

Філософський дискурс

УДК 1 (13.07.77)

*Добровольська О.***РАЦІОНАЛЬНА КОНСТРУКЦІЯ «КУЛЬТУРИ»:
ДОСВІД ФРАНКФУРТСЬКОЇ ШКОЛИ**

Розглядається концепція «культури» в контексті досвіду франкфуртської школи. Особливу увагу приділено аналізу досліджень Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймера як класиків філософії неомарксизму. Розкрито ідею «справжнього буття», філософію розуму, історичність культури.

Ключові слова: *культура, франкфуртська школа, творчість, філософія розуму, історичність культури.*

Поняття «культури» є одним з найбільш вживаних і одночасно — дискусивних. Практично кожен дослідник вкладає в нього свій зміст. І хоча між дослідниками існують з цього приводу серйозні непорозуміння, оригінальні підходи ми розглядаємо як своєрідні аспекти розуміння культури, які потребують вивчення. Особливу привабливість викликає підхід, запропонований представниками Франкфуртської школи. Зупинимось на його аналізі більш детально.

Знамениті «франкфуртці», зокрема, Т. Адорно, М. Хоркхаймер і, особливо, Г. Маркузе прийшли до висновку, що в якості сили, яка руйнує культуру, виступають не тільки «інститути панування», обумовлені функціонуванням економіки, але і що ще велику небезпеку включає в себе техніка, «технологічна раціональність», що веде до технізації усіх сфер життя сучасного суспільства. Ріст продуктивності, збільшення економічної потужності створюють, на думку Адорно і Хоркхаймера, парадоксальну ситуацію: у міру збільшення влади людини над природою росте її залежність від техніки, технічного апарата панування [1, с. 43]. У трактуванні «франкфуртської школи» усе сучасне суспільство постає як втілення «технологічної раціональності», яка організовує і контролює виробництво, фабрики і службову бюрократію, працю і

вільний час людей. Технічна цивілізація цілком розчиняє власне. «Я» людини, усуває останню поділяючу інстанцію між індивідуальною поведінкою і суспільною нормою, і перетворюється в кінцевому рахунку в стихію нелюдськості. У цих умовах, зазначає Г. Маркузе, соціально-економічні і соціально-політичні відносини, які грали вирішальну роль у доіндустріальних суспільствах втрачають своє визначальне положення і поглинаються техніко-організаційними взаємозв'язками. «Технологічний універсум стає політичним універсумом — самою останньою ступінню здійснення специфічного суспільного проекту, а саме перетворення природи як голого матеріалу панування» [8, с. 18]. Концепція культури у Маркузе зосереджена на понятті «розуму». Він пише, що дотепер філософія зберігала своє право на існування саме настільки, наскільки її розум ще не одержував своєї практичної реалізації в людському бутті: «дотепер вона жила тим, що розум ще не був дійсністю» [18, с. 103].

З ідеєю «справжнього буття», що знімає протиріччя між суб'єктом і об'єктом, сутністю і явищем, мисленням і буттям, а саме з ним сполучала філософія уявлення про істинний розум, пов'язане те, що «існуюче не є розумним безпосередньо», але лише повинно бути приведенне до розумного стану. Розум виступає, таким чином, як вища можливість людини і всього існуючого, і як людська можливість він містить у собі також і те, що фіксується поняттям свободи. І оскільки все це (справжнє буття, реалізація людських потенцій, його вільне самовизначення, що обіймається філософським уявленням про розум і розумність) ще не є здійсненим, остільки «філософія розуму» зберігає визначене відношення до істини і в міру останнього право на існування.

Однак поряд з тим, що дозволяло їй по праву претендувати на збереження місця під сонцем, у самому її змісті, у самій її суті таїлося щось, що позбавляло її цього права, і чим далі, тим більше. Це — її ідеалізм, який приводив до того, що всі зміни і перетворення, з вимогою яких в ім'я Розуму виступала філософія, залишалися замкнутими сферою ідеального: тут, а не в сфері матеріальної дійсності повинні були відбутися всі «революції», необхідні для ліквідації нерозумного; тут, а не в сфері конкретного людського існування повинна була відбутися і реалізація людських можливостей, і справжня емансипація кожного індивіда. Але творчість в ідеальному вимірі має, за Маркузе, ту особливість, що вона «не підіймається над тим, що вже є: воно нічого не змінює» [17, с. 107]. У цьому він і вбачає «буржуазність» філософського ідеалізму: останній

залишає недоторканою «фактичність» буржуазного світу; споконвічна діяльність, яку постулює класичний ідеалізм, «боїться» з одного зробити щось «дійсно інше», і цей страх «панує над усіма визначеннями» ідеалістичної філософії розуму. «Усі ці визначення, — зазначає Маркузе, — безсумнівно, роблять ідеалістичну філософію розуму буржуазною філософією» [17, с. 109].

Маркузе наполягає на тому, що навіть там, де мова йде про зв'язок «філософії розуму» з буржуазною дійсністю, зв'язок, що, власне кажучи, і виразився в її ідеалізмі, не слід користуватися для характеристики цієї філософії поняттям «ідеологія». «І все-таки, — пише Маркузе про філософію, — уже єдино завдяки поняттю розуму вона є більше, ніж ідеологія; і заняття нею — це більше, ніж боротьба проти ідеології» [15, с. 205]. Поняття ідеології має сенс не як констатація соціальної обумовленості будь-якої істини і не як констатація домагання того чи іншого вчення на абсолютну істинність. Про «ідеологічність» чи «неідеологічність» теорії варто міркувати в залежності від того, чи зацікавлена вона в зміні суспільної структури чи ні. Поняття ідеології є, отже, не соціологічним і не філософським, а політичним.

Отже і в ідеалізмі «філософії розуму», усе-таки не було нічого ідеологічного. Тому що турбота про право індивіда на вільне самоздійснення, настоювання на тому, що він є чимось більшим, ніж суб'єкт господарської діяльності, об'єктивно вела її до ідеї зміни буржуазної реальності. Ідеалізм грав, таким чином, двоїсту роль: з одного боку, він утримувався від висновку про необхідність практично-політичного перетворення соціальної дійсності, тому що утримував практику в духовному вимірі; але, з іншого боку, саме «чистота мислення», саме його відмова від «брудно-торгівельної», як висловився молодий Маркс, практики рятували філософське мислення від його асиміляції буржуазною свідомістю. Словом, ідеалізм протистояв «як істинному матеріалізму критичної теорії суспільства, так і помилковому матеріалізму буржуазної практики».

Пам'ятаючи, однак, про те, що ідеологія має не тільки «функціональний» аспект, що пов'язує її з визначеним політичним інтересом, але і «теоретико-пізнавальний», що характеризує її як «перетворену свідомість» (визначення, надане до речі, саме у зв'язку з розглядом німецького ідеалізму), і в цьому розумінні термін «ідеологія» неможливо застосувати до «філософії розуму». Вона правильно фіксувала основні відносини буржуазного суспільства: «абстрактне я, абстрактний розум,

абстрактна свобода», і остільки являє собою «правильну свідомість», а не ідеологію [7, с. 102].

Ця «правильна свідомість» переходить у «критичну теорію» без скільки-небудь істотних змін. Те, що фігурувало у «філософії розуму» як щось «абстрактне» — «я», «розум», «свобода», тепер повинне розумітися як щось конкретне, чому повинні відповідати деякі дійсні соціальні реалії. А так як ці реалії, відсутні в дійсності буржуазного суспільства (існуючи там лише як абстракції — не більш того), завдання «критичної теорії» полягає у тому, щоб намітити шлях їхнього здійснення в суспільстві майбутнього, де вони, нарешті, втратять свою абстрактність і стануть конкретними визначеннями людського буття. Маркузе дає розуміти, що це завдання здійснюється, перемістивши «визвольний» зміст філософії в «економічні поняття теорії культури», заклавши тим самим фундамент «теорії суспільства», яка вже не є суто філософською, а й економічною системою. Завдання «критичної теорії» — рухатися далі цим шляхом розвиваючи «зміст, що еманісипує», вироблений «філософією розуму», не з чистої теорії, а з реального «економічного зв'язку».

«Філософська конструкція культури і розуму повинна здійснитися... за допомогою створення розумного суспільства». Інакше кажучи, спекулятивний розум (тобто розум, з погляду якого універсум розглядається в цілому, у самих загальних, а тому і самих абстрактних своїх визначеннях) повинен бути «перенесений» на суспільство, узятє в його конкретному історичному стані, на взаємини людей, узятих у всій їхній «кінцевості» [15, с. 210]. Зміст філософії начебто є «співприсутнім» у кожному понятті політичної економії, причому він «співприсутній» аж ніяк не в перетвореній, не в конкретизованій формі, а у тому абстрактно загальному вигляді, який він мав раніше, тимчасовому. «Критична теорія культури» повинна бути чимось більшим, ніж проста реєстрація та систематизування фактів: вона повинна виступати «проти фактів», протиставляючи «дурній фактичності» її «кращі можливості».

Звідси — різке неприйняття тих теоретичних прагнень, що відштовхуються виключно від фактів і прагнуть апелювати до них на кожному етапі розвитку теорії, — усі вони зараховуються до «самозадоволеного позитивізму». Істина занадто сильно говорить «проти фактів», щоб можна було побудувати на них дійсно істинну теорію «Науковість, як така ніколи не була сама по собі гарантією істини...» [13, с. 125]; тепер же вона є такою у тій меншій мірі, чим більше істина виявляється в протиріччі з фактами, знаходячись від них, так би мовити, по той бік

барикади. З цієї причини наука (як і техніка) не може слугувати понятійною моделлю «критичної теорії культури». Такою зрештою, залишається філософія, а конкретніше — піддана соціологічній «редукції».

Це критичне неприйняття будь-якої «даності», прагнення до її розчинення у «становленні», у гераклітовому потоці виникає з (найчастіше неусвідомленої) орієнтації «філософії розуму» на Майбутнє, хоча остання, як відомо, говорила аж ніяк не про Майбутнє, а про Вічне, Нескінченне, Абсолютне. Усе це замінюється категорією Майбутнього. Орієнтація на Майбутнє, тобто утопічний момент «філософії розуму», складає те найважливіше, що, згідно Маркузе, запозичила у неї «критична теорія». Згідно Маркузе, справжнім предметом «критичної теорії» — наріжним каменем, на якому вона зводить свою будівлю, є саме «Майбутнє», зрозуміле як радикальне, категоричне, абсолютне заперечення наявної існуючої «даності». У цьому змісті вона і заслуговує, на його думку, назви «істинного матеріалізму». «Критична теорія культури», пише він, споконвічно була чимось більшим, ніж простою реєстрацією і систематизуванням фактів; її манлива сила виникала саме від тієї рішучості, з якою вона висловлювалася «проти фактів», від тієї енергії, з якою вона протиставляла «дурній фактичності» її «кращі можливості». При цьому розцінюється як перевага «критичної теорії» те, що для обґрунтування теоретичних елементів, антиципуючих ці «кращі можливості», інтендуючих «майбутню свободу», ця теорія «не може послатися ні, на які факти». Вимагає нею Майбутнє розглядається як обґрунтоване в собі самому, а заодно і як фундує теорію, яка до нього апелює [19, с. 26]. Оскільки ж прірва, яка існує між «розумною дійсністю» Майбутнього і «фактичністю», «даністю» сьогодення, не може бути переборена понятійним мисленням, остільки Маркузе особливо акцентує роль фантазії в складі «критичної теорії культури». Сила фантазії полягає в її «своєрідній здатності «споглядати» предмет, не звертаючись до його даності», а на основі фактично наявного все-таки «створювати щось нове» — здатність, що забезпечує фантазії (уяві) «високу ступінь незалежності від даного», що робить її «вільною всередині світу несвободи». «Виходячи за межі наявного, вона може передбачити майбутнє», це і робить фантазію (уяву) навряд чи не найважливішим моментом «критичного мислення» і «критичної теорії культури» [16, с. 122].

Хоча «уся соціологія жахалася утопічного характеру відповідей на пекучі питання людського існування, що давалися за допомогою фантазії, однак відповіді, які фантазія могла дати, були дуже близькі

до істини, у будь — якому випадку, ближче, ніж ті, котрі отримані за допомогою строго понятійного аналізу філософської антропології» [17, с. 123]; тому що те, чим є людина «по істині», розкривається винятково з визначень того, чим вона дійсно може бути завтра. Звідси — переосмислення відносин утопії і «критичної теорії», яка не має жодного страху перед утопією. Якщо істина не може бути реалізованою «усередині» існуючого порядку, а може реалізуватися лише «за межами», «по той бік» цього порядку, то вона повинна виступати стосовно нього не інакше, як утопія; і «така трансценденція говорить не проти, а за цю утопічну істину» [14, с. 44]. Данина філософії минулого — утопічний елемент довгий час був єдино прогресивним елементом: такі конструкції кращої держави, вищої насолоди, цілковитого щастя, вічного миру.

Акцентуючи Майбутнє — на противагу сьогоденню, фантазію — на противагу понятійному збагненню «наявного», «даного» і, доводячи цю протилежність до повного розриву, Маркузе збільшував есхатологічний елемент. М. Хоркхаймер солідаризується з Маркузе у тому твердженні, що німецький ідеалізм починаючи з Канта, відправляється від розумової установки, яку і сприймає від німецької класичної філософії «критична теорія». Сутність цієї установки — у глибокому скепсисі стосовно «матеріалу начебто остаточних фактів», у гранично критичному до них відношенні. Цей «динамічний момент протистояння поклонінню перед фактами і пов'язаному з ним соціальному конформізму» і запозичує «критична теорія» у німецького ідеалізму. «Критична теорія» ніколи не орієнтувалася на збільшення знання як такого, а завжди мала на меті «емансипацію людини від відносин, що поневолюють», розглядала себе як момент загального «історичного прагнення створити світ, що задовольняв би потреби і здібності людей». «Критична теорія суспільства залишається філософською також і як критика політичної економії» [13, с. 57], тому що вона фіксує процес перетворення понять, які виражають пануючі господарські відносини капіталізму (і підлеглі цим відносинам), у їхню власну протилежність, що виводить за межі «даності» капіталістичного суспільства. У цьому аспекті філософський характер «критичної теорії» протистоїть не тільки буржуазній політекономії, але і «економізму» у практиці взагалі; «залежність політики від господарства була її («критичної теорії») предметом, але не її програмою» [13, с. 62].

У цьому зв'язку виникає тема розриву між економічно-фіксованою «даністю» дійсності, з одного боку, і її неприйняттям, поривом у Майбутнє, якій не повинен мати з нею нічого спільного — з іншого.

Майбутнє являє собою щось не тільки більш істинне, але і більш реальне, ніж сьогодні (і минуле). Майбутнє уявляється Хоркхаймеру чимось більш істинним, ніж сьогодні (бути може, навіть істинністю як такою), але у нього не було відчуття, що воно володіє і більшою реальністю, ніж та, із якою він мав справу (при всій «відчуженості» і «перетвореності» останньої). Звідси набагато більший акцент на тих тенденціях сьогодні, що виступали в очах Хоркхаймера відомим гарантом майбутнього; але оскільки сказати про них він міг досить мало, остільки міркування Хоркхаймера про майбутнє здобували усе більш «драматичну», «трагічну» форму, яка у недалекому майбутньому перетворитися у зовсім вже песимістичну.

Один з класиків сучасного неомарксизму Герберт Маркузе у своїх працях «Онтологія Гегеля та основи теорії історичності», «Розум та революція» здійснює блискучий аналіз концепцій Гегеля в контексті визначення онтологічних засад розуміння культури, історії, суспільного розвитку та людини. Історичність культури розглядається Маркузе як основне визначення буття, категорія існування людини та поле її діяльності. Саме Гегель, як вказує Маркузе, вперше розглядає людину не як самодостатню сутність, абстрактне Я, а в якості самосвідомого історичного «життя», тобто частки і водночас творця суспільного побуту. У Гегеля в понятті «життя» об'єднуються ідеальність мислення (суб'єктивність) та конкретність його історичної дії (об'єктивність) у діалектичному саморозвитку «духу». Поняття «життя», яке з'являється у Гегеля в ранніх «Теологічних працях» та «Франкфуртському фрагменті системи» концентрується саме на людському житті. «Світ» знаходиться у чіткому зв'язку з людським життям, зі сприйняттям його в ньому, працею. В «Ієнській логіці» «життя» постає як спосіб буття духу, визначаючи його як пізнання, що примушує онтологію з необхідністю стати на ґрунт людського життя, де пізнання стає вільним і як самопізнання може здійснюватися дійсністю духу. Як пізнання життя і способом буття, так що розкриття «життя як духу» вимагає розкриття буття людського життя, що призводить до звернення до історії, як способу буття людського життя.

Самосвідомість, як форми людського життя та ступінь становлення буття, утверджує свою свободу через негативність у відношенні до світу як до інобуття. Наступним кроком життя до свого здійснення є ступінь розуму, у яку через позитивне, дієве, творче відношення до інобуття переходить самосвідомість. Самосвідомість на протигагу

Розуму є суб'єктивністю, яка протиставляє собі об'єктивність. Розум же є сам світом. Він здійснюється не через чисте пізнання, а через діяльність. Взаємодія життя та сущого (самосвідомості та світу) є відкриття людиною світу як свого власного. Це «відкриття» не може відбуватися на рівні простої переробки предметного світу в умовах «панування та підкорення». Самосвідомість працюючого за таких умов все ще однією з «форм» предмету, вона ще не є *Ansichsein* — самотуттям. Розум докорінним чином змінює відношення до світу. Світ стає працею та діяльністю історичного творення людини.

Список використаних джерел:

1. Адорно Т. Диалектика просвещения / Т. Адорно, М. Хоркхаймер. — М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — 312 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. — М.: Academia, 1999. — 956 с.
3. Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн. — М.: Логос, 2004. — 368 с.
4. Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия. Антология. — М.: ИФРАН, 2010. — 240 с.
5. Диалог культуры и партнерство цивилизаций. XIII Международные Лихачевские научные чтения, 22–23 мая 2008 г. [Текст]. — СПб.: СПбГУП, 2008. — 528 с.
6. Давыдов А. А. Системная соціологія / А. А. Давыдов. — М.: КомКнига, 2006. — 192 с.
7. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. — М.: Логос, 1998. — 208 с.
8. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. — М.: «REFL-book», 1994. — 368 с.
9. Феномен глобализации в контексте диалога культур [Текст]. — М.: Канон, 2010. — 304 с.
10. Саїд Е. Культура й імперіалізм [Текст] / Е. Саїд. — К.: Критика, 2008. — 608 с.
11. Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку / Ф. Фукуяма. — Львів: Кальварія, 2005. — 380 с.

12. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // *Философия истории. Антология*. — М.: Аспект Пресс, 1995. — С. 290–310.2.
13. Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie / M. Horkheimer. — Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1999. — 230 s.
14. Marcuse H. Das Ende der Utopie / H. Marcuse. — Berlin: Verlag Neue Kritik, 1995. — 190 s.
15. Marcuse H. Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft / H. Marcuse. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. — 191 s.
16. Marcuse H. Kritik der reinen Toleranz / H. Marcuse. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1993. — 127 s.
17. Marcuse H. Kultur und Gesellschaft / H. Marcuse. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970. — 183 s.
18. Marcuse H. Philosophie und kritische Theorie / H. Marcuse. — Fr. a. M.: Verlag, 1985. — 204 s.
19. Marcuse H. Versuch über die Befreiung / H. Marcuse. — Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989. — 133 s.

Стаття надійшла до редакції 17.08.2013 р.

Добровольская О. Рациональная конструкция «культуры»: опыт Франкфуртской школы.

Рассматривается концепция «культуры» в контексте опыта франкфуртской школы. Особое внимание уделено анализу исследований Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймера как классиков философии неомарксизма. Раскрыта идея «подлинного бытия», философию разума, историчность культуры.

Ключевые слова: *культура, Франкфуртская школа, творчество, философия разума, историчность культуры.*

Dobrovolska O. Rational Construction of «Culture»: Frankfurt School experience. The article considers a concept of «culture» in the context of Frankfurt School experience. Particular attention is paid to the analysis of researches by Herbert Marcuse, Theodor Adorno, and M. Horkheimer as classical representatives of neo-marxist philosophy. Author reveals the idea of the «real existence», the philosophy of mind, the historicity of culture.

Keywords: *culture, Frankfurt School, creativity, philosophy of mind, historicity of culture.*