

УДК 141.7 (045)

Т.Г. Шоріна

ЛЮДИНА В ІРРАЦІОНАЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ: ОБ'ЄКТ ЧИ СУБ'ЄКТ ДІЯЛЬНОСТІ?

Гуманітарний інститут НАУ, e-mail: filosof@nau.edu.ua

У статті досліджується проблематика праць Герберта Маркузе "Ерос і цивілізація", "Одномірна людина" в аспекті особливості культурної та політичної інтеграції, що відбувається, в умовах зміни сучасної техніко-технологічної структури виробництва. Автор розкриває ірраціонально-раціональний характер сучасних суспільних процесів, які, з одного боку, приходять до свого самозаперечення, а з другого боку, свідомо утримуються в межах абстрактної культури. Відкривається простір для продукування соціальної інженерії. Онтологічна суспільна нерівність зводиться до суб'єктивно-волюнтаристського рішення в розподілі суспільних благ. Залишаючись абсолютним, відбувається відносно вирівнювання в рівні життя та способі мислення, що необхідне для збереження сучасного суспільства.

Вступ

Відомо, що ідеалістичною філософією в особі Гегеля завершується шлях "чистої" "абсолютної" істини, що з висоти свого об'єктивістського субстанціалізму, могла байдуже дивитися на "земні" жертви своєї всепереможної ходи. Але дійсне позитивне пізнання світу здійснюється лише в живій історії її живих людей. Філософія, отже, безпосередньо включаючись у вирій суспільних проблем, стає пристрасним принципом світовідчуття та практики людини. Вічний рух матерії як її розвиток, то є результат природного руху та "історичного права" (Белінський) (в т.ч. логічного) заперечення: суспільна історія виступає об'єктивно-суб'єктивною діяльністю. Великий російський суспільний діяч, літературний критик та філософ В.Г. Белінський, вступаючи в принципову суперечку з німецьким ідеалізмом, писав своєму другові Боткіну 1 березня 1841 року: «Мені говорять: розвивай всі скарби свого духу для свободної самонасолоди духом, плач, щоби втішатись, журись, щоби зрадіти, поривайся до довершеності, вилізай на верхню сходинку розвитку, – а спотикнешся – падай – чорт з тобою – такий і був сукин син... Дякую покійно, Єгор Федорович, – уклоняюся вашому філософському ковпаку; але з усією належною вашому філософському філістерству повагою честь маю донести вам, що, якби мені таки вдалося вилізи до верхньої сходини розвитку, – я і там попрохав би вас віддати мені звіт про всі жертви умов життя та історії, про всі жертви випадковостей, марновірства, інквізиції, Філіпа II і пр. і пр.: інакше я з верхньої сходини кидаюся вниз головою. Я не хочу щастя й задаром, якщо не буду спокійним щодо моїх братів по крові, – костей від костей моїх і плоті від плоті моєї.

Говорять, що дисгармонія є умовою гармонії; може бути, це дуже вигідно й втішно для меломанів, але ж, певна річ, не для тих, яким судилося виразити своєю участю ідею дисгармонії" (Белінський В.Г.) [7, с. 44-45]. (Перекл. мій – Ш.Г.)

Історичне право обстоюється не з абстрактно-філософських цілей і не філософськими фразами утверджується воно. Навпаки, філософська критика ведеться заради конкретних учасників історичної драми, яка впливає з їхнього життя, але ж ними й тільки ними вільно самоутверджується. Отже, самим життям формулюється й актуалізується загальна проблема історичного розвитку та носія історичної творчості.

Зрозуміло, що для дійсної людини предметом її самодіяльності може бути лише культурно-історичний предмет. Людина перетворюється в культурно-історичну людину, яка розпредмечує-опредмечує культуру. Сьогодні настає той момент, коли сучасне вироблення історії культури потребує вироблення культурної історії, той час, коли сама культура постає безпосередньо продуктивною силою (бо опосередковує усупільнені процеси виробництва) і коли виховання культури(-ою) постає безпосередньо потребою розвитку продуктивних сил й самої людини.

Аналіз досліджень і публікацій

Вирішенню проблеми основи (яка постає логічно-практичним завданням людства) та доведення її до актуального історичного розвитку присвячені дослідження таких сучасних мислителів як Г.С. Батіщев, (обґрунтовує моністичність людини, діалектичну природу творчості [1]), В.О. Босенко (розкриває основи теорії розвитку в її універсальності та

всезагальності [2]), М.О. Булатов, (ставить питання діяльності та знання, діалектики та культури [3]), Е.В. Ільєнков (предмет його роздуму – проблеми мислення людини, сутності творчої діяльності [4]), Г.В. Лобастова націлені на філософські питання виховного та педагогічного процесу [8], праці В.Г. Табачковського та В.І. Шинкарука присвячені проблемам сучасної онтології [5], [12]. На них спирається автор статті при дослідженні даної проблематики.

Протиріччя реальної історії полягають у тому, що вона рухається в абстрактній дихотомії абстрактної культури, розщепленої на політико-економічний та культурно-теоретичний виміри. Це – культура індустріального суспільства, у якому сама людина постає розщепленою. Логіка сучасної природно-історичної необхідності диктує “історичне право” заперечення, але воно стримується організацією сучасного типу культури. Так постає “держава Добробуту та Війни” (Маркузе), що прийшла до свого самозаперечення, але втримується придушенням історичних альтернатив. Дана стаття присвячується критичному осмисленню цього культурного феномену новітньої історії через зріз того дослідження, що було проведене в працях відомого німецько-американського філософа та соціолога Герберта Маркузе (автор зупиняється на таких його працях як “Ерос і цивілізація”, “Одномірна людина”) [10].

Постановка завдання

Автором формулюється завдання вивести й дослідити форми здійснення соціальних процесів, їх передумови, технологію та наслідки, з'ясувати суперечливий характер його та проблематику загально-теоретичного вирішення протиріч, як її осмислює Г. Маркузе.

Розділ 1

Суспільно-технологічна трансформація сучасної культури

За Маркузе, сучасне суспільство, де панівним принципом є принцип продуктивності, забезпечує раціональне керування цілим за рахунок репресії одиничного й особливого в ньому. Історично виробництво умов й засобів для життя постає першочерговим завданням, упоратися з яким могла тільки колективна сила суспільства, але лише як відчужена від індивіда.

Сучасне індустріальне суспільство ступеня зрілості являє собою “царство” достатку й добробуту, але залишається внутрішньо суперечливим. Технічний прогрес, через свої іманентні закони, відтворює себе в масштабах

праці, що постійно розширюються, досягнувши світового охоплення, він здійснює світове координування виробничого процесу, засоби його вимагають всесвітньо-наукового й колективного вжитку. Однак емпіричні риси виробничої діяльності людини свідчать про відчужений характер праці, що перетворює індивіда в орган свого колективного, але мертвого тіла – машини. Вихідним пунктом сучасного індустріального виробництва постає не робоча сила людини, а такий засіб праці як машина.

Що перешкоджає застосуванню машини людиною для людини, коли відпадає потреба у важкій праці, коли стає реальним повне її задоволення? Можна зробити висновок, за Маркузе, що це відносини панування, які персоніфікують апарат виробництва. Технічна і технологічна раціональність, що складає базис суспільного прогресу, але не сам суспільний прогрес, стає тотальністю суспільного розвитку в межах сучасних відносин панування.

Природа всеохопної кооперації сукупної праці передбачає загальне техніко-технологічне і політичне координування, звідки впливає, що суспільство мобілізується як ціле для суспільного виробництва. Тому повстання (протистояння) проти сучасного істеблішменту (з метою його зміни) означало б спрямованість проти всього суспільства. В умовах злиття сучасного типу виробничих відносин з його технологічними формами контролю, що забезпечує задоволення зростаючих людських потреб, з панівною владою, воно здається повстанням проти Розуму, сприймається як ірраціональне і вважається суспільним злочином. Маркузе стверджує, що «інтелектуальне й емоційне відмовлення «іти разом з усіма», постає як свідчення неврозу» [10, с. 273], «протистояння здається ірраціональним, а всяка протидія немислимою» [Там само, с. 273]. Однак, як він сам зауважує, «сам же прогрес цивілізації веде до заперечення цієї раціональності» [Там само, с. 85].

У суспільній історії властивість абсолютної зміни належить процесу праці (доцільна зміна людиною зовнішньої природи для своїх потреб, що в той же час є самозміною). Спосіб, яким виробляється суспільство, відносний. Він характеризується конкретно-історичними умовами життєдіяльності людей та типом їх відносин, визначеним рівнем розвитку промисловості й природознавства. Певний тип суспільних відносин зумовлений визначеним способом виробництва, але не зливається зі

зміною способу виробництва способу зміни, з виробництвом узагалі. Виразником останнього є соціальний індивід як суб'єкт перетворень. Якщо в класичній історії сутність людини відтворювалася у відчуженій формі – односторонності розвитку продуктивних сил соціального індивіда на шкоду природному розвитку соціального індивіда, – то сучасне суспільство порушує питання про безпосереднє присвоєння соціальної природи індивідом, тобто про тотальність соціального індивіда. З погляду сутності людини, суспільні відносини повинні бути не персоніфікацією відчужених засобів праці. Навпаки, саме суспільне виробництво має бути виробництвом безпосередньо суспільного.

Проблема з «напоумленням» індивіда полягає, однак, в тому, що потреби й домагання преформовані дією домінуючих критичних норм із народження його. За індивідуальні людина приймає суспільно репресивні потреби. Створюється ситуація, коли людина бажає те, що принципово їй бажати не можна. Маркузе вказує, що «відмітною рисою розвиненого індустріального суспільства є успішне придушення тих потреб, які вимагають визволення – в тому числі від такого утиску, який цілком терпимий чи навіть припускає винагороду й зручності, тим самим підтримуючи деструктивну силу й репресивну функцію суспільства достатку» [10, с. 270]. Оскільки ж, за Маркузе, потреби історичні, то існує критерій розпізнання помилкових потреб від істинних – він лежить за межами наявного порядку, є здатністю «розпізнавати недугу цілого й знаходити шлях до його лікування» [Там само, с. 268], що можливо з позиції реальних перспектив розвитку, тією мірою, у якій вони об'єктивно пріоритетні. Тому помилкові як індивідуальні, так і суспільні потреби остільки, оскільки вони не стають історичними. Доти, доки індивіди залишаються під впливом маніпуляції, вони не можуть дати остаточну відповідь, які потреби є істинними, які помилковими. На думку Маркузе, тут необхідна власна відповідь вільного індивіда і ніхто, окрім нього, не має права вирішувати.

Згідно з Маркузе, технологія преформування така. Суспільством достатку продукуються зовнішні протилежності – потреба важкої праці викликає потребу розслабитися, монотонність праці вимагає розмаїтості розваг, повне підпорядкування технічному процесу передбачає вільний образ приватного життя, необхідність бідності ініціює потребу в досягненні багатства, несправедливість – справедливості і т.п. Останні потреби помилкові для індивіда, за Маркузе, але

саме їхнє задоволення вважається щастям для нього, захист і право на них підтримуються владними інститутами. Нівелювання відмінностей між даними потребами й тими, що можливі, між тими, що задовольняють, й незадовільними досягається за допомогою ідеологічної декларації «вирівнювання класових відмінностей». Маркузе відзначає, що «сам механізм, що прив'язує індивіда до суспільства, зазнав змін, й суспільний контроль тепер укорінений у нових потребах, які продукуються суспільством» [Там само, с. 273]. Рекламований суспільством товар для споживачів стає чимось більшим, ніж просто корисним продуктом для задоволення, більшим, ніж особливий елемент речового багатства, але він задає собою певний спосіб життя. «Апарат виробництва і вироблені ним товари й послуги, – як пояснює філософ, – «продають» чи нав'язують соціальну систему як ціле» [Там само, с. 275]. Ідеологія влади технологічної раціональності знаходить своє вираження в філософії емпіризму, що сприяє обмеженню мислення й поведінки даним універсумом фактів, а отже, є антиісторичною за своєю сутністю.

Маркузе вказує на такі основні фактори суспільної трансформації.

По-перше, відбувається зміна в механічному поневоленні – фізична енергія трансформується в технічні й розумові вміння. Обслуговування технічної речі вимагає технічного підпорядкування робітника одноманітному засобу праці, так, що при цьому «речі скоріше задають ритм, ніж гнітять, ритм людині як інструменту, тобто не тільки її тілу, але також її розуму й навіть душі» [Там само, с. 291]. Отже, передусім, сучасна машинна праця сполучена з нервовою напругою людини, «змістом» її діяльності стає нічого іншого, крім механічного ритму речі, а індивід перетворюється в цілісне ніщо. Так, дослідження автоматизованої фабричної системи машин привело К. Маркса до висновку, що «машинна праця, до крайності захоплюючи нервову систему, придушуючи багатосторонню гру мускулів і віднімає в людини всяку можливість вільної фізичної і духовної діяльності. Навіть полегшення праці стає засобом катування, тому що машина звільняє не робітника від праці, а його працю від усякого змісту» [9, с. 434].

Об'єктивно, машинне, у формі автоматизованого, виробництво відкриває перспективу нівелювання продуктивності та непродуктивності професії, зрівнювання статі і віку робітників, сприяє новому характеру

діяльності як потреби в універсальності. Але, втрачаючи професійну спеціалізацію, робітник, з одного боку, більше не служить, за словами Маркузе, «утілений спростуванням існуючого суспільства» [19, с. 295] а з другого боку, він залишається безробітним, оскільки, не маючи універсальної освіти, заміщується постійним капіталом, оскільки відомо, що внаслідок автоматизації якісно змінюються відносини між мертвою і живою працею: збільшується постійний капітал при відносному зменшенні перемінного капіталу.

По-друге, згідно з Маркузе, сучасні технологічні зміни, зв'язані з автоматизацією, ведуть до «соціальної і культурної інтеграції» робітничого класу з капіталістичним суспільством. Кооперативна сукупна праця в межах підприємства веде до «більшої взаємозалежності, інтегруючи робітників і завод» [Там само, с. 294]. Спостерігається ефект «участі робітників» у капіталістичному підприємстві. (працівники висувають такі скарги й вимоги через профсоюзи, які в принципі можуть бути задоволені компанією, що їх наймала).

Новий технологічний світ праці, за Маркузе, «веде до зменшення негативної позиції робітничого класу» [Там само, с. 295]. Панування перетворюється на адміністрування, яке відповідає раціональності технологічної структури праці, що координується. У результаті, як підсумовує Маркузе, «помітні джерела експлуатації зникають за фасадом об'єктивної раціональності» [Там само, с. 296].

Абсолютне ж панування й відповідно підпорядкування належить раціональності капіталістичного виробництва, підпорядкування як паном, так і слугою цього виробництва. В автоматизованій промисловості оточенням корпоративної й іншої форм адміністративного капіталу стає технічна еліта, залежна від своїх наймачів, це взаємний процес, у тому числі за допомогою представників влади, з якими, так чи інакше, зливається капітал.

Отже, політична інтеграція, внаслідок трансформації в основі, переходом виробництва до розкриття процесійності природи речей, у видимості сприяє соціальній інтеграції, але, залишаючись визначальною силою останньої, насправді виробляє в межах природної необхідності, як така, вона не сприяє прогресу олюднення спілкування між індивідами: її продукт відновлюється у заздалегідь встановленій формі культурно-історичного спілкування. Ірраціональність нинішньої ситуації полягає в тому, що ця політична організація

начебто сама виступає «суб'єктом» виробництва, оскільки самовизначає реальність, але вона «продукує» природну реальність й себе виробляє як об'єкт, а тому «йде вперед у зворотньому напрямку» – по формі свідомого посилення раціоналізації («алгебраз»), що постає «іншим себе» – суспільним неврозом.

Розділ 2

Культурна раціоналізація сучасного суспільства

Політичній інтеграції, пов'язаній з ростом технологічної раціональності, відповідає інтеграція в сфері культури.

Ідеологія як мінлива самосвідомість саморозірваного у своїй основі суспільства несе на собі печатку цього двоїстого життя. Ідеологія представляється в двох обличчях: перше – як відображення об'єктивної реальності в політико-економічних рухах свого розвитку. Безумовність змісту – у безпосередній «правді і поезії» його конкретного часу, об'єктивне в ньому «найчесніше відношення до суспільного, морально-суспільного стану /.../ часу» [7, с. 261]. Інше – охоронне мислення існуючого стану суспільства нерозрінене з типом панування («додатковою репресією», словами Маркузе), воно – ідеологія «неба», що не піднялося до саморозрінення зі своєю земною основою, але що допускає свавілля «порушення» порядку. В інтерпретації Ліфшиця, раб, що культивує своє рабство в особливій рабській ідеології, – це лакей і хам. Згідно з Маркузе, ця двомірність культури сьогодні ліквідується шляхом вибудовування «високої культури» у порядок, що затвердився. Наяву – згладжування антагонізму між культурою й соціальною дійсністю.

Передумови такого «вибудовування» такі. По-перше, саме життя (постійний переворот в базисі) немовби опозиційне собі, наявна скажена зміна форм. Тому опозиційність «високої культури» теж нібито збігається з його характером. По-друге, оскільки нічого не змінюється в основі і, виходить, справжня опозиційність «високої культури» зберігається, то сучасною системою суспільних відносин вона береться з боку зовнішньої форми й відповідно змінюється зовнішньо. «Висока культура» в її руках стає розмінною монетою. Нічого більш ідеального тепер не відбиває, втрачає свою якісну розріненість, перетворюється в річ поряд із речами. Люди можуть слухати музику як «Крейцера соната» Бетховена, взагалі справжню музику, плескати їй, потім їсти морозиво й говорити про останню плітку. Це

свідчення того, що «умови, в яких живуть люди, унеможливають реалізацію духовного підйому, викликаних нею» [7, с. 325]. Отже, сучасним світом підміняється суспільна моральність «високої культури», що становить її сутність, прагматично індивідуальним способом бачення, відчуття, поведінки, яка виключає сражне суспільне самовираження. Від усього істинно духовного залишається лише звук і знак.

По-третє, оскільки суспільний ідеал «втрачає» значення (знаходить задоволення в зміні форм) тією мірою у якій суспільство задовольняє зростаючі потреби індивіда, то образи «високої культури», в її сучасному викладі, «сильні» у руках одинаків, оскільки вони «вільно» самовизначаються у «вільному» суспільстві.

За Маркузе, «висока культура» – дотехнологічна культура, для якої характерне «неприйняття всієї сфери бізнесу, промисловості й порядку, заснованого на розрахунку та прибутку» [10, с. 321]. Але разом з тим, «деякі й притому найважливіші з її елементів можна також назвати посттехнологічними» [Там само, с. 323]. Її персонажі – самотні заколотники, що уособлюють собою спосіб життя, відмінний від соціально прийнятного. Вони – нещасна свідомість роз'єданого світу, здатні страждати від його недосконалості, але які не в силах протистояти йому. Згідно з Маркузе, здійснення сублимованого здатне викликати деструкцію не в моральному чи соціологічному, але в онтологічному змісті» [10, с. 341], сублимоване абсолютно, безкомпромісно протистоїть «принципу реальності» (Г.Маркузе), який воно підриває. Для нещасної свідомості уступити себе суспільству – означає втратити себе (своє серце). Залишатися ж наодинці зі своїм серцем означає бездумно животіти одинаком, перетворитися в податливий матеріал суспільства, сприяти розвитку його колективного розуму за своєю спиною, але тому пробачити недосконалості реальності, упокоритися з ходом життя. (Любов як цілісне почуття недоступне стає тоді ні бездумному серцю, ні безсердечному розуму). «Нещасна свідомість» (на відміну від гегелівського її тлумачення) – це свідомість, що утримує цілісність, тоді коли світ стає цілісним тільки як роз'єднаний. Тому герой «високої культури» може існувати в ньому всупереч, як виняток із загального порядку речей, як його ізгой, прояв ненормальності чи загинути. Тільки «ненормальна» людина могла піднятися над «землею» у пошуках «неба», тільки вона була втіленням живого для дійсної ходи цивілізації, що байдужіє. Жорж Санд силою художньої

літератури у такий спосіб викривала цю антиномічність існування людини, вона писала: «Людина велика тільки тобою (стражданням – Ш.Т.). Якби вона могла бути щасливою в сучасному світі, якби вона могла дивитися на всю мерзенність навколишніх її людей, вона була би нітрохи не вища від цієї тупої й підлої юрби, що сп'яняється злочиною і спить у бруді. Це ти, о велике страждання, нагадуєш нам про нашу гідність, змушуєш нас оплакувати омани людини!» /.../ О людина, яка не страждала, нічого не вартує! Це недосконала істота, марна сила, грубий й нікуди негідний матеріал, що різець майстра може легко розколоти, намагаючись додати йому якусь форму /.../» [11, с. 115]. (Перекл. мій – Ш.Т.) Отже, «ненормальна» людина страждала, але не була діяльною, життєвою в суспільстві, що розвивається (класичної історії). За Маркузе, «саме ця (естетична – Ш.Т.) несумісність є знаком їхньої (традиційних образів – Ш.Т.) істинності» [10, с. 323].

У сучасному інтегровано-розщепленому світі дійсним героєм може бути лише безпосередньо суспільний індивідуум – для нього це питання життя чи смерті: лише як позитивна тотальність він може протистояти репресивній тотальності. Навпаки, в умовах зростаючої динамічної нерівноважності стає життєвим культурний герой крайнього типу. Це той же самотній заколотник, але скроєний за міркою роз'єданого суспільства, його заколот тепер «спів-образний» (Канарський) основі даної розщепленості. Як такий, він як і раніше не загрожує дійсності: ставши життєвою силою цивілізації, що байдужіє, культурний герой перестав страждати. Він умиротворився, тому втратив культурну пам'ять свого попередника, а з цим й свою «самість». Люди перетворили свої ідеали в ідоли, а самі зробилися ідолопоклонниками. «Лишаючи здавна збережені образи трансцендування значення, за допомогою вибудовування їх у безмежну повсякденну реальність, суспільство, – говорить Г.Маркузе, – тим самим засвідчує те, наскільки зросла здатність керувати нерозв'язними конфліктами. Дон Жуан, Ромео, Гамлет, Фауст, як і Едип, стали пацієнтами психіатра» [10, с. 334].

У видимості, крайній тип «заперечує» систему, що сама заперечується, реально – він відштовхується від культури взагалі, але цим лише струшує наявний порядок, тому що не несе в собі, собою безпосередньо продуктивно-суспільної зміни. Отже, культурний плюралізм, культурна рівність як співіснування

протилежностей, за словами Г.Маркузе, історично передчасна, тому що зберігається існування панування [10, с. 328].

Згідно з Маркузе, «висока культура» мала відносну незалежність від дійсності, деякий «захищений простір», у якому «табуовані істини могли вижити в абстрактній недоторканності, у віддаленні від суспільства, що їх гнітить» [Там само, с. 328]. З одного боку, Маркузе відзначає, що трансцендентні істини образотворчих мистецтв, естетики життя, думки не можна передати (засвоїти) шляхом масового тиражування його готових продуктів. Проте доступність істин для всіх, за Маркузе, зводить на ніщо і їх викривальну силу.

На мій погляд, річ не в тім, що, як думає Маркузе, зник цей захищений простір. Суть у тому, що ідеальне (як і всезагально доступне, але з боку готової форми) в його логіко-етичних, естетичних та ін. рухах не розпредмечується, а залишається настільки ж абстрактним та навіть одержує нове «навантаження» – обслуговувати вульгарно-прагматичний інтерес, що проводиться чи то «в ім'я», чи то заради «істин», чи то всупереч ним. Коротше, «ідеальне» стає умовним і випадковим, але загальне – воно не виходить за межі раціональності цілого. Суб'єктивізм перетворюється у свою протилежність – об'єктивізм (замкнені цикли раціональної культури).

Інша річ, коли ідеальне (у т.ч. мистецтво) стає універсальним принципом універсального світогляду, а останній способом життєдіяльності кожного. Маркузе й відзначає той факт, що у своєму захищеному просторі, будучи привілеєм деякого, табуовані істини залишалися абстрактними, отже, він підкреслює, недоторканими. Критичний пафос ідеалів й істин «високої культури», за словами Маркузе, «рідко тривожили дійсність» [Там само, с. 320]. Отже, виходить, що й охоронці цих істин були виразниками, але не носіями в повній конкретній їхній мірі сутності людини. Утім, як і саме мистецтво, й інші форми суспільної свідомості були все-таки сурогатними спільностями, у той час як справжньої колективної сили насправді не було. Вони мали повноту в конкретно-історичній мірі й тому, будучи обмеженими цією конкретною історичністю, залишалися історичною абстрактністю відчуженої реальності.

Можна також сказати, що «висока культура» взагалі уживається з дійсністю, поки вона лише «висока культура», а дійсність – не мистецтво (реальність). Інакше кажучи, «висока культура»

стає діючою (дійсною) силою, коли дійсність перетворюється в суспільну поезію (=вільне самоздійснення) чи коли в дійсності «висока культура» знаходить виразника та носія її суспільних ідеалів. Вона перестає в такий спосіб бути абстрактною охоронницею абстрактних істин, істина її стає конкретною. Звідси, тим несуміснішою з дійсністю є «висока культура», чим більше в ній викривально-суспільного пафосу, що необхідно відповідає «таємній думі всього суспільства», його «природному прагненню», тим менше в ній абстрактності. Це явище стало зрозумілим у свій час для Белінського, про що свідчать такі його слова: «У наш час мистецтво і література більше, ніж коли-небудь раніше, зробилися вираженням суспільних питань, тому що в наш час ці питання стали загальнішими, доступнішими всім, яснішими, зробилися для всіх інтересом першого ступеня, стали на чолі всіх інших питань» (Белінський) [7, с. 51].

Виходить, що, з одного боку, сучасне індустріальне суспільство, вбудовуючи в себе «високу культуру», тим самим змінює її зміст. Але з другого боку, змінилася, внаслідок трансформації фізичного світу, та суспільна сила, що самозаперечувалася. Як трансформована, вона відкинула класику. Сьогодні критика не доросла до своєї предметності чи сам предмет недорозвинувся до критичності (чи він не розвивається?), тому що, «там, де існує багато предметів, що знаходяться поза судженням публіки, де підйом народних мас знизу ще не одержав свідомого вираження у твердому голосі суспільної думки, не може бути критики і на твори мистецтва, там панують умовні поняття чи хибні думки окремих осіб» [7, с. 6]. У цьому сенсі вартий уваги вислів режисера Карена Шахназарова щодо історичного осмислення Великої Вітчизняної війни: «за останній час багато говорилося: хто на кого напав, – уже невідомо, хто виграв – незрозуміло. Історію перевернули догори дном. А для мене (курсив мій – Ш.Т.) все абсолютно зрозуміле – і постраждав, і виграв наш багатостраждальний народ. У нас була найбільша сила духу і незвичайна мужність. /.../» (Сьогодні, 2 октябрю, 2003, с. 6).

Сучасний характер суспільного поділу праці виключає суб'єктивний принцип, він технічний. Людина як «робоча сила», що випала з виробництва, більше не сподівається на свою ні людську, ні робочу силу, а покладається цілком на свою відчужену міць, опредмечену в засобах праці, на колосально розвинуті сили природи, на

науку. Дотехнологічні образи були звернені до живої людини і природи. Сучасна людина втратила себе. На неї тисне як самостійна сила абстрактна знеособлена нежива мертва праця, що уособлює Розум індустріального суспільства, речовинність усіх людських відносин. Якщо людина свідомо визнає розум порядку, вона позбавляється свого розуму, своєї совісті, своєї провини і т.п. Сучасний порядок уселяє їй «щасливу свідомість» (Маркузе) своєї приреченості, знедоленості. Долю дає їй Розум, йому варто вірно служити, а вірне служіння добре заохочується.

Виникає питання, яким чином (теоретичними, виразними засобами й ін.) можна розмежувати світ у представленнях панування, світ одномірного суспільства від реального світу. Такою теоретичною спробою, за Маркузе, став політичний театр Б. Брехта. Цей театр вбачав своїм завданням “зруйнувати самоототожнення глядача з подіями на сцені” для того, щоб створити дистанцію між ними. Епічність, що її жадав концептуально надати театру Брехт, – це суть оповідання про події, які були, а не відбуваються зараз. Актор – свідок, але не учасник тих подій. Техніка гри: “ефект очуження” (Брехт), відмова від емоційності, не перевтілювання в образ, а його демонстрація, заохочення цитатності вимовляння.

Головний принцип Брехта – світ може бути представлений тільки тоді, коли випадку, якщо він представлений як такий, що мусить змінитися. Виникає парадокс: експерименти модерністів (а також бітників, авангардистів, сюрреалістів і ін.), незважаючи на їх несамовитість, несхожість й ін., усе-таки не стають формою надзвичайного, не резонують. Навпроти, політичний театр Брехта, що показує такі життєві, такі людські історії на сцені (війна, фашизм, убогість, голод і ін.) прагне викликати дистанцію, відмовитися від почуттів, але в цьому «контро» він знаходить «про». Звідси стаття В. Комісаржевського «Брехт проти Брехта» [6], Брехт як режисер політичного театру і як теоретик «епічного жанру». Перші залишаються лише хворобливими проявами хворого духу. Другий – показує нездоровий дух, «ставити найточніший діагноз і вимагає хірургії». Хворобу потрібно лікувати здоровою рукою. Як змусити людей активно мислити? З театральної практики драматурга впливає та відповідь, що треба примусити їх натрапити на щось вкрай неочікуване, “відчужене від того, до чого людина звикла, й того, що вона очікує” [6, с. 251]. Емоційність, як зауважує

Комісаржевський, може призводити до народження думки, а не тільки до її вбивства, як вважав Брехт. Для Маркузе практика політичного театру Б. Брехта стала підставою для того висновку, що головне – це відмовитися думати загальноприйнято, зруйнувати логіку заделегідь заданих реакцій людини, тотальності біхевіоризму – саме це відмовлення «раціональне негативне», у якому «велика консервативна сила літератури поєднується з радикальним активізмом» [10, с. 331].

Правда, по ходу виникає нова проблема – проблема неможливості виразити негативне. Рациональність поширюється й на мову, що призводить до її уречевлення, підризу лінгвістичної структури, та припускає переворот у переживанні. Слово – як «абсолютний об'єкт» виключає чуттєво-предметне відношення людини: за системою знаків вираження тільки пози індивіда. Люди перестали розуміти один одного, а так і власну історичну драму. Утрата духовного змісту (відносини) заміщається функціональністю між речами. Груба видимість форми, аж до натуральності. (Музика=шум природи, поезія=брязкання слів і ін.).

Висновки

Інтеграційні процеси в політичній і культурній сфері залишаються вбудованими в абстрактну культуру. Отут постає проблема розв'язання суспільних протиріч та суб'єкту їх розв'язання. Маркузе вбачає, що індивід мусить прийти до саморозуміння істинності його потреб, що лежать “по той бік” наявної форми організації. Але річ у тім, що творчим суб'єктом історичних альтернатив може бути культурно-історичний індивід. Він, однак, не лише «відчужується» в ідеальне від реального (таке ідеальне ще абстрактне, як і індивід). Ідеальне – то є процес самозміни як тотожності реального та ідеального перетворення (вироблення сучасності через майбутнє). Тоді воно конкретне. Не індивід повертається до себе як вільний через “колективність” (її заперечення). Це перший і необхідний крок до свободи – “знайти” форми ідеального, проте тільки перший. Лише самозаперечення “колективності” (од своєї форми) у русі як саморусі призводить до заперечення абстрактного індивіда. Саме в розвитку доведеного до явища заперечення заперечення стає можливим дійсно вільний індивід. Знайти в сучасній історії творчий суб'єкт – перспектива подальших розвідок автора в цьому напрямку.

Список літератури

1. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. – С. 73 – 144;
2. Босенко В.А. Диалектика как теория развития. – К.: КГУ, 1966. – 248 с.; Босенко В.А. Воспитать воспитателя (над чем работают и о чем спорят философы. – К.: изд-во «Льбидь» при Киев. Ун-те, 1990. – 322 с.;
3. Булатов М.А. Диалектика и культура: (ист.-филос. анализ). – К.: Наук. Думка, 1984. – 216 с.;
4. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия / Под гл. ред. Ф.В. Константинова. – М.: Советская энциклопедия, 1962. – Т. 2. – С. 219-227.;
5. Колізії антропологічного розмислу / В.Г. Табачківський, Г.І. Шалашенко, А.М. Дондюк та ін.; НАН України. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. – К. Видавець ПАРАПАН, 2002 – 155 с.;
6. Комиссаржевский В.Г. День театра. – М.: Искусство, 1971. 368 с.
7. Лифшиц М.А. Собрание сочинений: В 3 т. – М.: Изобраз. Искусство, 1988. Т. 3– 560 с.;
8. Лобастов Г.В. Философско-педагогические этюды. – М., Микрон-принт, 2003. 329 с.;
9. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М., Политиздат, 1969. – 907 с.
10. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; Пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина; Сост., предисл. В.Ю. Кузнецова. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 526, [2] с
11. Жорж Санд. Собрание сочинений в 9-ти т.: Т. 2. Худ. лит. – Ленинград, 1971. – 716 с.
12. Філософська антропологія: екзистенційні проблеми / В.І. Шинкарук, В.Г. Табачківський, Г.І. Шалашенко та ін.; НАН України. Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. – К.: Педагогічна думка, 2000. – 286 с.

Т.Г. Шорина

ЧЕЛОВЕК В ИРРАЦИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ: ОБЪЕКТ ИЛИ СУБЪЕКТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ?

В статье исследуется проблематика работ Герберта Маркузе «Эрос и цивилизация», «Одномерный человек» в аспекте особенности протекания культурной и политической интеграции в условиях изменения современной технико-технологической структуры производства. Автор показывает рационально-иррациональный характер современных общественных процессов, которые, с одной стороны, приходят к своему самоотрицанию, с другой стороны, сознательно удерживаются в границах абстрактной культуры. Открывается простор для продуцирования социальной инженерии. Онтологическое общественное неравенство сводится к субъективно-волюнтаристскому решению в распределении общественных благ. Оставаясь абсолютным, происходит относительное выравнивание в уровне жизни и способе мышления, необходимое для увековечения современного общества.

T. Shorina

MAN IN THE IRRATIONAL SOCIETY: IS HE THE SUBJECT OR OBJECT OF ACTIVITY?

The article studies the problematic of the works of Herbert Marcuse "Eros and Civilization", "One-dimensional man" in aspect of cultural and political integration features through the changing processes in modern technical and technological structure of manufacture. The author shows rationally and irrational character of modern public processes, which, on the one hand, come to the self-denying, on the other hand, are consciously kept in limits of abstract culture. Now opens the scope of social engineering. Ontological public inequality reduces to subjective forcible decisions for common good distribution. Remaining absolute, there take places relative levelling in standards of living and mode of thought essential for perpetuation of the modern society.