницше освобождение связано с избавлением от чувства вины; человечество должно прийти к пониманию обусловленности несчастного сознания не утверждением, а отрицанием жизненных инстинктов, усвоением репрессивных идеалов, а не восстанием против них⁴.

Мы указали на некоторые узловые моменты западной философии, в которых отчетливо видна историческая ограниченность системы разума и попыток ее преодоления.

¹ *Werke*. Leipzig: Alfred Kroener, 1919, VIII, 436.

² *Ibid.*, S. 295.

³ К генеалогии морали. Рассмотрение второе, 22.

⁴ Там же, 24.

Борьба проходит в русле антагонизма между становлением и бытием, восходящей кривой и замкнутым кругом, прогрессом и вечным возвращением, трансцендированием и покоем в осуществлении¹. Это борьба между логикой господства и волей к удовлетворению, которые во взаимном споре притязают на определение нового принципа реальности. Вопреки традиционной онтологии здесь концепции бытия в терминах Логоса противопоставлена концепция бытия в алогических терминах воли и радости. Это противотечение стремится сформулировать собственный Логос — логос удовлетворения.

Своими наиболее глубокими и наиболее разработанными положениями теория Фрейда включается в эту философскую динамику. Его метапсихология, пытаясь определить сущность бытия, определяет его как Эрос — в противоположность традиционному определению (Логос). Эросу (как принципу бытия) противостоит влечение к смерти, которое утверждает принцип небытия (отрицание бытия). Это проникающее концепцию Фрейда слияние двух принципов перекликается с традиционной метафизической нераздельностью бытия и небытия. Разумеется, фрейдовская концепция Эроса относится только к органической жизни. Однако неорганическая материя (как «завершение» инстинкта смерти) настолько существенно связана с органической, что, на наш взгляд, есть основания придать его концепции (как предложено выше) общее онтологическое значение. Бытие в своей сущности есть стремление к удовольствию. В человеческом существовании это стремление приобретает форму «цели»: эротическое побуждение к соединению живой субстанции во все более крупные и прочные единства является инстинктуальным источником ци-

¹ Две описанные здесь антагонистические концепции времени рассматриваются Мирча Элиаде в его книге «Миф о вечном возвращении» (рус. пер.: СПб., 1998). Он противопоставляет «циклическое» и «линейное» понятия времени. Первое характерно для «традиционных» (в особенности примитивных) цивилизаций, а последнее для «современного человека».

визации. Сексуальные влечения суть инстинкты *жизни*: побуждение к сохранению и обогащению жизни путем овладения природой в соответствии с развивающимися жизненными потребностями первоначально возникает из эротического влечения. Ананке переживается как барьер на пути удовлетворения инстинктов жизни, которые ищут удовольствия, а не безопасности. И «борьба за существование» — первоначально не что иное, как борьба за удовольствие: именно с коллективного выполнения этой задачи и начинается культура. Однако позднее борьба за существование организуется в соответствии с интересами господства, в результате чего трансформируется эротическая основа культуры. И когда философия определяет сущность бытия как Логос, это уже Логос господства — повелевающий, направляющий, захватнический разум, которому должны подчиниться человек и природа.

Фрейдовская интерпретация бытия в терминах Эроса возвращает нас к ранней философии Платона, которая понимала культуру не как репрессивную сублимацию, но как свободное саморазвитие Эроса. Уже у Платона эта концепция выглядит архаико-мифическим рудиментом. Эрос поглощается Логосом, а Логос становится разумом, подчиняющим инстинкты. История онтологии отражает процесс завоевания мира принципом реальности, чья власть становится все более исключительной. Прозрения, содержащиеся в метафизическом понятии Эроса, были загнаны под землю, однако продолжали жить в эсхатологических извращениях, в многочисленных еретических движениях, в гедонистической философии. Их история еще ждет своего написания — как и история преобразования Эроса в Агапэ¹. Но и теория самого Фрейда следует общей тенденции — рациональность господствующего принципа реальности в его творчестве торжествует над метафизическими спекуляциями об Эросе.

¹ См.: Nygren, Anders. *Agape and Eros*. Philadelphia: Westminster Press, 1953.

АФФИРМАТИВНЫЙ ХАРАКТЕР КУЛЬТУРЫ (1937)¹

Одна из отличительных характеристик Франкфуртской школы и ее подхода, разрабатывавшегося в 1930-х гг., когда группа в буквальном смысле бежала от нацистов, — особое значение, которые они придавали культуре. Отчасти это, конечно, было реакцией на худшие черты «механического марксизма», т.е. грубой концепции «базиса и надстройки», согласно которой материальная жизнь (экономика) детерминирует формы общественной и интеллектуальной жизни. Но еще более важную роль здесь играло убеждение в том, что существенный изъян современной революционной теории заключался в том, как в ней была представлена сфера «сознания», и значение этой сферы для обретения верного пути к человеческой свободе. Второй определяющей характеристикой этого подхода был исторический метод — сегодняшнее общество и в отношении его ограниченности, и в отношении его будущих возможностей может быть понято лишь как результат предыдущих ступеней развития.

Ранние эссе Маркузе на эту тему поражают своим размахом и одновременно вниманием к конкретным линиям культурного развития. В широком смысле они противостоят духу «негативности» в борьбе мыслителей и сил оппозиции за преодоление ограниченных форм свободы с мощными авторитаристскими течениями в культуре, кото-

¹ Это эссе было написано под влиянием замечаний Макса Хоркхаймера об «аффирмативной культуре» и «ложном идеализме» современной культуры. См.: *Zeitschrift für Sozialforschung*, V (1936), p. 219.

рые пытаются уверить нас, что принять эти ограничения в наших собственных интересах.

Данное эссе, опубликованное в 1937 г., рассматривает эту тему с точки зрения места искусства в общественной жизни. «Аффирмативная культура» подразумевает высокую культуру буржуазной эпохи, и в особенности искусство, которое описывает мир красоты и осуществления, отрицаемый действительностью капиталистического общества. В то время как искусство идеализирует и прославляет лучший мир, индивиды ведут безжалостную борьбу за выживание и деньги в экономической и общественной сфере. Понятие души и, позднее, личности указывают на тот остаток самости, который находит свое воплощение только в созерцании искусства, поскольку потребность в счастье терпит крушение в столкновении с репрессивной организацией общества. Преодоление раскола между идеальными ценностями и низменной действительностью остается задачей общей трансформации социального мира.

* * *

Учение, согласно которому все человеческое знание ориентировано практически, относится к ядру античной философии. Аристотелю принадлежит мысль о том, что истины, добываемые посредством знания, должны направлять практику в повседневной жизни, а равно в искусствах и науках. В своей борьбе за существование люди нуждаются в знании, в поиске истины, ибо их благо не является непосредственно очевидным. Ремесленник и купец, мореход и врач, воин и политик — все нуждаются в правильном знании в своей области, для того чтобы действовать в соответствии с требованиями меняющейся ситуации.

Хотя Аристотель утверждал практический характер любого знания, он делал существенное различие между формами знания. Он упорядочил их согласно некоторой иерархии ценностей, надир которой — функциональное знакомство с нуждами повседневной жизни, а зенит — фи-

лософское знание. Последнее не имеет внешней по отношению к себе цели. Скорее оно самоценно, и обладание им дает блаженство. В рамках этой иерархии имеется фундаментальный разрыв между необходимым и полезным, с одной стороны, и «прекрасным», с другой. «Вся жизнь человеческая жизнь распадается на занятия и досуг, на войну и мир, а вся деятельность человека направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное»¹. Поскольку это разделение само по себе не вызывает сомнений и поскольку, вместе с другими областями «прекрасного», «чистая» теория сливается в область независимой деятельности наряду с иными видами деятельности и над ними, изначальный императив философии нарушается, — императив, требующий, чтобы практика руководствовалась истинами. Отделение полезного и необходимого от прекрасного и от наслаждения повело к тому, что область материального осталась за буржуазной практикой, с одной стороны, а удовлетворение, счастье и дух закрепились за ведомством «культуры», с другой.

В аргументах, приводимых в пользу сохранения высших форм знания и удовольствия за чистой, бесцельной теорией, постоянно всплывает одна и та же тема: мир необходимости, ежедневной заботы о существовании, неустойчив, ненадежен, несвободен — не только фактически, но и по самой своей сущности. Обладание материальными благами никогда не зависит всецело от человеческих усердия и мудрости, ибо оно всегда подвержено власти случая. Человек, который связывает свои высшие цели и свое счастье с этими благами, становится рабом людей и вещей. Он отказывается от своей свободы. Богатство и благополучие не приходят или не сохраняются благодаря его автономному решению, а скорее зависят от переменчивой судьбы и непознаваемых обстоятельств. Таким образом, человек

¹ Цит. по: Аристотель. Сочинения. М.: Мысль, 1983, т. 4, с. 617.

подчиняет свое существование внешней по отношению к нему цели. Сама по себе такая внешняя цель может погубить и поработить человека, только если материальные условия жизни плохо упорядочены, т.е. если их воспроизводство во власти анархии противостоящих друг другу общественных интересов. При таком строе жизни сохранение существования общества несовместимо с индивидуальными счастьем и свободой. Коль скоро философия озабочена счастьем человека — а теория классической античности полагала его высшим благом, — она не может найти его в утвердившейся материальной организации жизни. Вот почему она должна пытаться трансцендировать фактичность этого строя жизни.

Вместе с метафизикой, эпистемологией и этикой это трансцендирование также затрагивает психологию. Подобно внешнему миру, душа человека также разделяется на область низшего и область высшего. История души разворачивается между полюсами чувственности и разума. Обесценивание чувственности обусловлено теми же самыми мотивами, что и обесценивание материального мира, — ведь чувственность есть царство анархии, непостоянства и несвободы. Чувственное удовольствие само по себе не подлежит осуждению. Оно осуждается постольку, поскольку, подобно низшим видам человеческой деятельности, оно связано с плохим распорядком. «Низшие части души» побуждают человека стремиться к выгоде и материальным благам, приобретательству и торгашеству. «Кроме богатства и богачей, ничто» не вызывает «у него восторга и почитания»¹. Соответственно, «вождедеющая» часть души, которая ориентирована на чувственное удовольствие, также определяется Платоном как «сребролюбивая», ибо «для удовлетворения таких вожделений очень нужны деньги»².

¹ Цит. по: Платон. Сочинения. М.: Мысль, 1994, т. 3, с. 339.

² Там же, с. 373.

Все онтологические классификации древнего идеализма выражают испорченность социальной действительности, в которой знание истины о человеческом существовании уже не воплощается в практику. Мир истины, добра и красоты является фактически «идеальным», поскольку находится за пределами существующих условий жизни, за пределами той формы существования, в которой большинство людей либо трудятся как рабы, либо проводят свою жизнь, занимаясь коммерцией, и лишь небольшая группа людей имеет возможность посвятить себя чему-то иному, нежели забота о необходимом. Когда воспроизводство материальной жизни совершается по законам товарного производства, сохраняя бедность классового общества, добро, красота и истина остаются трансцендентными для этой жизни ценностями. И если все необходимое для обеспечения материальной жизни производится в этой форме, то все, что находится за ее пределами, конечно, считается «излишним». То, что имеет подлинное значение для человека, высшие истины, высшее добро и высшее наслаждение, отделено бездной от сферы необходимого. Это не более чем «роскошь». Аристотель не скрывал такого положения вещей. «Первая философия», которая включает в себя высшее благо и высшее наслаждение, — функция роскошной жизни немногих, которые располагают необходимыми средствами для удовлетворения всех жизненных нужд. «Чистая теория» закрепляется как профессия за элитой и окружена железными цепями, отделяющими ее от большинства человечества. Аристотель не утверждал, что добро, красота и истина являются универсальными и обязательными ценностями, которые должны пронизывать и преобразовывать «сверху» царство необходимости и материального обеспечения жизни. Лишь когда возникает это требование, это означает, что речь идет о понятии культуры, которое заняло центральное место в буржуазной практике и соответствующем ей мировоззрении. Античная теория высшей ценности истин сверх

царства необходимости включает в себя также «высший» уровень общества. Ибо приютом для этих истин должны быть правящие социальные слои, чей статус в свою очередь подтверждает теорию, поскольку считается, что забота о высших ценностях является их профессией.

В философии Аристотеля античная теория являет собой момент, когда идеализм отступает перед лицом общественный противоречий и выражает их как онтологические условия. Платоновская философия еще пыталась бороться с социальным строем коммерческих Афин. В идеализм Платона вплетены мотивы социальной критики. То, что предстает как фактичность с точки зрения идей, есть материальный мир, в котором люди и вещи противостоят друг другу как товары. Справедливый строй души разрушен «...из-за страсти к богатству, поглощающей весь досуг, люди не заботятся ни о чем, кроме своего собственного достатка. Душа всякого гражданина привязана к этому и больше уже ни о чем не заботится, кроме как о каждодневной выгоде»¹. Действительное, основополагающее требование идеализма заключается в том, что материальный мир должен быть преобразован и улучшен в соответствии с истинами, добытыми благодаря знанию Идей. Ответ Платона на это требование — его программа реорганизации общества. Эта программа позволяет понять, в чем Платон видел корень зла. Он требует от правящего класса упразднения частной собственности (даже на женщин и детей) и запрещения торговли. Однако, согласно этой же программе, корни противоречий классового общества лежат в глубинах человеческой природы, что означает их увековечение. Большинство членов государства в течение всей жизни заняты безрадостным трудом, обеспечивающим удовлетворение необходимых жизненных потребностей, тогда как наслаждение ис-

¹ Цит. по: Платон. Сочинения. М.: Мысль, 1994, т. 4, с. 283—284. См.: Brake, J. *Wirtschaften und Charakter in der antiken Bildung*. Frankfurt am Main, 1935, S. 124.

тиной, доброй и красотой принадлежит немногочисленной элите. Хотя для Аристотеля этика также находит свое завершение в политике, реорганизация общества уже не играет главной роли в его философии. В той мере, в какой он «реалистичнее» Платона, его идеализм гораздо умереннее в плане исторических задач, стоящих перед человечеством. Истинный философ, по Аристотелю, — не обязательно истинный политик. Дистанция между фактичностью и Идеей увеличилась именно постольку, поскольку они рассматриваются как находящиеся в тесном взаимоотношении. Цель идеализма, т.е. реализация Идеи, отпадает. История идеализма есть также история его примирения с господствующим порядком.

За онтологическим и эпистемологическим разделением царства чувств и царства Идеи, чувственности и разума, необходимости и красоты стоит не только отталкивание от дурных исторических форм существования, но также его оправдание. Материальный мир (т.е. многообразные формы соответствующего «низшего» члена этой оппозиции) сам по себе есть лишь материя, чистая возможность, родственная скорее небытию, чем бытию. Он становится действительностью лишь в той мере, в какой он причастен «высшему» миру. Во всех этих формах материальный мир остается дурной материей, или материалом для чего-то иного, что и придает ему ценность. Всякая истина, добро и красота могут снизойти на материю только «сверху», благодаря Идее. Всякая деятельность, относящаяся к материальному обеспечению жизни, остается по своей сущности неистинной, дурной и уродливой. Однако даже с этими характеристиками такая деятельность является столь же необходимой, сколь и материя для Идеи. Страдания, связанные с рабским трудом, деградация людей и вещей до уровня товаров, безрадостность, в которую погружено воспроизводство материальных условий существования, — все это находится вне сферы интересов идеалистической фило-

софии и не рассматривается как подлинная действительность, которая конституирует предмет этой философии. В силу своей связи с материей, материальная практика освобождена от ответственности за истинное, доброе и прекрасное, о которых поэтому заботится теория. Онтологический раскол между идеальными и материальными ценностями привносит покой в идеализм в отношении всех материальных процессов жизни. В идеализме специфически историческая форма разделения труда и социального расслоения принимает вечную, метафизическую форму отношений между необходимостью и красотой, материей и Идеей.

В буржуазную эпоху теория отношений между необходимостью и красотой, трудом и наслаждением претерпевает серьезные изменения. Во-первых, уходит в прошлое воззрение, согласно которому забота о высших ценностях является профессиональной привилегией отдельных социальных слоев. Его сменяет убеждение в универсальном характере и универсальной значимости «культуры». Античная теория с чистой совестью утверждала, что большинство людей должны тратить свою жизнь на обеспечение материальных нужд, а удовольствия и истина — удел немногих. Хотя это положение вещей не изменилось, однако утверждать его с чистой совестью стало невозможным. Свободная конкуренция делает индивидов покупателями и продавцами рабочей силы. Чистая абстрактность, к которой сведены люди в общественных отношениях, переходит и в сферу взаимодействия идей. Перестает считаться нормой, что одни рождены для труда, а другие — для досуга, одни — для борьбы с необходимостью, а другие — для наслаждения красотой. Подобно тому как отношение каждого индивида к рынку является непосредственным (при том, что его личные качества и нужды важны только как товар), так и его отношение к Богу, красоте, добру и истине суть непосредственные отношения. Как абстрактные существа, все люди

считаются в равной степени причастными этим ценностям. Подобно тому как в материальной практике продукт отделяется от производителей и становится независимым в универсальной овеществленной форме «товара», так и в культурной практике работа и ее содержание сгущаются в общезначимые «ценности». По самой своей природе истина философского суждения, добро нравственного поступка и красота произведения искусства должны относиться к каждому, задевать каждого, быть обязательными для каждого. Независимо от пола или рождения, положения в производственном процессе, индивиды подчинены культурным ценностям. Они должны вносить их в свою жизнь. Их жизнь должна быть проникнута и организована ценностями. «Цивилизация» одушевляется и вдохновляется «культурой».

Мы здесь не собираемся обсуждать различные попытки определить культуру. Само понятие культуры может послужить для нас важным инструментом социального исследования, поскольку оно выражает тенденцию в историческом развитии духовного измерения общества. Оно обозначает тотальность общественной жизни в данной ситуации, поскольку как сфера духовного воспроизводства (культура в узком смысле), так и сфера материального воспроизводства («цивилизация») формируют исторически различимое и постижимое единство¹. Существует, однако, и другое довольно распространенное употребление понятия культуры, в котором духовный мир возвышается над его социальным контекстом, превращая культуру в (ложное) собирательное существительное и приписывая ей (ложную) универсальность. Это второе понятие культуры (отчетливо проявляющееся в таких выражениях как «национальная культура», «германская культура» или «романская культура») противопоставляет духовный мир материальному, рассматривая

¹ См.: *Studien über Autorität und Familie* // Schriften des Institute für Sozialforschung, V [Paris, 1936]), pp. 7ff.

культуру как царство подлинных ценностей и самодостаточных целей в противоположность миру социальной полезности и средств. Это понятие отличает культуру от цивилизации и выводит ее социологически и ценностно из общественного процесса¹. Это понятие само развилось на основе специфической исторической формы культуры, которую мы будем называть «аффирмативной культурой». Под аффирмативной культурой понимается то, что культура буржуазной эпохи, которая в ходе своего развития привела к отделению от цивилизации интеллектуального и духовного мира как независимого царства ценностей, которое к тому же считается более высоким по отношению к цивилизации. Ее главная характеристика — утверждение общеобязательного, лучшего и более ценного мира, который должен быть безусловного утвержден: мира, который по своей сущности отличен от фактического мира ежедневной борьбы за существование, однако может быть реализован каждым индивидом для себя, «изнутри» без трансформации фактического положения дел. Только в этой культуре культурные виды деятельности и объекты получают ценность, поднимающую их над сферой повседневности. Их принятие становится торжественным и возвышенным актом.

Хотя различие между цивилизацией и культурой лишь недавно вошло в обиход общественных наук и наук о культуре, выражаемое им положение дел давно уже было характерным для жизни и мировоззрения буржуазной эпохи. «Цивилизация и культура» — не просто перевод древнего отношения между целесообразным и бесцельным, необходимым и прекрасным. Вместе с интернализацией бесцель-

¹ Шпенглер истолковывает отношение культуры и цивилизации не как одновременность, а как «необходимую органическую последовательность». Цивилизация — неизбежная судьба и конец любой культуры. См.: *Der Untergang des Abendlandes*, 23d to 3zd editions. Munich, 1920, I, pp. 43—44. Такая переформулировка не меняет приведенного выше традиционного истолкования культуры и цивилизации.

ного и прекрасного, придания им обязывающей универсальной значимости и возвышенности — что превратило их в культурные ценности буржуазии — в рамках культуры было создано царство кажущегося единства и кажущейся свободы, в котором антагонистические отношения существования якобы пришли к стабильности и умиротворению. Культура утверждает и скрывает новые условия общественной жизни.

В эпоху античности мир прекрасного был по своей сущности миром счастья и наслаждения, свободным от необходимости. Античная теория никогда не подвергала сомнению то положение, что конечная цель человека — достижение удовлетворения и счастья в этом мире. Но в конечном счете — не значит сейчас; ибо первейшая забота человека — борьба за сохранение существования и его защищенность. В силу низкого уровня развития производительных сил в античной философии не могла зародиться мысль о том, что материальная практика может быть организована на таких началах, чтобы она сама включала в себя время и место для счастья. Тревога — источник всех идеалистических учений, которые устремлены к достижению высшего блаженства в интеллектуальной практике: тревога из-за ненадежности всех условий жизни, случайных потерь, зависимости, бедности, но также тревога из-за пресыщенности, скуки и зависти людей и богов. Тем не менее тревога за счастье, которая заставила философию отделить красоту от необходимости, сохраняет императив счастья даже в рамках этого разделения. Счастье становится заповедной областью, для того чтобы сохранить возможность его доступности для всех. В философском знании истины, добра и красоты человеку надлежит найти высшее наслаждение, которое обладает характеристиками, противоположными материальной фактичности — постоянство среди изменений, чистота среди нечистого, свобода среди несвободы.

Абстрактный индивид, который возникает как субъект практики в начале буржуазной эпохи, также становится носителем нового притязания на счастье, просто на основании новой констелляции общественных сил. Действуя уже не как представитель или делегат высших общественных органов, каждый отдельный индивид сам должен заботиться об обеспечении своих потребностей, нужд и непосредственно нести ответственность за свое «призвание», цели, не прибегая к социальным, церковным и политическим посредникам, присущим феодальному обществу. В этой ситуации индивиду предоставляется больше пространства для индивидуальных требований и удовлетворения — пространства, которое развивающееся капиталистическое производство начинает заполнять бóльшим и бóльшим количеством объектов возможного удовлетворения в форме товаров. В этом плане буржуазное освобождение индивида делает возможным новую форму счастья.

Но универсальность этого счастья немедленно рушится, поскольку абстрактное равенство людей реализуется в капиталистическом производстве как конкретное неравенство. Лишь небольшое количество людей располагают покупательной силой, необходимой для приобретения благ в достаточном для счастья количестве. Равенство не распространяется на условия получения средств. Для сельского и городского пролетариата, на которых опирается буржуазия в борьбе против феодальной власти, абстрактное равенство может иметь значение только как действительное равенство. Буржуазии, когда она приходит к власти, абстрактного равенства достаточно для процветания реальной индивидуальной свободы и реального индивидуального счастья, поскольку она уже располагает материальными условиями, которые могут дать ей такое удовлетворение. Поэтому буржуазия стремится остановиться на ступени абстрактной свободы, не желая подвергать опасности свою власть при переходе от абстрактной к конкретной универсальности.

С другой стороны, буржуазия не может отказаться от общего характера своего требования (о распространении равенства на всех людей), не разоблачив себя и открыто не провозгласив себя правящим классом, что означало бы признать, что для большинства в отношении улучшения условий жизни все остается по-прежнему. Такая уступка становится даже менее вероятной по мере роста общественного богатства, которое делает возможным реальное осуществление этого требования, что резко контрастирует с относительным ростом бедности бедных как в городе, так и в деревне. Таким образом, требование становится постулатом, а его объект — просто идеей. Призвание человека, которому отказано в общем осуществлении в материальном мире, гипостазируется как идеал.

Восходящий буржуазный класс основывал свое требование новой общественной свободы на универсальности человеческого разума. В противовес вере в навечно установленный божественный порядок, связанный с ограничениями, буржуазия утверждала свою веру в прогресс и лучшее будущее. Однако разум и свобода не выходили за рамки их групповых интересов, что постепенно приходило в противоречие с интересами большинства. На все обвинительные вопросы буржуазия давала решительный ответ — аффирмативная культура. Последняя в своей основе идеалистична. На потребности изолированного индивида она отвечает с позиций общего гуманизма, в ответ на указания на бедственное положение — говорит о красоте души, внешнему бремени противопоставляет внутреннюю свободу, грубому эгоизму — долг и добродетель. Если в период активного формирования нового общества все эти идеи имели прогрессивный характер, поскольку указывали за пределы достигнутой организации существования, то когда буржуазия получила власть, они все больше становились на службу подавлению недовольных масс, самооправданию и

самовозвышению. Они скрывали физическое и психическое увечие индивида.

Однако буржуазный идеализм — не просто идеология, ибо он выражает истинное объективное содержание. Он содержит не только оправдание установившихся форм существования, но также и боль по поводу их закрепления, — не только неизменность существующего, но и воспоминание о том, что могло быть. Превращая страдания и бедствия в вечные универсальные силы, великое буржуазное искусство постоянно разрушало в сердцах людей поверхностную покорность повседневности. Изображая яркими красками этого мира красоту людей, вещей и запредельного счастья, оно помимо жалкого утешения и освящения жертвенности взращивало и действительную устремленность в будущее. Это искусство возвышало боль и несчастье, отчаяние и одиночество до уровня метафизических сил, противопоставляло индивидов друг другу и богам в голой физической непосредственности поверх всех общественных опосредований. Это преувеличение содержит высшую истину о том, что такой мир нельзя изменить постепенно, а только посредством его разрушения. Классическое буржуазное искусство расположило свои идеальные формы на таком расстоянии от повседневности, что люди, погруженные в страдание повседневности, могут вновь открыть себя только путем прыжка в совершенно иной мир. Так искусство питало веру в то, что вся предшествующая история была лишь темной и трагической предысторией грядущего мира. Философия приняла эту идею достаточно всерьез, для того чтобы задуматься о ее реализации. Гегелевская система — это последний протест против деградации идеи: против понимания духа как объекта, не имеющего никакого отношения к человеческой истории. По крайней мере идеализм утверждал, что материализм буржуазной практики не является последним словом и что человечество должно попытаться выйти за ее пределы. Таким образом, идеализм

принадлежит к более прогрессивной ступени развития, чем более поздний позитивизм, который в борьбе с идеалистическими идеями устраняет не только их метафизический характер, но и их содержание. Тем самым он неизбежно привязывает себя к статус-кво.

Культура должна поддерживать требование индивидом счастья. Однако общественные антагонизмы, лежащие в фундаменте культуры, позволяют ей принять в себя это требование лишь в интернализованной и рационализованной форме. В обществе, которое воспроизводит себя посредством экономической конкуренции, уже само требование более счастливого способа общественного существования означает бунт. Ибо если люди ценят наслаждение мирским счастьем, то они не могут ценить приобретение, стремление к выгоде и власть экономических сил, которые сохраняют существование такого общества. Притязание на счастье несет в себе опасность для того строя, который для большинства означает нужду, лишения и тяжелый труд. Противоречия этого строя дают толчок к идеализации такого притязания. Однако действительное удовлетворение индивидов не должно быть сдерживаемо идеалистической динамикой, которая либо постоянно отсрочивает удовлетворение, либо преобразует его в стремление к недостижимому. Оно может быть реализовано только *в противовес* идеалистической культуре, и только *в противовес* этой культуре оно выступает как общее требование — требование действительного преобразования материальных условий существования, требование новой жизни, новой формы труда и удовлетворения. Таким образом, оно поднимало на борьбу революционеров, которые боролись против разрастающейся новой системы несправедливости с конца эпохи Средних веков. И если идеализм оставляет землю буржуазному обществу и дереализует свои идеи, пытаясь найти удовлетворение на небесах и в душе, то ма-

териалистическая философия всерьез принимает заботу о счастье и разворачивает борьбу за его реализацию в истории.

Эта связь отчетливо проступает в философии Просвещения. «Ложная философия вслед за теологией может обещать нам вечное счастье, баюкая нас прекрасными химерами, увлекая нас к нему ценой наших радостей и удовольствий; истинная же философия, более разборчивая и мудрая, допускает только временное счастье: она сеет на нашем пути розы и другие цветы, научая нас срывать их»¹. Идеалистическая философия также не отрицает важность человеческого счастья. Однако в своем споре со стоицизмом Просвещение остановилось именно на той форме требования счастья, которая несовместима с идеализмом и которая неприемлема для аффирмативной культуры: «Так будем же антистоиками! Эти философы суровы, печальны, строги; мы же будем кротки, веселы и снисходительны. Проникнутые одною только духовностью, они отвлекаются от своего тела; сохраняя всю свою телесность, мы будем отвлекаться от нашей души. Они заявляют о своей недоступности для радости и страдания; мы же будем гордиться, что испытываем то и другое. Стремясь к возвышенному, они поднимаются над всеми событиями и считают себя лишь постольку истинными людьми, поскольку перестают быть таковыми. Мы же не будем претендовать на власть над тем, что управляет нами, не будем ничего предписывать нашим ощущениями, признавая их власть и наше рабское подчинение им; мы постараемся только сделать их приятными для нас, будучи убеждены, что в этом состоит счастливая жизнь; мы будем считать себя тем более счастливыми, чем более мы будем людьми, или тем более достойными существования, чем более будем чувствовать природу, человечество и все общественные добродетели. Мы не будем признавать никаких других добродетелей, никакой иной жизни»².

¹ Цит. по: Ламетри Ж.О. Сочинения. М.: Мысль, 1976, с. 276—277.

² Там же, с. 266.

В своей идее чистого гуманизма аффирмативная культура восприняла историческое требование общего освобождения индивида. «Если мы рассмотрим человечество, насколько мы его знаем, в соответствии с законами, которые оно воплощает, мы не найдем ничего более высокого в человеке, чем гуманность»¹. Это понятие призвано охватить все, что направлено на «благородное воспитание человека, которое ведет его к разуму и свободе, к утончению чувств и инстинктов, к крепкому здоровью, к осуществлению и господству на земле»². Все человеческие законы и формы правительства должны преследовать единственную цель — «позволить человеку, свободному от посягательств других, развить свои силы и достичь более прекрасного и более свободного наслаждения жизнью»³. Высшая точка, которой может достичь человек, — это сообщество свободных и рациональных личностей, в котором каждый имеет равные возможности развивать и осуществлять все свои способности. Понятие личности, в котором и поныне ощущается борьба против репрессивных коллективных форм, отбрасывает социальные конфликты и конвенции и обращено ко всем индивидам. Никто не облегчит индивиду бремя его существования, но и никто не предписывает ему его права и сферу действий — никто, кроме «закона в его собственном сердце». «Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом»⁴. Всякое богатство и всякая бедность происходят от него и сказываются на нем. Каждый индивид непосред-

¹ Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit // Werke*, Bernhard Suphan, ed. Berlin, 1877—1913, XIV, S. 208.

² Ibid., XIII, S. 154.

³ Ibid., XIV, S. 209.

⁴ Цит. по: Кант И. Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 6, с. 8—9.

ственно знает себя — без мирских или небесных посредников. И этой же непосредственностью характеризуются его отношения к другим.

Самое ясное представление этой идеи личности можно найти в классической литературе, начиная с Шекспира. В его драмах индивиды так плотно соприкасаются друг с другом, что между ними нет ничего, что в принципе не поддается выражению. Поэзия делает возможным то, что уже стало невозможным в прозаической действительности. В поэзии человек может преодолеть всякую общественную изоляцию и дистанцию и говорить о первых и последних вещах. Он преодолевает фактическое одиночество благодаря пламени великих и прекрасных слов; он может даже представить одиночество в его метафизической красоте. Преступник и святой, принц и слуга, мудрец и глупец, богатый и бедный объединяются в споре, свободное течение которого должно привести к рождению истины. Единство, представленное искусством, и чистая гуманность его героев недействительны; они суть противоположность общественной действительности. Критическая и революционная сила идеала, который в самой своей недействительности поддерживает жизнь лучших человеческих устремлений среди дурной действительности, становится особенно отчетливой в эпоху, когда сытые социальные классы окончательно предают свои собственные идеалы. Нужно сказать, что идеал задуман таким образом, что преобладают скорее его регрессивные и апологетические, нежели прогрессивные и критические, черты. Его реализация должна быть делом культурного воспитания индивидов. Культура означает не столько лучший мир, сколько более благородный — мир, который должен возникнуть не путем разрушения материального строя жизни, а посредством борьбы в душе индивида. Гуманность становится внутренним состоянием. Свобода, доброта и красота становятся духовными качествами — понимание всего человеческого, знание всего великого во все

времена, умение ценить все трудное и возвышенное, уважение к истории, в которой все стало тем, чем оно есть. Внутреннее состояние должно быть источником действия, которое не входит в конфликт с данным строем. Культура принадлежит не тому, кто понимает истины гуманизма как призыв к битве, а тому, в ком они стали позицией, ведущей к надлежащему поведению — к достижению гармонии и рассудительности даже в повседневной рутине. Культура должна облагородить данность, скорее пропитая ее, нежели отбрасывая и заменяя чем-то иным. Таким образом, она возвышает индивида, не освобождая его от его униженного положения. Культура говорит о достоинстве «человека», не заботясь о конкретном более достойном положении человека. Красота культуры — это прежде всего внутренняя красота, и она может снизойти на внешний мир только изнутри. Ее царство есть в сущности царство души.

То, что культура связана прежде всего с духовными ценностями, является конститутивной чертой аффирмативного понятия культуры — по крайней мере начиная с Гердера. Духовные ценности принадлежат определению культуры в противоположность цивилизации как таковой. Альфред Вебер просто обобщил концептуальную схему долгой истории, когда написал следующее: «Культура... есть просто духовное выражение и духовная воля и, таким образом, выражение и воля «сущности», которая лежит в основе всего интеллектуального освоения существования, «души», которая в своем стремлении к выражению и в своем волеении пренебрегает целесообразностью и полезностью... Отсюда вытекает понятие культуры как господствующей формы, в которой духовное выражается и отлагается в материально и духовно данной субстанции существования»¹. Душа, по-

¹ Weber, Alfred. Prinzipielles zur Kultursoziologie // *Archiv für Sozialwissenschaft*, XLVII (1920—1921), 29ff. См. также: Simmel, Georg. *Der Begriff und die Tragödie der Kultur // Philosophische Kultur*. Leipzig, 1919, S. 222, где «путь души к себе» представлен как фундаментальный факт культуры. Шпенглер

стулируемая в этом определении, есть нечто иное и большее, чем тотальность психических сил и механизмов (что составляет объект эмпирической психологии). Скорее речь идет о нетелесном бытии человека, которое утверждается как действительная субстанция индивида.

Понимание души как субстанции основывалось, начиная с Декарта, на представлении об уникальности Я как *res cogitans*. Если весь внешний для Я мир превращается в мир измеряемой движущейся материи, то Я становится единственным измерением действительности, которое ускользает от материалистической рациональности восходящей буржуазии. Становясь в оппозицию к телесному миру как иная по своей сущности субстанция, Я подлежит разделению на две области. Я как субъект мысли (дух) остается в своей независимой самоочевидности по ту сторону бытия материи — как ее, так сказать, а priori — хотя Декарт пытается дать материалистическое объяснение Я как души, как субъекта «страстей» (любви и ненависти, радости и страдания, стыда, ревности, сожаления, благодарности и т.д.). Страсти души относятся на счет кровообращения и его преобразования в мозге. Эта редукция не вполне удовлетворительна. Разумеется, все мышечные движения и чувственные восприятия, как считается, зависят от нервов, которые «подобно маленьким ниточкам или маленьким трубочкам выходят из мозга», однако нервы сами содержат «немного воздуха или ветра, называемого животными духами»¹. Несмотря на этот нематериальный остаток, тенденция очевидна: Я — это или дух (мысль, *cogito me cogitare*^{2*}) или, коль скоро оно не только мышление (*cogitatio*), оно уже не некое изначальное Я, а как бы телесно. В последнем случае при-

характеризует культуру как «реализацию духовно возможного»; *op. cit.*, S. 418.

¹ Descartes, *Traité des Passions*, François Mizrach, ed. Paris: Union Generale d' Editions, 1965, p. 39.

^{2*} Мыслящая себя мыслящей (*лат.*).

писываемые ему свойства и деятельность принадлежат *ges extensa*¹. И однако они не могут быть полностью сведены к материи. Душа остается неким неосвоенным опосредующим царством между несокрушимой самоочевидностью чистого мышления и математической и физической достоверностью материального бытия. Уже в первоначальном проекте рационализма нет места для того, что позднее будет рассматриваться как состав души, т.е. для чувств, желаний и инстинктов индивида. Эмпирическая психология, т.е. дисциплина, которая действительно имеет дело с человеческой душой, занимает внутри рационализма странное место, ибо она существует, хотя и не легитимирована разумом.

Кант полемически выступил против помещения эмпирической психологии в сферу рациональной метафизики (Баумгартеном). Эмпирическая психология должна быть «совершенно изгнана из метафизики и уже совершенно исключена из нее самой идеей метафизики». Но, продолжает он, «согласно обыкновению, в ученом мире все же приходится еще оставить для нее местечко в метафизике (хотя лишь в качестве эпизода) из соображений экономии, так как она еще не настолько богата, чтобы самостоятельно составить предмет изучения, и в то же время слишком важна, чтобы совершенно исключить ее или придать ее какой-нибудь другой науке... Следовательно, она лишь пришелец, который пользуется приютом до тех пор, пока не создаст себе собственное жилище в обстоятельно разработанной антропологии...»². А в своих лекциях по метафизике 1792—1793 гг. Кант выразился еще более скептически по поводу «пришельца»: «Возможна ли эмпирическая психология как наука? Нет — наше знание о душе слишком ограничено»³.

¹ См. ответ Декарта на возражения Гассенди на второе размышление: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Leipzig, 1915, SS. 327—328.

² Цит. по: Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994, с. 494—495.

³ *Die Philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants*, A. Kowalewski, ed. Munich and Leipzig, 1924, S. 602.

Отчуждение рационализма от души — важное указание на определенное положение вещей. Фактически душа не участвует в общественном трудовом процессе. Конкретный труд сведен к абстрактному труду, который делает возможным обмен продуктами труда как товарами. Идея души отсылает к тому измерению жизни, которое не поддается управлению абстрактным разумом буржуазной практики. Дело обстоит так, словно бы обработка материи осуществляется лишь частью *res cogitans* — техническим разумом. В силу разделения труда, начавшегося с развитием мануфактуры и завершенного машинной промышленностью, «духовные возможности материального процесса производства» противостоят непосредственному производителю как «собственность другого и как сила, которая управляет ими»¹. В той мере, в какой мышление не есть лишь технический разум, оно освободилось со времени Декарта от сознательной связи с общественной практикой и примирилось с овеществлением, которому само же и способствует. Когда человеческие отношения предстают в этой практике как материальные отношения, как сами законы вещей, философия покидает индивида в кругу этой кажимости и отступает на уровень трансцендентального конституирования мира в чистой субъективности. Трансцендентальная философия не входит в контакт с овеществлением, ибо исследует лишь процесс познания уже давно (*je schon*) овеществленного мира.

Душа выпадает из этой дихотомии *res cogitans* и *res extensa*, ибо она не может быть подведена ни под одно, ни под другое. Кант разрушил рациональную психологию, но так и не пришел к эмпирической психологии. Для Гегеля всякий отдельный атрибут души рассматривается с точки зрения духа (*Geist*), в который переходит (*übergeht*) душа, ибо дух оказывается подлинным содержанием души. Душа

¹ Marx, *Das Kapital*, Meissner, ed. Hamburg, n.d., I, S. 326.

характеризуется как «еще не дух»¹. Там, где Гегель рассматривает психологию, т.е. человеческую душу, в своем учении о субъективном духе, то ведущим принципом становится не душа, а дух. Гегель трактует душу принципиально как часть «антропологии», где она все еще привязана «к своим природным определениям»². Он рассматривает жизнь в планетарном масштабе, природные и расовые различия, возраст человека, магию, сомнамбулизм, различные формы психопатии и — лишь на нескольких страницах — «действительную душу». Для него последняя есть не что иное, как переход к самосознанию, и тем самым антропологическое учение о душе отбрасывается в сторону, и остается феноменология духа. Душа, таким образом, проходит по ведомству физиологической антропологии, с одной стороны, и философии духа, с другой. Даже в величайшей системе буржуазного рационализма нет места для независимой души. Подлинный объект психологии, чувства, влечения и воля истолковываются лишь как формы существования духа.

Однако понятие души, свойственное аффирмативной культуре, обозначает то, что не является духом. В действительности, понятие души приходит в резкое противоречие с понятием духа. То, что обозначается как душа, «навсегда потеряно для взора разума, для познания, т.е. для эмпирического, фактического исследования... Скорее можно разрезать ножом тему Бетховена или растворить ее в кислоте, чем проанализировать душу средствами абстрактной мысли»³. В идее души соединены в неделимое единство нетелесные способности, деятельности и свойства человека (согласно традиционным классификациям, разум, воля и влечение), — в единство, которое пронизывает все поведение индивида и конституирует его индивидуальность.

¹ Цит. по: Гегель. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1977, с. 43.

² Там же, с. 41.

³ Spengler, *op. cit.*, p. 406.

Понятие души, типичное для аффирмативной культуры, не было развито философией, и примеры из Декарта, Канта и Гегеля имели целью лишь продемонстрировать замешательство философии в ее рассмотрении проблемы души¹. Это понятие впервые нашло свое положительное выражение в литературе эпохи Ренессанса. Здесь душа выступает в первую очередь как неисследованная часть мира, которая еще только должна быть открыта и освоена. На нее распространяются те требования, которые сопутствуют рациональному господству над миром освобожденного человека нового общества, — свобода и внутренне присущая индивиду ценность. Богатства души, «внутренняя жизнь», таким образом, выступали как соответствия новых богатств внешней жизни. Интерес к доселе остававшимся в пренебрежении «индивидуальным, несравненным, живым состояниям» души принадлежал к программе «проживания своей жизни во всей ее полноте»². Забота о душе есть «реакция на все большую дифференциацию индивидуальностей и укрепление сознания [законности] наслаждения жизнью в ее естественном развитии, укорененном в сущности человека»³. С точки зрения оформившейся аффирмативной культуры XVIII и XIX веков, это духовное требование выглядит несбывшимся обещанием. Идея «естественного развития» остается, но она относится в первую очередь

¹ Характерно введение понятия души в психологии Гербарта: душа не находится «где-то и в каком-то времени» и не имеет «никаких иных наклонностей и способностей ни воспринимать, продуцировать нечто». «Простая природа душа совершенно неизвестна и навсегда останется такой; она так же мало предмет спекулятивной, как и эмпирической психологии». Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie // Sämliche Werke*, Hartenstein, ed. Leipzig, 1850, V, pp. 108—109.

² Вильгельм Дильтей о Петrarке: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation // Gesammelte Schriften*. Leipzig, 1914, II. S. 20. См. также анализ Дильтеем перехода от метафизической к «дескриптивной и аналитической» психологии в мышлении Л. Вива: *ibid.*, SS. 423ff.

³ *Ibid.*, S. 18.

к внутреннему развитию. Во внешнем мире душа не может свободно «жить полной жизнью». Организация этого мира капиталистическим процессом труда превратила развитие индивида в экономическую конкуренцию и доверила удовлетворение его потребностей товарному рынку. Аффирмативная культура использует душу как протест против овеществления только для того, чтобы в конце концов ему подчиниться. Душа остается единственной территорией жизни, которая еще не втянута полностью в общественный трудовой процесс. «Мир «души» дает высшему человеку чувство внутреннего бытия независимо от внешней действительности и ее изменений, очень определенное чувство наиболее интимных и подлинных потенциальных возможностей его жизни, его предназначения, его истории. На ранних стадиях развития языков всех культур мир «души» — это символ, охватывающей все, что не есть мир»¹.

И в этом — негативном — качестве душа теперь становится единственным нескомпрометированным гарантом буржуазных идеалов. Душа прославляет резиньяцию. Идеал, согласно которому человек, индивид, незаменимый человек вне всех естественных и общественных различий является конечной целью; идеал господства истины, доброты и справедливости в отношениях между людьми; идеал, по которому все человеческие слабости должны быть искуплены гуманностью, — этот идеал в обществе, определяемым экономическим законом стоимости, может быть представлен только душой и как явление духовного мира. Ценность души присоединяется к телу не таким образом, чтобы стать объектом и превратиться в товар. Может быть прекрасная душа в безобразном теле, здоровая — в больном теле, благородная — в заурядном теле, и наоборот. Есть крупица истины в утверждении о том, что происходящее с телом не может задеть душу. Но в условиях утвердившегося

¹ Spengler, op. cit., S. 407.

порядка эта истина приняла ужасную форму. Свобода души была использована как оправдание бедности, мучений и неволи тела. Она служила идеологической капитуляции экзистенции перед экономикой капитализма. Однако при правильном понимании духовная свобода не означает участия человека в вечной потусторонней жизни, где все получает свое оправдание, когда человеку от этого уже никакого проку. Скорее она предвосхищает высшую истину о том, что в этом мире возможна форма общественного существования, в которой экономика не поглощает полностью жизнь индивидов. Не хлебом единым жив человек; эта истина полностью сфальсифицирована толкованием, согласно которому духовная пища является вполне заменяет немного хлеба.

Душа словно бы ускользает от овеществления, так же как и от власти закона стоимости. Фактически, ее определение заключается в том, что благодаря ей все овеществленные отношения растворяются и превращаются в человеческие отношения. Душа учреждает всеохватывающее внутреннее сообщество людей, которое простирается над столетиями. «Первая мысль в первой человеческой душе связывается с последней мыслью в последней человеческой душе»¹. В сфере культуры духовное воспитание и духовное величие преодолевают неравенство и несвободу повседневной конкуренции, ибо люди участвуют в культурной деятельности как свободные и равные существа. Тот, кто смотрит в душу, проникает сквозь экономические отношения к сокровенной сущности людей. Там, где говорит душа, преодолевается случайность положения и заслуг людей в социальной ситуации. Любовь пробивается сквозь барьеры между богатыми и бедными, высокими и низкими. Дружба помогает сохранять веру даже изгнанникам и презренным, а истина возвышает свой голос даже до трона тирана. Душа

¹ Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, op. cit., V, S. 135.

развивается во внутреннем пространстве вопреки всем социальным препятствиям. Самая стесняющая среда достаточно велика для того, чтобы душа не чувствовала ограничений. В классическую эпоху своего развития аффирмативная культура постоянно поэтизировала душу подобным образом.

Прежде всего душа отрывается от тела и противопоставляется ему. Ее провозглашение главной сферой жизни имеет двоякий смысл — освобождение чувственности (как несущественной сферы жизни) или, напротив, подчинение чувственности господству души. Аффирмативная культура однозначно выбирает второй путь. Освобождение чувственности означало бы освобождение наслаждения, что предполагает отсутствия сознания вины и действительную возможность удовлетворения. В буржуазном обществе такая тенденция все больше встречает сопротивление в виде необходимости дисциплины для дезориентированных масс. Поэтому важнейшей задачей культурного воспитания становится интернализация наслаждения посредством спиритуализации. Перенос чувственности в сферу духовной жизни должен вести к ее обузданию и преобразованию. Объединение чувственности и души дает начало буржуазной идее любви.

Спиритуализация чувственности стирает различие между материей и небесами, смертью и вечностью. Чем слабее вера в небесную потусторонность, тем сильнее культ духовной потусторонности. Идея любви поглощает стремление к постоянству мирского счастья, к безусловному блаженству, к победе над смертью. В буржуазной поэзии любящие любят вопреки непостоянству повседневного мира, требованиям действительности, униженному положению индивида и вопреки смерти. Смерть не приходит извне, но исходит от самой любви. Освобождение индивида осуществилось в обществе, основанном не на солидарности, а на конфликте интересов среди индивидов. Индивид подобен

независимой самодостаточной монаде. Его отношение к (человеческому и нечеловеческому) миру является либо абстрактно непосредственным (индивид конституирует мир с незапамятных времен как познающее, чувствующее и волящее Я) или абстрактно опосредованным (т.е. определяемым слепыми законами производства товаров и рынком). Ни в том, ни в другом случае монадическая изоляция индивида остается непреодоленной. Для этого необходимо достижение действительной солидарности, что предполагает устранение индивидуалистического общества более высокой формой общественного бытия.

Однако идея любви требует преодоления индивидом монадической изоляции и отказа от своей индивидуальности во имя безусловной солидарности двоих. В обществе, в котором конфликт интересов выступает как *principium individuationis*, этот полный отказ возможен в чистом виде лишь через смерть. Ибо только смерть устраняет все внешние условия, разрушающие постоянную солидарность, в борьбе с которыми истощают себя индивиды. Смерть выступает не просто как прекращение существования и переход в ничто, а скорее как единственно возможное завершение любви и, таким образом, как ее глубочайший смысл.

Если в искусстве любовь возвышается до трагедии, то в повседневной буржуазной жизни она угрожает превратиться в простую обязанность и привычку. Любовь содержит индивидуалистический принцип нового общества — она требует исключительности. Последняя проявляется в требовании безусловной верности, которая, имея своим истоком душу, должна также стать обязательной и для чувственности. Однако спиритуализация чувственности требует от последней недостижимого — отказа от изменений, неустойчивости и поглощения личности неделимым единством [двоих]. Именно здесь внутреннее и внешнее, возможность и действительность должны как бы находиться в предустановленной гармонии, которую разрушает анархический принцип

общества. Это противоречие делает исключительную верность неистинной и калечит чувственность, которая находит выход в тайных пороках маленьких буржуа.

Любовь и дружба как сугубо частные отношения суть единственная сфера, в которой власть души, похоже, непосредственно утверждается в самой действительности. В остальных случаях функция души заключается в том, чтобы возвышать человека до идеала без реализации последнего. Душа имеет транквилизирующий эффект. Поскольку она свободна от овеществления, она меньше всего от него страдает и, следовательно, оказывает ему наименьшее сопротивление. И коль скоро смысл души и ее ценность — вне исторической действительности, она может сохранять неиспорченность в дурной действительности. Духовные радости дешевле телесных; они безопаснее и предоставляются с большей готовностью. Существенная разница между душой и духом в том, что первая не ориентирована на критическое отношение к истине. Душа может с пониманием относиться к тому, что дух осуждает. Концептуальное знание стремится отличать одно от другого и разрешает противоречие только на основе «бесстрастного принятия объективной необходимости», ведь душа быстро примиряет все «внешние» антитезы в некотором «внутреннем» единстве. Если существует западная, немецкая, фаустовская душа, то западная, немецкая и фаустовская культура принадлежит именно ей, а феодальное, капиталистическое и социалистическое общества суть не что иное, как проявления таких душ. Их твердые антитезы растворяются в прекрасном и глубинном единстве культуры. Примиряющая природа души проявляется ясно там, где психология становится органом общественных и культурных наук, минуя теорию общества, которое лежит в основе культуры. Душа обнаруживает близость с историцизмом. Уже у Гердера мы находим идею о том, что душа, освобожденная от рационализма, должна обнаруживать способность к универсальной эмпа-

тии (*einfühlen*). Он говорит о душе с заклинательными интонациями. «Единая природа души, которая правит всеми вещами, которая определяет все иные склонности и психические силы и накладывает свой отпечаток даже на самые незначительные поступки — для того чтобы ощутить это, не нужно слов, нужно проникновение в эпоху, в небесную область, в историю, нужно уметь вчувствоваться во все...»¹.

Благодаря своему свойству универсальной эмпатии душа обесценивает различие между истинным и ложным, хорошим и плохим, или рациональным и иррациональным, которое возникает из анализа социальной действительности в соотношении с достижимыми возможностями организации материального существования. Каждая историческая эпоха, как утверждал Ранке, проявляет еще один аспект одного и того же, того же самого человеческого духа. Каждая обладает собственным смыслом, «и ее ценность основывается не на ее результатах, но лежит в самом ее существовании, в ее собственной неповторимости»². С этой точки зрения не важна правильность выражаемого душой. В ее выражении обретает ценность и дурное (как в творчестве Достоевского)³. В борьбе за лучшее человеческое будущее глубокие и утонченные души могут стоять в стороне или даже не на той стороне. Душа страшится тяжелых теоретических истин, которые указывают на необходимость изменения обедненной формы существования. Как могут внешние преобразования повлиять на подлинную внутреннюю субстанцию человека? Душа делает человека мягким и покладистым, подчиняет его фактам, — ибо, в конце кон-

¹ Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, *ibid.*, S. 503.

² Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte // Das politische Gespräch und andere Schriften zur Wissenschaftslehre*, Erich Rothacker, ed. Halle, 1925, SS. 61—62.

³ О квиетистском характере духовных требований у Достоевского см.: Löwenthal, L. *Die Auffassung Dostojewskis im Vorkriegsdeutschland // Zeitschrift für Sozialforschung*, III (1934), p. 363.

цов, какое они имеют значение? Таким образом, душа стала полезным фактором в технике господства над массами, когда в эпоху авторитарных государств все общественные силы вынуждены были мобилизоваться для того, чтобы не допустить действительного преобразования общественно-го бытия. С помощью души буржуазия в развитом капиталистическом обществе похоронила идеалы более раннего периода. Лозунг о том, что главное — это душа, становится очень полезным тогда, когда главное — это власть.

Но душа действительно главное — как невыразимая и неосуществленная жизнь индивида. Культура души вобрала в ложную форму те силы и потребности, которым не находится места в повседневной жизни. Культурный идеал ассимилировал человеческое стремление к счастливой жизни — стремление к гуманности, добру, радости, истине и солидарности. Только в рамках этого идеала им всем присущ аффирмативный оттенок принадлежности более высокому и чистому, непрозаическому миру. Они либо интернализированы как долг индивидуальной души (достичь того, что никогда не находит воплощения во внешнем бытии) или представлены как предметы искусства (и тем самым их действительность переносится в совершенно отличную от повседневной жизни область). Культурный идеал представлен в искусстве, потому что только в форме искусства буржуазное общество готово мириться со своими собственными идеалами и принимать всерьез их императивный характер. То, что в мире фактов считается утопией, фантазией и бунтом, в искусстве вполне допустимо. Именно в искусстве аффирмативная культура позволяет быть высказанными забытым истинам, над которыми торжествует реализм в повседневной жизни. Красота как посредник обеззараживает истину и уводит ее на безопасное расстояние от настоящей действительности. Содержание искусства не имеет обязательного характера. Прекрасный мир представлен либо как нечто, принадлежащее далекому прошло-

му (классическое художественное изображение победоносной гуманности, гетевская «Ифигения» как «историческая» драма), либо лишен конкретной указательной силы благодаря магии красоты.

Благодаря красоте как посреднику люди получают разрешение насладиться счастьем. Но даже красота утверждается с чистой совестью в искусстве только как идеал, ибо она содержит опасность насилия, которое угрожает разрушением данной форме существования. Непосредственный чувственный характер красоты непосредственно предполагает чувственное счастье. Согласно Юму, способность стимулировать удовольствие является существенной чертой красоты. Удовольствие — не просто побочный продукт красоты, но составляет саму ее сущность¹. Также и для Ницше красота пробуждает «чувственное блаженство». Он полемизирует с кантовским определением красоты как предмета незаинтересованного удовольствия (*Wohlgefallen*) и противопоставляет ему утверждение Стендаля о том, что красота есть «обещание счастья»². Именно поэтому она несет в себе опасность для общества, которое вынуждено рационализировать и регулировать счастье. Красота по своей сущности бесстыдна³. Она являет открыто то, что нельзя обещать всем и в чем отказано большинству. В сфере чувственности, отделенной от своей связи с идеалом, красота становится жертвой общего обесценивания этой сферы. Освобожденная от всех духовных и нравственных требований, красота может быть предметом наслаждения с чистой совестью только с большими ограничениями, с сознанием того, что это лишь краткий период отдохновения и легкомыслия.

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L.A. Selby-Bigge, ed. Oxford, 1928, p. 301.

² Nietzsche, *Werke*, large 8-vol. ed., 1917, XVI, S. 233, VII, S. 408.

³ Гете, Фауст, Форкиада: «Стара и все же не стареет истина, / Что красота не совместима с совестью / И что у них дороги в жизни разные» (пер. Б. Пастернака).

Буржуазное общество освободило индивидов, но с условием, что они должны держать себя под контролем. С самого начала запрет на удовольствие был условием свободы. Общество, расколотое на классы, может позволить себе превращение человека в средство удовольствия лишь в форме эксплуатации. Поскольку при новом порядке управляемые классы предоставляли услуги не непосредственно, а посредством производства прибавочной стоимости, было объявлено негуманным эксплуатировать тело как источник удовольствия, т.е. прямо использовать человека как средство (Кант). С другой стороны, обуздание тела и разума ради получения прибыли стало считаться нормальным проявлением свободы. Соответственно для бедняка наем на фабричную работу был объявлен нравственным долгом, тогда как продажа своего тела как средства удовольствия — «проституцией». В этом обществе бедность составляет необходимое условие прибыли и власти, но эта зависимость обставлена атрибутами абстрактной свободы. Продажа рабочей силы якобы происходит в силу собственного решения бедняка. Он работает на своего нанимателя, а для себя может сохранить и даже культивировать как священный заповедник абстракцию своей личности-в-себе, отдельной от исполняемых им общественно значимых функций. Запрет на продажу тела не просто как инструмента труда, но именно как инструмента удовольствия, — один из главных социальных и психологических корней буржуазной патриархальной идеологии. Здесь овеществление встречает твердые ограничения, которые важны для системы. Тем не менее, поскольку тело становится товаром как проявление или носитель сексуальной функции, оно становится предметом всеобщего презрения. Табу нарушается. Это касается не только проституции, но всякого производства удовольствия, которое не служит целям «общественной гигиены» в смысле репродуктивного процесса.

Однако те общественные классы, которые до сих пор живут наполовину в средневековых условиях, вытолкнутые

на самую периферию общества, полностью деморализованные, обнаруживают даже в этих условиях провидческую память. Когда тело полностью превращается в объект, прекрасную вещь, оно может стать предвестием нового счастья. Претерпевая самую крайнюю форму овеществления, человек торжествует над овеществлением. Искусство прекрасного тела, его произвольная живость и расслабленность, которую сегодня можно увидеть лишь в цирке, варьете, на эстраде, предвещает радость, которая становится доступной человеку, освобожденному от идеала, если человечество, став субъектом в подлинном смысле, достигнет власти над материей. Когда все связи с аффирмативным идеалом будут разорваны, когда в контексте существования, обогащенного знанием, станет возможным действительное наслаждение без всякой рационализации и без малейшего пуританского чувства вины, иными словами, когда чувственность будет полностью освобождена душой, тогда можно будет говорить о первых проблесках новой культуры.

Но в аффирмативной культуре «бездушные» сферы выводятся за пределы культуры. Как и любой другой товар в сфере цивилизации, они открыто оставлены экономическому закону стоимости. Лишь духовная красота и духовное наслаждение остаются в рамках культуры. Согласно Шефтсбери, из неспособности животных познавать красоту и наслаждаться ею вытекает, «что человек не может в том же смысле или постигать красоту или наслаждаться красотой; но всякой красотой и всяким добром он наслаждается благородным путем и с помощью благороднейшего в нем — своего духа и разума... Если радость имеет место где-либо в ином месте, кроме как в духе, наслаждение перестает быть прекрасным предметом, и речь уже не идет об изящном или приятном»¹.

¹ The Moralists, a Philosophical Rhapsody // *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc. by the Right Honourable Anthony Earl of Shaftesbury*, John M. Robertson, ed. in two volumes; New York: E. P. Dutton & Co., 1900, II, p. 143.

Только при посредничестве идеальной красоты, в искусстве, счастью позволено быть представленным в качестве культурной ценности в общественной жизни. Не так обстоят дела в двух сферах культуры, которые наряду с искусством, но в ином аспекте, служат представлению идеальной истины — философии и религии. В своей идеалистической ипостаси философия все больше дискредитирует счастье, тогда как религия отводит ему место лишь в загробной жизни. Идеальная красота была формой, в которой наилучшим образом можно выразить и ощутить счастье. Поэтому искусство стало предвестием возможной истины. Классическая немецкая эстетика выразила отношение между красотой и истиной в идее эстетического воспитания человеческого рода. Шиллер утверждает, что решение «политической проблемы» лучшей организации общества «должно двигаться путем, пролегающим через царство эстетики, потому что именно через красоту человек приходит к свободе»¹. В своем стихотворении «Художник» он также выражает отношение между утвердившейся и грядущей культурой в строках: «То, что мы сейчас воспринимаем как красоту / Когда-нибудь мы узрим как истину» («*Was wir als Schönheit hier empfunden / Wird einst als Wahrheit uns entgegen gehn*»). Искусство — высшая и наиболее репрезентативная область аффирмативной культуры в том, что касается объема общественно дозволенной истины и формы достижимого счастья. «Культура — господство искусства над жизнью» — таково определение Ницше². Чему же искусство обязано этой своей уникальной ролью?

В отличие от теоретической истины красота искусства совместима с дурным настоящим, вопреки которому и в рамках которого она делает счастье возможным. Истинная теория признает бедственность и недостаток счастья в усло-

¹ Шиллер, «Письма об эстетическом воспитании», конец второго письма.

² Nietzsche, op. cit., X, S. 245.

виях сложившегося строя. Даже тогда, когда она указывает путь к преобразованию, она не предлагает утешения, которое примиряет человека с настоящим. В мире без счастья, однако, счастье не может быть утешением — утешаются прекрасным мгновением в череде безрадостных. Наслаждение счастьем сжато в быстротечный эпизод. Но это мгновение окрашено горечью ожидания конца. Среди изолированных индивидов нет никого, кто сумел бы сохранить счастье после того, как минует прекрасное мгновение, никого, кто бы избег этой изоляции. Эфемерность, которая не оставляет после себя солидарности среди испытавших прекрасное мгновение, должна быть увековечена, для того чтобы не быть непереносимой. Ибо она напоминает о себе в каждый миг существования и каждый раз несет в себе мысль о смерти. И поскольку каждое мгновение напоминает о смерти, прекрасное мгновение должно перерасти в вечность, для того чтобы стало возможным счастье. Счастье, предлагаемое аффирмативной культурой, и есть увековечение прекрасного мгновения; она делает бессмертной эфемерность.

Одна из важнейших общественных задач аффирмативной культуры основана на этом противоречии между невыносимой неустойчивости дурного существования и потребности в счастье, которое сделало бы переносимым это существование. Разрешение этого противоречия в этих условиях может быть лишь иллюзорным. И возможность его разрешения основывается именно на характере красоты искусства как *иллюзии*. С одной стороны, наслаждение счастьем дозволено только в спиритуализованной, идеализированной форме. С другой, идеализация сводит на нет смысл счастья. Ибо идеальным нельзя наслаждаться, коль скоро всякое удовольствие ему чуждо. Оно бы разрушило строгость и чистоту, присущую идеальному в безыдеальной действительности, ибо только так идеальное исполняет свою интернализирующую и дисциплинирующую функцию.

Идеал, преследуемый человеком, отвергающим свои влечения и подчиняющимся категорическому императиву долга (этот кантианский идеал просто резюмирует аффирмативные тенденции культуры), нечувствителен к счастью. Он не способен дать ни счастья, ни утешения, поскольку никогда не обещает удовлетворения в настоящем. Для того чтобы индивид признал силу идеала, нашел в нем воплощение своих конкретных чаяний и потребностей (увидел возможность их осуществления и удовлетворения), этот идеал должен давать иллюзию удовлетворения в настоящем. Но ни философия, ни религия не заботятся об этой иллюзорной действительности. Она достижима только средствами искусства — через посредство красоты. Гете обнажает обманчивую и утешительную роль красоты, когда пишет: «Человеческий дух преуспевает, когда он поклоняется, когда он почитает, когда он возвышает объект и сам возвышается им, но он не может долго пребывать в этом состоянии — родовое понятие оставило его холодным, идеальное же возвысило над самим собой; но вот он пожелал возвратиться к себе, он хочет снова насладиться прежней склонностью, которую питал к индивидууму, не возвращаясь, однако, к былой ограниченности и не желая в то же время упустить все то значительное, что возвышает наш дух. Что бы произошло с ним в таком состоянии, если бы ему на помощь не пришла красота и не разрешила сего задания! Она-то только и сообщает тепло и жизнь познанию, смягчает значительное и высокое, излив на него небесное очарование и тем самым снова приблизив его к нам. Прекрасное произведение искусства прошло весь круг: оно опять превратилось в какое-то подобие индивидуума, которое мы можем любовно обнять и приблизить к себе»¹.

Самое важное здесь не то, что искусство представляет идеальную реальность, а то, что оно представляет ее как

¹ Цит. по: Гете И.В. Об искусстве. М.: Искусство, 1973, с. 235—236.

прекрасную реальность. Красота сообщает идеалу характер очарования, радости и удовлетворения — счастья. Именно она придает совершенство иллюзии искусства. Ибо только благодаря ей иллюзорный мир кажется правдоподобным, реальным. Иллюзия (*Schein*) позволяет чему-то казаться (*erscheinen*) — в красоте произведения искусства на краткий миг осуществляются чаяния. Воспринимающий ощущает счастье. И стоит ему оформиться в произведении искусства, прекрасное мгновение может повторяться бесконечно. Оно увековечено в произведении искусства. Эстетическое наслаждение позволяет воспринимающему постоянно переживать такое счастье.

Аффирмативная культура была исторической формой, в которой были сохранены те человеческие нужды, которые превосходили возможности материального воспроизводства существования. В этом смысле она — всего лишь отражение той формы общественной действительности, к которой она принадлежит: правота на ее стороне. И разумеется, она освобождает «внешние условия» от ответственности за «призвание человека», что позволяет стабилизировать их несправедливость. Однако она также указывала в качестве задачи на образ лучшего строя. Образ искаженный, и это искажение затронуло все культурные ценности буржуазии. Тем не менее это был образ счастья. В произведениях великого буржуазного искусства присутствует стихия земного наслаждения даже тогда, когда они изображают рай небесный. Индивид наслаждается красотой, добром, величием, миром и победной радостью. Источником наслаждения могут быть даже боль и страдание, жестокость и преступление. Индивид переживает освобождение. И он понимает (и встречает ответное понимание) свои влечения и потребности. Овеществление уходит из мира его души. Искусство не обязательно должно быть «реалистичным» — здесь на карту поставлен человек, а не его род занятий или статус. Страдание — это страдание, а радость —

это радость. Мир освобождается от товарной формы: пейзаж становится пейзажем, человеком — человеком в полном смысле, а вещь — полноценной вещью.

При той форме существования, с которой связана аффирмативная культура «счастье... возможно лишь в форме иллюзии»¹. Но эта иллюзия оказывает реальное действие, даруя удовлетворение. Однако его смысл полностью меняется; оно служит утверждению имеющегося положения дел. Бунтарская идея становится средством его оправдания. Истина мира и блага более высокого, чем материальное существование, скрывает ту истину, что можно добиться лучшего материального существования, которое позволяет счастьем стать реальностью. В аффирмативной культуре даже несчастье становится средством подчинения. Представляя красоту как настоящее, искусство умиротворяет бунтарский порыв. Вместе с иными видами культурной деятельности оно сделало важный воспитательный вклад в дисциплинирование освобожденного индивида, которому новая свобода дала новую форму бремени, сделала его терпимым к социальной несвободе. Потенциальная возможность более богатой жизни — возможность, которую открыла современная мысль, — и обедненная форма действительной жизни пришли в открытое столкновение, что заставляет эту мысль интернализировать свои требования и смягчать собственные выводы. Понадобились столетия воспитания для того, чтобы научить терпимому отношению к ежедневному потрясению, вызванному противоречием между постоянной проповедью неотчуждаемой свободы, величия и достоинства человека, могущества и автономии разума, гуманности и беспристрастной справедливости, с одной стороны, и общей деградации большинства человечества, иррациональности общественной жизни, победы трудового рынка над гуманизмом и стремления к прибыли

¹ Nietzsche, op. cit., XIV, S. 366.

над милосердием, с другой. «Все выдумки о потустороннем мире и загробной жизни выросли на почве *обеднения* жизни»¹. Но инъекция культурного счастья в несчастье и спиритуализация чувственности смягчают непереносимость и болезненность этой жизни, сводя проблему к «здоровой» работоспособности. Это и есть мираж аффирмативной культуры. Люди могут чувствовать себя счастливыми, хотя на самом деле это не так. Но иллюзия остается иллюзией, пусть даже индивид сам считает себя счастливым. Индивид, брошенный на самого себя, привыкает мириться со своей изоляцией и даже любить ее. Фактическое одиночество сублимируется в метафизическое одиночество и благодаря этому обретает ауру и сияние внутренней полноты при внешней бедности. В идее личности аффирмативная культура воспроизводит и превозносит социальную изоляцию и обеднение индивидов.

Носителем культурного идеала является личность. Она должна представлять счастье в форме, в которой эта культура провозглашает его как высшее благо — приватная гармония среди общей анархии, радостная деятельность среди непосильного труда. Личность вобрала в себя все благое и отбросила или усовершенствовала дурное. Реальная жизнь человека не имеет значения. Важна внутренняя жизнь. Это одна из заповедей аффирмативной культуры. «Внутренняя» имеет отношение прежде всего к культуре — причастность к духовным и интеллектуальным ценностям, подчинение индивидуального существования идеалу гуманности души и широты ума. Счастье нерационализированного наслаждения исключено из идеала блаженства. Последний вполне вписывается в законы утвердившегося порядка, ибо должен быть реализован имманентно. Личность, которая в развитой аффирмативной культуре считается воплощением «высшего счастья» человека, должна почитать нормы статус-кво —

¹ Ibid., VIII, S. 41.

уважение к данным отношениям господства является одной из ее добродетелей.

Однако так было не всегда. Некогда, на заре новой эры, личность имела иной смысл. Личность мыслилась как законченное человеческое воплощение души, и обе эти идеи принадлежали идеологии буржуазного освобождения индивида. Личность рассматривалась как источник всех сил и свойств, которые делали индивида способным к овладению своей судьбой и формированию своей среды в соответствии со своими потребностями. Якоб Буркхардт¹ представил идею личности в своем описании ренессансного *homo universale*^{2*}. Если индивид характеризуется как личность, это означало, что всем, чего он достиг, он обязан самому себе, а не своим предкам, своему социальному положению или Богу. Отличительной чертой личности была не душа (в смысле — «прекрасная душа»), а сила, влияние, судьба: жизнь, насколько возможно полная деяний.

В понятии личности, которое было свойственно аффирмативной культуре начиная с Канта, не осталось ничего от этого экспансивного активизма. Личность остается хозяином собственного существования лишь как духовный и этический субъект. «Свобода и независимость от механизма природы как целого» — в чем отныне ее суть³ — есть лишь «интеллигибельная» свобода, которая принимает сложившиеся условия жизни как материал для долженствования. Пространство для внешнего осуществления сузилось; пространство для внутреннего осуществления значительно расширилось. Индивид научился предъявлять требования прежде всего к себе. Власть души стала более требовательной по направлению вовнутрь и более скромной в отношении внешнего мира. Личность — уже не плацдарм для за-

¹ *Die Kultur der Renaissance in Italien*, L. Geiger, ed. Leipzig, 1913, I, SS. 150 ff.

^{2*} Человек универсальный, всесторонний (*лат.*).

³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., V, p. 95.

воевания мира, а скорее оборонительная линия для отступления позади фронта. В своей направленности вовнутрь личность как этическая личность — единственное надежное имущество индивида, единственное, чего он не может потерять¹. Она — уже источник не завоеваний, а отречения. Личность — характеристика прежде всего того, кто отказывается, кто с трудом перебивается в данных условиях, какими бы бедными они ни были. Он находит счастье в том, что есть. Но даже в этой обедненной форме идея личности имеет прогрессивный аспект — индивид все еще остается предметом первостепенной заботы. Да, культура индивидуализирует людей, создавая изолированных самодостаточных личностей, которые находят свое осуществление в самих себе. Но это означает все же свободный по своей сущности метод дисциплины, ибо он изымает целую сферу частной жизни из-под власти господства. Культура позволяет индивиду существовать в качестве личности до тех пор, пока он не включается в процесс труда, тогда как процесс социальной интеграции людей остается под властью имманентных законов процесса труда, т.е. экономических сил.

¹ Гете однажды выразил следующим образом смысл «только», присутствующий в идее личности: «Люди всегда критикуют личность, рассудительно и самонадеянно. Но что еще может нас так радовать, как наша возлюбленная личность?» (*Zahme Xenien // Werke, IV, p. 54*).

ПРИРОДА И РЕВОЛЮЦИЯ (1972)

Это эссе впервые появилось как одна из глав в издании 1972 г. «Контрреволюция и бунт». Оно содержит размышления Маркузе о бурных событиях конца 1960-х и начала 1970-х гг., которые развернулись в университетских городках, вылились в марши протеста и в попытки создать альтернативные стили жизни. Как это обычно для Маркузе, он истолковывает эти события сквозь призму интеллектуальных традиций западной философии, марксизм и теорию цивилизации Фрейда. Здесь Маркузе наиболее развернуто высказался о том, что можно назвать «философией природы». Он утверждает, что мир природы есть нечто большее, чем источник экономических достижений, которые мы получаем, извлекая вещества из земной коры и преобразуя их с помощью наших технологий, и также нечто большее, чем об этом говорят естественные науки.

Эта одержимость преобразованием природной среды и ее ресурсов в блага делает нас слепыми в отношении другой стороны человеческого взаимодействия с природой — природой как источником и основанием нашей чувственности, богатства опыта, который мы получаем посредством наших чувств. Эта сторона нашего переживания природы прежде всего связана с эстетической формой, чувством прекрасного и тем внутренним ощущением ценности, которое возникает в нас при созерцании цветов, форм, движений, поверхностей и текстуры природной среды, ее растений и животных.

Хотя в большей части эссе эти идеи рассматриваются на высоком уровне обобщения, в нем есть также обращение к конкретным случа-

ям, например, к спору о том, что на нас лежит обязанность предпринимать «согласованные усилия для того, чтобы постоянно уменьшать вред, который человек причиняет миру животных». Маркузе также стремится показать, как и почему утверждение этого иного переживания природы жизненно важно для самой идеи человеческой свободы и для необходимых преобразований общественных институтов и отношений между мужчинами и женщинами.

I

Новая историческая модель грядущей революции, вероятно, лучше всего отражается в роли, которую играет новая чувственность в радикальном изменении «стиля» оппозиции. Это измерение я описал в общих чертах в моем «Эссе об освобождении»; здесь же попытаюсь указать, что же, собственно, тут поставлено на карту, а именно: новые отношения между человеком и природой — его собственной и внешней природой. Радикальная трансформация природы становится составной частью радикальной трансформации общества. Новая чувственность — это далеко не только «психологический» феномен, касающийся групп и индивидов, а среда, в которой социальные изменения становятся индивидуальными потребностями, которая опосредует политическую практику «изменения мира» и стремление к личному освобождению.

Происходит открытие (или скорее новое открытие) природы как союзника в борьбе против эксплуататорских обществ, в которых насилие над природой усугубляет насилие над человеком. Новое открытие освобождающих сил природы и их принципиальной роли в создании свободного общества становится новой силой социальных преобразований.

Что же в освобождении природы способствует освобождению человека?

Это понятие относится к (1) *человеческой* природе: первичные влечения и чувства человека как основа его рациональности и опыта, и (2) *внешней* природе: среда существования человека, «борьба с природой», в которой он формирует свое общество. Следует с самого начала подчеркнуть, что в обоих этих проявлениях природа является историческим единством — человек сталкивается с природой, уже преобразованной обществом, подчиненной специфической рациональности, которая все больше превращается в техническую, инструментальную рациональность, приспособленную к требованиям капитализма. И эта рациональность также не могла не сказаться на природе самого человека, на его первичных влечениях. Достаточно упомянуть только две характерные современные формы адаптации первичных влечений к потребностям существующей системы: социальное канализирование *агрессивности* посредством превращения агрессивных действий в технические инструменты, что ведет к уменьшению чувства вины; а также социальное канализирование *сексуальности* посредством контролируемой десублимации, пластической индустрии красоты, что ведет к уменьшению чувства вины и тем самым к «легитимному» удовлетворению.

Природа — часть истории и объект истории; поэтому «освобождение природы» не может означать возвращения к дотехнической стадии, а, напротив, значит использование достижений технической цивилизации для освобождения человека и природы от деструктивного злоупотребления наукой и техникой в целях эксплуатации. В этом случае могут возникнуть новые кустарные промыслы, но уже на новом техническом фундаменте.

В существующем обществе природа как таковая, которая находится под все более эффективным контролем, в свою очередь стала еще одним измерением для контроля над человеком — продолжением руки общества и его власти. Коммерциализированная природа, загрязненная природа,

милитаризованная природа обрезает жизнь человеческой среды, не только в экологическом, но и в экзистенциальном смысле. Она блокирует эротическое наполнение (и трансформацию) его среды, лишая человека возможности обрести себя в природе, так сказать, по ту сторону отчуждения. Она также препятствует ему увидеть в природе *субъекта* с присущими ему правами — субъекта, с которым можно сожительствовать в общем очеловеченном универсуме. Это препятствование не искупает открытие природы для массовых развлекательных мероприятий, как спонтанных, так и организованных, своеобразной разрядки фрустрации, которая лишь усугубляет насилие над природой.

Освобождение природы — это возрождение жизненных сил природы, чувственных эстетических качеств, которые чужды жизни, растрачиваемой в бесконечной конкуренции: они предполагают новые качества *свободы*. Неудивительно, что «дух капитализма» отбрасывает или осмеивает идею освобождения природы, относя ее к области поэтического воображения. Природа, если ее не предоставляют самой себе в качестве «заповедника», становится объектом научно организованной агрессии — она используется в целях господства, превращаемая в материю, которая сама по себе лишена ценности. Это понятие природы — историческое аргюи, присущее специфической форме общества. Свободное общество вполне может иметь совсем иное аргюи и совсем иной объект; развитие научных понятий может быть укоренено в переживании природы как тотальности жизни, которая нуждается в защите и «культивировании», где техника выполняла бы функции применения науки для реконструкции жизненной среды.

Господство над человеком посредством господства над природой — конкретная связь между освобождением человека и освобождением природы стала сегодня очевидной в той роли, которую играет экологическое движение в общей массе радикальных движений. Загрязнение воздуха и воды,

шум, наступление промышленности и коммерции на открытое природное пространство означают его физическое порабощение. Борьба против этого есть политическая борьба. Очевидно, что насилие над природой неотделимо от экономики капитализма. В то же время, однако, политическая функция экологии легко «нейтрализуется» и начинает служить украшению существующего положения вещей. Тем не менее с физическим загрязнением, осуществляемым системой, необходимо бороться здесь и сейчас — так же, как и с умственным загрязнением. Для того чтобы экологическое движение преодолело рамки капиталистической системы, оно должно сначала достичь полного развития в *этих* рамках¹.

Отношение между природой и свободой редко получает ясное объяснение в социальной теории. В марксизме природа также выступает преимущественно в форме объекта, противника в человеческой «борьбе с природой», полем для все более рационального развития производительных сил². Но в этой форме природа предстает тем, что из нее *сделал* капитализм, — материей, сырьем для эксплуатации людей и вещей. Разве этот образ природы соответствует образу свободного общества? Неужели природа — это только производительная сила? Или она также существует «*ради себя*» и уже в *этом* способе существования для *человека*?

В трактовке *человеческой* природы марксизм обнаруживает тенденцию к преуменьшению роли природной основы в изменении общества — тенденцию, которая находится в резком противоречии с ранними работами Маркса. Конечно же, «человеческая природа» могла бы стать иной при социализме, если бы люди, мужчины и женщины, впервые

¹ См.: Bookchin, Murray. *Ecology and Revolutionary Thought; Towards a Liberatory Technology // Post-Scarcity Anarchism*. Berkeley: Ramparts Press, 1971.

² См.: Schmidt, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1962.

в истории имели возможность совместно развивать и осуществлять свои потребности и способности. Но эти изменения могли бы быть едва ли не побочным продуктом социалистических институтов. Акцент, который делает марксизм на развитии политического сознания, обнаруживает слабый интерес к корням освобождения в самих индивидах, т.е. к укорененности общественных отношений к непосредственному и глубинному переживанию индивидами мира и самих себя: в их *чувственности*, в их инстинктивных потребностях.

В «Эссе об освобождении» я высказывал мысль о том, что без изменений в этом измерении в новом обществе будет происходить воспроизводство древнего Адама и что построение свободного общества *предполагает* разрыв с прежним переживанием мира — с искаженной чувственностью. Обусловленный и «сдерживаемый» рациональностью существующей системы, чувственный опыт «иммунизирует» человека в отношении непривычного переживания возможностей человеческой свободы. Развитие радикальной, нонконформистской чувственности имеет важнейшее политическое значение ввиду беспрецедентного по своему размаху общественного контроля, доведенного до совершенства развитым капитализмом, — контроля, который достигает инстинктивного и физиологического уровня существования. И наоборот, сопротивление и бунт также возникают и действуют на этом уровне.

«Радикальная чувственность» — это понятие подчеркивает активную, конститутивную роль чувств в формировании разума, т.е. в формировании категорий, посредством которых упорядочивается, переживается и перестраивается мир. Чувства не являются только пассивными и рецептивными — им присущи собственные «синтезы», которым они подчиняют первичные данные опыта. И эти синтезы — не просто формы «чистого созерцания» (время и пространство), которые Кант объявил неизменным а priori *упоря-*

дочивания чувственных данных. Вероятно, имеются и другие синтезы, гораздо более конкретные, гораздо более «материальные», которые способны конституировать эмпирическое (т.е. историческое) а priori опыта. Наш мир возникает не только из чистых форм времени и пространства, но также *одновременно* как тотальность чувственных качеств — объект не только зрения (синопсис), но и *всех* человеческих чувств (слуха, обоняния, осязания, вкуса). Именно это качественное, элементарное, бессознательное или скорее предсознательное конституирование мира опыта, именно этот первичный опыт как таковой должен быть радикально изменен для того, чтобы сделать возможным радикальное, качественное изменение общества.

II

Подрывной потенциал чувственности и природа как поле освобождения составляют важнейшие темы «Экономическо-философских рукописей» Маркса. Несмотря на все новые и новые попытки их интерпретации, эти темы оставались в небрежении. Не так давно «Рукописи» послужили источником для разработки понятия «гуманистического социализма» в противоположность бурократически-авторитарной советской модели; они дали мощный толчок борьбе против сталинизма и постсталинизма. Думаю, что несмотря на их «донаучный» характер и доминирование философского натурализма Фейербаха, этот текст предлагает наиболее радикальную и интегральную идею социализма, и именно здесь «природа» находит свое надлежащее место в теории революции.

Кратко напомним главную концепцию «Рукописей». Маркс говорит о «полной эмансипации всех человеческих чувств и свойств» как характеристике социализма — только

эта эмансипация есть «упразднение частной собственности»¹. Это означает появление нового типа человека, который отличается от человеческого субъекта классового общества самой своей природой, т.е. физиологически: «чувства общественного человека суть *иные* чувства, чем чувства необщественного человека»².

«*Эмансипация чувств*» предполагает, что чувства становятся «практическими» в переустройстве общества, они генерируют новые (социалистические) отношения между человеком и человеком, человеком и вещами, человеком и природой. Но чувства становятся также «источником» новой (социалистической) *рациональности* — рациональности, свободной от эксплуатации. Эмансипированные чувства должны победить инструментальную рациональность капитализма, сохранив и развив при этом его достижения. Они могут достичь этой цели двумя путями: *негативно* — в той мере, в какой Я, другой и объект уже не будут переживаться в контексте агрессивного приобретательства, конкуренции и защитного обладания; *позитивно* — посредством «человеческого освоения природы», т.е. посредством трансформации природы в среду бытия человека как «родового бытия»: свободного развивать специфически человеческие способности, творческие, эстетические способности.

«Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, — короче говоря, такие *чувства*, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя

¹ Marx, Karl. *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Dirk J. Struik, ed. New York: International Publishers, 1964, p. 139. (Цит. приводятся по рус. пер.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 41—174.)

² Ibid., p. 141.

как человеческие сущностные силы»¹. Эмансипированные чувства, в союзе с естественными науками, развитыми на их основе, способны направить «человеческое освоение» природы. Только тогда природа может «утратить свою голую полезность»², предстать не просто как вещество — органическая или неорганическая материя, — но как жизненная сила с присущими ей правами, как субъект-объект³. Стремление к жизни является общим для человека и природы. В этом случае человек становится живым предметом. Чувства «имеют отношение к вещи ради вещи»⁴. И это так лишь постольку, поскольку вещь сама есть опредмеченные человеческие *Verhalten*⁵, опредмечивание человеческих отношений, и поэтому сама человечески относится к человеку⁶.

Это явно ненаучное, метафизическое понятие предвещает зрелую материалистическую теорию — оно схватывает мир вещей как опредмеченный человеческий труд, т.е. сформированный человеческим трудом. Но если эта формирующая человеческая деятельность создает техническую и природную среду приобретательского и репрессивного общества, то она также производит и дегуманизованную природу; поэтому радикальное изменение общества означает радикальную трансформацию природы.

¹ Ibid., p. 141.

² Ibid., p. 139.

³ «Солнце есть предмет растения... подобно тому как растение есть предмет солнца» (Ibid., p. 181).

⁴ Ibid., p. 139.

⁵ * Отношения (*нем.*).

⁶ Вещь как самоцель — вот иллюстрация. В Югославии продают деревянные доски для нарезания овощей, которые с одной стороны украшены красочными, цветочными рисунками, тогда как с другой стороны рисунка нет. На доске есть оттиск: «не порть мое прекрасное лицо, пользуйся другой стороной». Детский антропоморфизм? Конечно. Но ведь вполне можно допустить, что люди, которые это придумали, и те, которые обращают на это внимание, наделены совершенно естественным инстинктивным отвращением к насилию и деструкции, что им свойственно «человеческое отношение» к материи, что материя для них — часть живой среды и поэтому принимает черты живого объекта.

А также трансформацию *науки* о природе? Природа как проявление субъективности — эта идея кажется неотделимой от телеологии, которая издавна является табуированной в западной науке. Природа как объект сам по себе слишком хорошо приспособлена, для того чтобы быть универсумом для капиталистического обращения с материей, что служит закреплению такого табу. Оно всецело соответствует и служит все более эффективному и нацеленному на прибыль овладению природой.

Но в самом ли деле признание природы субъектом ведет к метафизической телеологии, которая несовместима с научной объективностью? Обратимся к характеристике смысла научной объективности, принадлежащей Жаку Моно: «Я пытался показать... что научная установка предполагает то, что я называю постулатом объективности, фундаментальным постулатом, согласно которому во вселенной не существует плана или намерения»¹. Идея освобождения природы постулирует отсутствие такого плана или намерения во вселенной — освобождение есть возможный план и намерение человеческих существ по отношению к природе. Однако она постулирует, что природа допускает такое предприятие и что существуют силы в природе, которые были искажены и подавлены, — силы, которые могут поддержать и подкрепить освобождение человека. Эта способность природы может быть названа «случайной» или «слепой свободой» и может сообщить смысл человеческим усилиям, направленным на избавление от этой слепоты. Выражаясь словами Адорно, необходимо помочь природе «открыть свои глаза», помочь ей «на этой бедной земле стать там, чем она, возможно, хотела бы стать»².

Природа как субъект без телеологии, без «плана» и «намерения» — это понятие хорошо сочетается с кантовской

¹ *Interview with Jacques Monod* // New York Times, March 15, 1971.

² Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, SS. 100, 107.

«целесообразностью без цели». Наиболее глубокие понятия третьей «Критики» еще не получили должную оценку в смысле их подлинно революционного значения. Эстетическая форма в искусстве имеет своим (по крайней мере желаемым) коррелятом эстетическую форму в природе (*das Naturschöne*). Если идея красоты относится не только к искусству, но и к природе, то это не просто аналогия или человеческая идея, наложенная на природу — это прозрение в тот факт, что эстетическая форма как символ свободы являет собой способ (или момент?) существования не только человеческого, но и природного универсума, объективное качество. Таким образом, Кант приписывает прекрасное в природе ее «способности формировать себя, в своей свободе, также эстетически целесообразным способом, согласно химическим законам...»¹.

Марксова концепция рассматривает природу как универсум, который становится благоприятной средой для человеческого удовлетворения в той степени, в какой высвобождаются и оздоравливаются силы и свойства самой природы, направленные на удовлетворение. В противоположность капиталистической эксплуатации природы ее «человеческое освоение» должно быть ненасильственным, недеструктивным — ориентированным на присущие самой природе чувственные, эстетические качества, способствующие укреплению жизни. Преобразованная, «гуманизированная» таким образом природа отвечала бы стремлению человека к осуществлению, да последнее и не было бы возможно без первой. Вещи имеют «присущую им меру» (*inhärentes Mass*)². Эта мера — заключенный в них потенциал. Лишь человек способен освободить его и тем самым освободить свой собственный человеческий потенциал. Человек — единственное существо, которое способно форми-

¹ *Critique of Judgment*, S. 58.

² Marx, loc. cit., p. 114.

ровать вещи по законам красоты¹. Эстетика освобождения, красота как «форма» свободы — кажется, что Маркс избегал этой антропоморфистской, идеалистической концепции. Но, может быть, это идеалистическое понятие есть скорее *расширение материалистических оснований*? Ибо то, что человек «есть телесное, обладающее природными силами, живое, действительное, чувственное, предметное существо, означает, что предметом своей сущности, своего проявления жизни он имеет действительные, чувственные предметы»². И его чувства («как и те органы, которые непосредственно по своей форме есть общественные органы»³) активно, практически участвуют в «освоении» предметного мира; они выражают общественное существование человека, его «опредмечивание». Это уже не фейербаховский «натурализм», а наоборот, расширение исторического материализма до измерения, которое должно играть важнейшую роль в освобождении человека.

Однако идее освобождения природы посредством ее «человеческого освоения» присуща некая внутренняя граница. Действительно, эстетическое измерение является важнейшим измерением свободы; действительно, оно отвергает насилие, жестокость, грубость и поэтому должно стать важным качеством свободного общества, не как отдельное царство «высшей культуры», но как движущая сила и *мотив* в *построении* такого общества. И все же некоторые грубые факты, факты непокорные и, по-видимому, не поддающиеся покорению, вызывают скептицизм. Может ли человеческое освоение природы когда-либо достигнуть упразднения насилия, жестокости и грубости в повседневном принесении в жертву животной жизни для физического воспроизводства человеческого рода? Рассматривать природу как «самоцель» — это звучит привлекательно, но

¹ Ibid.

² Ibid. p. 181.

³ Ibid. p. 139.

ведь этого не скажешь о поедаемых животных и растениях. Конец этой войны, полный мир в животном мире — эта идея принадлежит орфическому мифу, а не какой-либо мыслимой исторической действительности. Перед лицом страданий, причиняемых человеку человеком, борьба за всеобщее вегетарианство или синтетические продукты кажется ужасно «преждевременной». В существующем мире приоритетной задачей должна быть *человеческая* солидарность среди человеческих существ. И все же свободное общество непредставимо без согласованных под знаком «регулятивной идеи разума» усилий постоянно сокращать страдания, которые человек причиняет животному миру.

Марксово понятие человеческого освоения природы сохраняет нечто от *высокомерия* господства. «Освоение», каким бы человеческим оно ни было, остается освоением (живого) объекта субъектом. Оно посягает на нечто по своей сущности иное, чем осваивающий субъект, нечто, существующее именно как объект с присущими ему правами, т.е. как субъект! Последний вполне может быть враждебным человеку, и в этом случае их отношения между собой превращаются в борьбу. Однако борьба может также утихнуть и уступить место миру, покою, осуществлению. В этом случае отношением, лишенным оттенка эксплуатации, было бы не освоение, а скорее его отрицание — отказ, принятие, «отпускание»... Но такой отказ наталкивается на непроницаемое сопротивление материи; природа не есть проявление «духа», но скорее его сущностная *граница*.

III

Хотя историческое понятие природы как измерения общественных перемен не предполагает телеологии и не приписывает природе «плана», оно также рассматривает природу как субъект-объект — как *космос* со своей необхо-

димостью и своими потенциальными возможностями. И об этих потенциальных возможностях можно говорить не только в смысле их свободной от ценности функции в теории и практике, но также как о носителях *объективных ценностей*. Это проявляется в таких выражениях как «насилие над природой», «подавление природы». Насилие и подавление в этом случае означают, что человеческие действия против природы, человеческие взаимоотношения с природой вступают в конфликт с определенными объективными *качествами* природы — качествами, которые принципиально важны для утверждения и осуществления жизни. Именно на этих объективных основаниях освобождение человека и его собственных человеческих способностей оказывается тесно связанным с освобождением природы — «истина» может быть приписываема природе не только в математическом, но также в экзистенциальном смысле. Эмансипация человека подразумевает признание такой истины в самих вещах, в природе. Марксов подход возрождает античную теорию знания как *воспоминания* — «наука» как *повторное* открытие истинных *форм* вещей, искаженных и отрицаемых существующей действительностью, неуничтожимое *материалистическое ядро идеализма*. «Идея» как термин, обозначающий эти формы, — не «просто» идея, но образ, освещающий ложное, подвергшееся искажению и представленное в форме «данности», отсутствующее в привычном восприятии, в опыте, искаженном влиянием общества.

Воспоминание, таким образом, не есть воспоминание о Золотом веке (который никогда не существовал), о невинном детстве первобытного человека и т.п. Воспоминание как эпистемологическая способность есть скорее синтез, собирание заново кусочков и фрагментов, которые разбросаны в искаженном человечестве и в искаженной природе. Этот собранный воспоминанием материал стал в репрессивном обществе областью воображения, искусства, «поэтической истины» — и только поэтической истины, а

потому его участие в действительном преобразовании общества незначительно. Эти образы можно назвать «врожденными идеями», коль скоро они не могут быть найдены в непосредственном опыте человека репрессивного общества. Они даны скорее как *горизонт* опыта, в котором непосредственно данные формы вещей явлены как «негативные», как отрицание их внутренних возможностей, их истины. Но в этом смысле они «врожденные» для человека как *исторического* существа; они сами историчны, так как возможности освобождения всегда и повсюду суть исторические возможности. Воображение как *знание* сохраняет неразрешимое противоречие между идеей и действительностью, потенциальным и актуальным. Это *идеалистическое ядро* диалектического материализма — трансцендирование свободы за пределы данных форм. И в этом смысле теория Маркса также является наследницей немецкого идеализма.

Свобода, таким образом, становится «регулятивным понятием разума», которое направляет практику изменения действительности в соответствии с ее «идеей», т.е. ее собственными потенциальными возможностями — чтобы сделать действительность свободной ради ее собственной истины. Диалектический материализм понимает свободу как историческое, эмпирическое трансцендирование, как силу общественных изменений, преодолевающую ее непосредственную форму также и в социалистическом обществе — не в направлении роста производства, не в направлении небесного рая, но в направлении все более мирной, радостной борьбы с упорным сопротивлением общества и природы. В этом состоит философское ядро теории перманентной революции.

В качестве такой силы свобода укоренена в первичных влечениях мужчин и женщин. Она есть жизненно важная потребность развития их жизненных инстинктов. Предпосылкой свободы является способность чувств воспринимать не только «данные», но и «скрытые» свойства вещей, которые

будут способствовать улучшению жизни. Радикальное переопределение чувственности как «практической» десублимирует идею свободы, не отбрасывая при этом ее трансцендентное содержание — чувства не только основа *эпистемологического* конституирования действительности, но и ее *трансформации*, ее *ниспровержения* в интересах освобождения.

Человеческая свобода, таким образом, укоренена в человеческой чувственности — чувства не только «получают» то, что им дано в форме видимости, они не «делегировать» трансформацию данности другой способности (разуму); скорее они открывают или *могут* открыть сами, в своей «практике», новые (более удовлетворительные) возможности и способности, формы и свойства вещей, а также способствовать их реализации. Эмансипация чувств дала бы толчок рождению новой свободе как чувственной потребности, цели инстинктов жизни (Эроса).

В обществе, опирающемся на отчужденный труд, человеческая чувственность *притуплена* — человек воспринимает вещи только в формах и функциях, которые им даны существующим обществом, и соответственно возможности трансформации также в ограниченных рамках, определенных существующим обществом¹. Таким образом, существующее общество *воспроизводит* себя не только в душе, в сознании людей, но также и *в их чувствах*, и никакое убеждение, никакая теория, никакие аргументы не в состоянии разрушить эти узы. Для этого необходимо «*растворение*» закрепощенной, косной *чувственности* индивидов, необходимо сделать ее *открытой* навстречу *новому измерению истории*, необходимо разрушить гнетущее знакомство с данным объективным миром — разрушить посредством *второго отчуждения*: отчуждения от отчужденного общества.

Сегодня в бунте против «потребительского общества» чувственность стремится стать «практической», стать но-

¹ По поводу дальнейшего см.: *Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969, pp. 36 ff.

сителем радикальной перестройки в поиске новых образов жизни. Она стала реальной силой в *политической* борьбе за освобождение¹. А это означает, что индивидуальная эмансипация чувств есть начало, даже фундамент *всеобщего* освобождения. Свободное общество должно быть укоренено в новых инстинктивных потребностях. Как это возможно? Как может «гуманность», человеческая солидарность как «*конкретное всеобщее*» (а не как абстрактная ценность), как реальная сила, как «практика» быть укорененной в индивидуальной чувственности? Как может объективная свобода иметь свои корни в наиболее субъективных способностях человека?

Мы сталкиваемся здесь с *диалектикой* всеобщего и особенного. Как может человеческая чувственность, которая есть *principium individuationis*, быть также источником *всеобщего* принципа?

Я вновь обращаюсь к философской трактовке этой проблемы в немецком идеализме — здесь корни Марксова понятия. *Для Канта* всеобщие чувственные формы (чистые формы созерцания) конституируют единую основу чувственного опыта, таким образом, наделяя значимостью всеобщие категории познания. *Для Гегеля* рефлексия над содержанием и способом моей непосредственной чувственной достоверности обнаруживает «Мы» в «Я» созерцания и восприятия. Когда еще нерелективное сознание достигло точки, где оно осознает себя и свое отношение к объекту, где оно переживает «сверхчувственный» мир «за» чувственной явленностью вещей, оно обнаруживает, что мы сами находимся за завесой явления. И это «мы» развертывается как социальная действительность в борьбе между господином и рабом за «взаимное признание».

¹ Борьба за Народный парк в Беркли, которая столкнулась с грубой силой со стороны вооруженных стражей порядка и закона, являет взрыв чувствительности в политической деятельности.

Это поворотный пункт на пути, ведущем от Канта с его усилиями примирить человека и природу, свободу и необходимость, всеобщее и особенное, к Марксовому материалистическому решению: «Феноменология» Гегеля порывает с кантовским трансцендентальным понятием — история и общество входят в теорию знания (и в саму структуру знания) и порывают с «чистотой» а priori; начинается материализация идеи свободы. Однако более пристальный взгляд обнаруживает, что та же самая тенденция уже намечалась в философии Канта — в движении от первой «Критики» к третьей.

1. В первой «Критике» свобода субъекта присутствует только в эпистемологическом синтезе чувственных данных; свобода переносится в область чистых синтезов трансцендентального Я; трансцендентальный субъект конституирует объективный мир опыта благодаря а priori, теоретическому знанию.
2. Во второй «Критике» с постулированием автономии моральной личности мы достигаем царства *практики*: его способности *быть причиной*, не нарушая всеобщей каузальности, которая руководит природой, необходимости. Однако — ценой подчинения чувственности категорическому императиву разума. Отношение между человеческой свободой и необходимостью природы остается неясным.
3. В третьей «Критике» человек и природа объединяются в эстетическом измерении, жесткая «инаковость» природы ослабляется, и красота выступает как «символ нравственности». Союз царства свободы и царства необходимости здесь мыслится не как господство над природой, не как подчинение природы целям человека, но как приписывание природе идеала собственной целесообразности — «целесообразности без цели».

Но только концепция Маркса, сохраняя критический, трансцендентный элемент идеализма, раскрывает материальную, историческую основу для примирения человеческой свободы и природной необходимости, субъективной и объективной свободы. Этот союз предполагает освобождение — революционную *практику*, которая должна упразднить капиталистические институты и заменить их социалистическими институтами и отношениями. Но в процессе этого перехода эмансипация чувств должна сопровождать эмансипацию сознания, захватывая тем самым *тотальность* человеческого существования. Необходимо изменение самих инстинктов и чувственности индивидов для того, чтобы они могли вместе построить *качественно* новое общество. Но почему акцент в этой перестройке лежит на *эстетических* потребностях?

IV

Маркс говорит о формировании объективного мира «по законам красоты», как характеристике свободной человеческой практики, — не случайно и не ради красного словца. Эстетические качества по своей сущности ненасильственны, несовместимы с господством — качества, которые в сфере искусств и в репрессивном употреблении понятия «эстетического» как связанного только с сублимированной «высокой культурой» отделены от социальной действительности и от «практики» как таковой. Революция должна была бы упразднить эту репрессию и вернуть эстетическим потребностям их подрывную силу, способную к противодействию доминирующей агрессивности, которая сформировала общественный и природный универсум. Предпосылкой свободы является способность к «рецептивности», «пассивности»: это способность видеть вещи как обладающие собственным, присущим им правом, переживать ра-

дость, заключенную в них, эротическую энергию природы — энергию, которая должна быть освобождена. Природа также жаждет революции! Эта рецептивность сама есть почва творчества — она противостоит не производительности как таковой, а *деструктивной* производительности.

Последняя всегда была отличительной черта господства мужчины; в той мере, в какой «мужское начало» было ведущей духовной и физической силой, свободное общество должно быть «решительным отрицанием» этого принципа — оно должно быть *женским* обществом. Но это не имеет ничего общего с каким бы то ни было матриархатом — образ женщины как матери сам является репрессивным. Он трансформирует биологический факт в этическую и культурную ценность и тем самым поддерживает и оправдывает социальную репрессию. Речь идет скорее о победе Эроса над агрессией в мужчинах и женщинах, а в цивилизации, отмеченной господством мужчины, это означает «феминизацию» мужчины. Речь идет о решительных изменениях в структуре влечений — ослабление первичной агрессивности, которая в сочетании биологических и социальных факторов правила патриархальной культурой.

В этой трансформации движение за освобождение женщин становится радикальной силой в той степени, в какой оно вырывается за пределы сферы агрессивных потребностей и практик, всей общественной организации и разделения функций. Иными словами, движение становится радикальным в той степени, в какой оно нацелено не только на равенство *в рамках* структуры труда и ценностей *существующего* общества (что означало бы равенство в дегуманизации), а на изменения самой этой структуры (базовые требования равных возможностей, равной платы и освобождения от полной занятости в домашнем хозяйстве и по уходу за детьми выступают здесь предпосылками). В рамках существующей структуры не свободны ни мужчины, ни женщины — и дегуманизация мужчин, возможно, даже

больше, чем женщин, поскольку первые страдают не только от ленты конвейера и сборочной линии, но также и от норм и «этики» «делового сообщества».

И тем не менее освобождение женщин было бы более решительным, чем освобождение мужчин, поскольку общественное использование биологической конституции женщин всегда способствовало усилению репрессии в отношении них. Вынашивание детей, материнство мыслится не только как их природная функция, но и как осуществление их «природы» — и то же самое в отношении роли жены, поскольку воспроизводство рода происходит в рамках многогамной патриархальной семьи. Вне этих рамок женщина все еще остается преимущественно игрушкой или средством для временного выхода сексуальной энергии, не израсходованной в супружестве.

Теория Маркса рассматривает сексуальную эксплуатацию как первичную эксплуатацию, и движение за освобождение женщин ведет борьбу с низведением женщины до уровня «сексуального объекта». Но трудно отделаться от чувства, что здесь репрессивные характеристики буржуазно-капиталистической организации общества вступают в борьбу против этой организации. С исторической точки зрения образ женщины как сексуального объекта и ее меновая стоимость на рынке обесценивают прежние репрессивные образы женщины как матери и жены. Эти более ранние образы играют важную роль в буржуазной идеологии в период развития капитализма, который ныне остался позади, — период, когда в динамике экономики все еще имел важное значение «внутримировой аскетизм». Нынешний образ женщины как сексуального объекта представляет собой *десублимацию* буржуазной морали, что является характеристикой «более высокой степени» развития капитализма. Здесь также торжествует всеобщая товарная форма — она теперь проникает в некогда священную и защищенную от нее сферу. Тело женщины, пластически идеализированной «Плейбоем», становится товаром с высокой меновой

стоимостью. Пожалуй, это дезинтеграция буржуазной морали, но — кому это выгодно? Действительно, этот новый образ помогает повысить уровень продаж, и, хотя пластическая красота — не обязательно реальная вещь, она стимулирует эстетически-чувственные потребности, которые в своем развитии должны стать несовместимыми с телом как инструментом отчужденного труда. Мужское тело также превращено в объект создания сексуального образа. Оно также подано пластичным, дезодорировано... — чистая меновая стоимость. После секуляризации религии, после трансформации этики в оруэлловское лицемерие: не является ли «социализация» тела как сексуального объекта одним из последних решающих шагов к приобретению обществом обмена своей законченной формы — законченной формы, которая является началом конца?

Тем не менее публичное представление тела (в данном случае женского тела) как объекта означает дегуманизацию тем более, что это усиливает доминирующую роль мужчины как агрессивного субъекта, для которого это представление предназначается. Природа сексуальных отношений такова, что и мужчина, и женщина являются одновременно субъектом и объектом; эротическая и агрессивная энергия смешиваются у обоих. Избыточная агрессия мужчины социально обусловлена, как и избыточная пассивность женщины. Но за социальными факторами, определяющими мужскую агрессивность и женскую восприимчивость, существует *естественный* контраст — именно женщина «воплощает» в буквальном смысле обещание мира, радости и конец насилия. Нежность, восприимчивость, чувственность стали чертами (или искаженными чертами) ее тела — чертами ее (подавленной) человечности. Эти женские качества, вполне возможно, детерминированы развитием капитализма. Это подлинно диалектический процесс¹. Хотя

¹ Эта диалектика стоит в центре работы Анджелы Дэвис «Марксизм и освобождение женщины» (не опубликована). Написанная в тюрьме, эта работа — произведение выдающейся женщины, борца и интеллектуала.

сведение конкретных индивидуальных способностей к абстрактной рабочей силе установило абстрактное равенство между мужчинами и женщинами (равенство перед машиной), эта абстракция была менее завершенной в случае женщины. Женщины были вовлечены в материальный процесс производства в качестве наемных рабочих в меньшей степени, чем мужчины. На женщине полностью лежало домашнее хозяйство, семья, которая полагалась сферой реализации буржуазного индивида. Однако эта сфера была изолирована от производственного процесса, что способствовало искажению личности женщины. И тем не менее эта изоляция от отчужденного капиталистического мира труда позволила женщине до некоторой степени уберечься от огрубляющего воздействия принципа производительности, сохранить большую естественность своей чувствительности — остаться более человеческой, чем мужчина. То, что этот образ (и реальность) женщины был детерминирован агрессивным обществом, в котором доминировали мужчины, не означает, что эта детерминация должна быть отброшена и что освобождение женщин должно происходить путем преодоления женской «природы». Такое уравнивание мужчины и женщины было бы регрессивным — это было бы новой формой принятия женщиной мужского принципа. Здесь также исторический процесс диалектичен: патриархальное общество создало женский образ, женское противоначалое, которое все еще способно стать одним из могильщиков патриархального общества. Также и в этом смысле женщина несет в себе обещание освобождения. Именно женщина на картине Делакура держит флаг революции и ведет людей на баррикады. На ней нет униформы, ее груди обнажены, а на ее прекрасном лице нет следов насилия. Но в ее руке ружье — ибо конец насилия можно приблизить только в борьбе...

Исключительные права на публикацию книги на русском языке принадлежат издательству AST Publishers. Любое использование материала данной книги, полностью или частично, без разрешения правообладателя запрещается.

Научно-популярное издание

Маркузе Герберт

Критическая теория общества
Избранные работы по философии и социальной критике

Компьютерная верстка: Р.В. Рыдалин
Технический редактор В.В. Кортикова

Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953004 — научная и производственная литература

ООО «Издательство АСТ»
141100, Россия, Московская обл., г. Щелково, ул. Заречная, д. 96
Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

Широкий ассортимент электронных и аудиокниг
ИГ АСТ Вы можете найти на сайте www.elkniga.ru

ООО «Издательство «Астрель»
129085, г. Москва, пр-д Ольминского, д. 3а

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов в ОАО «Издательско-полиграфическое предприятие «Правда Севера». 163002, г. Архангельск, пр. Новгородский, 32.
Тел./факс (8182) 64-14-54, тел.: (8182) 65-37-65, 65-38-78, 20-50-52
www.ippps.ru, e-mail: zakaz@ippps.ru