

Философия бунта.

Предисловие.

В условиях современной эпохи – эпохи перехода человечества от капитализма к социализму – важную роль в борьбе между силами социализма и прогресса, с одной стороны, и силами капитализма и реакции, с другой, играет борьба за умы людей, критика буржуазной, реформистской и ревизионистской идеологии. Идеологическая борьба, как подчеркивалось на XXIV съезде КПСС, не только не противоречит политике мирного сосуществования государств с различным общественным строем, но является важнейшим фактором укрепления сил социализма.

Рост кризисных явлений в недрах современного капиталистического общества неизбежно приводит к тому, что в ряды борцов против капитализма вступают все новые отряды трудящихся, которые раньше либо держались «в стороне от политики», либо принимали сравнительно слабое участие в наступлении на капитал, возглавляемом рабочим классом. Свидетельством тому могут служить массовые движения протеста второй половины 60-х годов, получившие известность как движение «новых левых». Будучи непролетарским по своему составу, это движение не могло выдвинуть четкой антимонаполистической программы, объединиться с рабочим классом, взять на вооружение марксистско-ленинскую теорию. Вместе с тем оно явственно обнаружило критическое отношение значительной части студенчества и интеллигенции развитых капиталистических стран к существующей там социально-политической системе, к буржуазной культуре, агрессивной политике империализма.

Неудивительно, что правящие круги капиталистических стран пытались использовать самые различные средства, с тем чтобы не допустить создания единого антиимпериалистического, антимонаполистического фронта, внести дезорганизацию в ряды сил протеста, посеять среди них разброд. Немалый интерес в этой связи вызвали теории леворадикального толка, выдвинутые Маркузе, Адорно, Сартром и другими известными и малоизвестными философами и социологами, теории, которые в основных своих чертах сложились задолго до появления «новых левых» на политической арене, но теперь обнаружили ряд точек соприкосновения с умонастроением последних.

Провозглашая необходимость осуществления «социальной революции», леворадикальные теоретики заявляли, однако, об «устарелости» важнейших положений марксизма, о «неспособности» рабочего класса развитых капиталистических стран осуществить социалистическую революцию. Тем самым выдвинутые ими концепции объективно препятствовали развитию мирового революционного процесса. Отсюда особую актуальность приобретает критический анализ этих концепций, показывающий их теоретическую противоречивость и политический вред, наносимый ими делу революции.

Цель настоящей работы – рассмотреть с позиций марксизма основные проблемы, поднимаемые леворадикальными идеологами, показать несоответствие предлагаемых теоретическими «апостолами бунта» решений объективным условиям развития современного общества, мирового революционного процесса.

Глава I «Новые левые» в поисках идеологии

1. «Взрыв протеста»

Минувшее десятилетие войдет в историю антикапиталистической борьбы как период всколыхнувших капиталистические страны массовых движений протеста против господствующих социальных отношений, против системы буржуазных

социально-политических институтов, как период крушения многих иллюзий, которые еще недавно могли показаться прочно укоренившимися в сознании «среднего европейца» и «среднего американца». Тенденция к «распаду общего национального потока», т. е. к обострению классовой борьбы, отчетливо проявилась в ряде стран капитализма, где у буржуазии наряду с ее основным врагом – организованным рабочим классом появился и такой противник, как левое студенчество и интеллигенция. «Империализм, – подчеркивалось на международном Совещании коммунистических и рабочих партий в июне 1969 г., – давно уже не сталкивался с такими бурными формами социального протеста и с общедемократическими выступлениями такого масштаба и накала, как сегодня.

Все чаще вместе с рабочим классом в эту борьбу активно вступают широкие массы крестьянства, интеллигенция, служащие, студенчество, средние слои городского населения» [1].

Движение сил протеста, получивших наименование «новых левых» [Первоначально (в 50-е годы) термин «новые левые» употреблялся в довольно узком смысле и обозначал сравнительно небольшую группу интеллектуалов, заявивших моральный протест против буржуазного общества и потребовавших создания «современной революционной теории». В дальнейшем, по мере расширения масштабов движения, этот термин стали распространять на все слои участников непролетарских движений протеста (за исключением, пожалуй, стоящих несколько особняком движений национальных меньшинств), выступающих под леворадикальными лозунгами.], охватило в истекшем десятилетии большинство развитых капиталистических стран (включая США, Японию, Францию, ФРГ, Италию, скандинавские страны). Кульминацией его стали так называемые «майские события» 1968 г. во Франции [О «майских событиях», в которых отчетливо выявились типичные черты современных леворадикальных движений, см. 2], когда с мощным забастовочным движением рабочего класса слились массовые выступления студенчества и интеллигенции и произошло серьезное столкновение с господствующим в стране режимом, с властью монополий. «Взрыв протеста», оказавшийся полной неожиданностью для многих буржуазных идеологов и политиков, наталкивал их на мысль о внешнем для большинства капиталистических стран импульсе этих движений, если не об их «инспирированности» некоей «международной студенческой организацией». Такой ход рассуждений, ориентирующий на поиск причин движения протеста в периферийных по отношению к социально-политической организации капиталистического общества силах, логически вытекал из типичных для буржуазного теоретического сознания представлений. Во-первых, из «идеологии интеграции», рассматривавшей капитализм как «организованное общество» и исключавшей саму возможность возникновения классовых конфликтов, как якобы чуждых его природе. Во-вторых, из официально-оптимистического представления об отсутствии в «интегрированном обществе» реальных мотивов для массового протеста, коль скоро это общество сумело внедрить потребительские идеалы и стереотипы в массовое сознание.

Однако социальная динамика движений протеста, их реальное содержание и направленность показывают необоснованность столь поверхностной их интерпретации. Несмотря на всю специфику движений 60-х годов в национальных и региональных рамках, связанную с особенностями классовой структуры различных стран и регионов, с уровнем технико-экономического и культурного развития, глубиной революционных традиций, с характером внешнеполитического и внутривнутриполитического курса, проводимого господствующими классами, эти движения обнаруживали ряд общих черт, позволявших рассматривать их как политическое и социально-культурное явление, вызванное кризисом сложившейся в рамках развитого капиталистического общества системы общественных отношений, оформляющих их институты и освящающих их идеи.

Первое, что характеризовало движение «новых левых» во всех странах, – это его отчетливо выраженный непролетарский характер. Основную массу его участников составляла студенческая молодежь и интеллигенция.

Молодежный по преимуществу состав участников движений протеста послужил для многих буржуазных философов, социологов, публицистов и политических деятелей основанием для поиска природы этих движений в возрастных особенностях их участников («извечная» склонность молодежи к «бунту», юношеский романтизм, отсутствие простора для реализации накопившейся энергии, сексуальные проблемы и т. п.), в «конфликте поколений».

Возрастные особенности молодежи, конечно, играют в ее социальном поведении немаловажную роль. Эти особенности не могли не придать движению

леворадикалов определенную окраску, традиционно присущую молодежным (прежде всего студенческим) движениям протеста [3]. Но они определили главным образом форму социального поведения «новых левых». Что касается основных причин движений протеста, определивших их социальную, политическую и культурную сущность, то они заключались не в абстрактных «молодежных», «студенческих» особенностях, а в коренных противоречиях современного буржуазного общества.

Несомненно, каждое поколение входит в жизнь своим путем, предопределенным условиями его существования, ставит и решает новые задачи. Однако характер этих задач, содержание и структура потребностей и тенденций, которые выражает новое поколение, определяются в конечном счете развитием общественной жизни, изменением социальных возможностей, ускорением темпов общественного развития.

«Мы не пытаемся отрицать различий между поколениями, – подчеркивалось на пленуме ЦК ФКП в октябре 1969 г. – Эти различия вызваны изменениями, которые происходят в экономической и социальной базе, и тем, каким образом осознаются быстрота и масштаб этих изменений и какие реакции они вызывают. Поэтому не следует недооценивать эти явления: им следует отвести надлежащее место в нынешней социальной и политической роли молодежи. Однако для того, чтобы правильно оценить их, нужно напомнить, что молодежь, несмотря на свою бесспорную специфичность, не существует независимо от классов и социальных слоев, что она не образует общественный класс и что она не является стихийно революционной».

В условиях общества, разделенного на антагонистические классы и основанного на принципе конкуренции, научно-техническая революция создает известную основу для взаимонепонимания поколений, увеличения существующей между ними дистанции. Возрастание потока информации, удвоение объема знаний каждые десять – пятнадцать лет приводит к тому, что новое поколение воспитывается на новом знании. Прогрессирующее сокращение временного разрыва между научным открытием и внедрением его в массовое производство, формирующее культуру быта, означает, что «вещный мир», на котором воспитываются поколения, меняется теперь очень быстро. Времена, когда собравшиеся под отцовской крышей несколько поколений окружали одни и те же вещи, когда отцы и дети учились по одним и тем же учебникам, разделяли общие потребительские идеалы, канули в прошлое – по крайней мере в развитых странах, – и теперь каждое поколение имеет свой собственный «вещный мир», подчас очень непохожий на тот, в котором жили предшествующие поколения, свои знания, что затрудняет общение и преемственность поколений. Проблема, следовательно, заключается в том, как сделать поколения более «коммуникабельными», как обеспечить «наведение мостов» между их «культурами», «языками». Но решение этого вопроса имеет самую прямую связь с характером господствующих в капиталистическом обществе отношений. Наличие социальных антагонизмов, внутренняя разорванность каждого из поколений, оценка индивида с точки зрения выполняемой им функции в механизме социальной интеграции – все эти факторы затрудняют «наведение мостов» между поколениями в условиях современного капиталистического общества. Результатом этого оказывается попытка молодежи противопоставить свой «язык», свою «культуру» языку и культуре, господствующим в буржуазном обществе, утвердить свою собственную «субкультуру». И дело здесь совсем не в том, что молодежь, особенно ее леворадикальная часть, ополчилась, как полагают некоторые, ни с того ни с сего против «матушки культуры», а в том, что в условиях «общества массового потребления» новое поколение зачастую не в состоянии утвердить себя иначе – именно в качестве нового поколения – как путем разрыва с предшествующей культурой – разрыва, не лишено трагизма, поскольку критика предшествующей культуры легко может перерасти (и перерастает) в отрицание культуры вообще, критика классовой (капиталистической) культуры – в отрицание внутренне противоречивой, классово неоднородной культуры капиталистического общества, т. е. приобретает нигилистический характер. Однако это трагизм самого поколения, не видящего иного пути к утверждению собственного социального бытия, как через отрицание всеобщего социального бытия. Это трагизм современного капиталистического общества.

Но если «конфликт поколений» в обществе носит социально обусловленный характер, то исследование этого «конфликта» может способствовать выявлению комплекса причин леворадикального бунта и социальной природы его участников лишь при условии, что сам он будет объяснен в свете происходящих в буржуазном обществе на современной стадии его развития процессов, сказывающихся на социальном положении интеллигенции и студенчества.

То обстоятельство, что основную массу современных «новых левых» составляет именно студенческая молодежь и интеллигенция, причем в значительной части – выходцы из так называемых городских «средних слоев», дает, как нам представляется, ключ к пониманию и социальной природы, и причин массовых непролетарских движений протеста.

«...Расширение масштабов всемирного революционно-освободительного процесса и вовлечение в него все более широких, в том числе непролетарских, слоев населения...» [4] – одно из характерных проявлений общего кризиса капитализма в нашу эпоху. С точки зрения этого процесса и следует рассматривать современный левый радикализм, развивающийся за пределами международного коммунистического движения. Движение «новых левых» – это не дань моде, не вакханалия «золотой молодежи», это конкретное проявление сложного процесса приобщения непролетарской массы (т. е. прежде всего выходцев из «средних слоев») к всемирному революционно-освободительному движению, возглавляемому рабочим классом.

В современном капиталистическом обществе объективное положение интеллигенции и студенчества в условиях научно-технической революции претерпело изменения, влияющие на их социальную функцию и роль. Это, кстати сказать, не ускользнуло и от взора леворадикальных идеологов, прежде всего Г. Маркузе. Но Маркузе, пытаясь найти связь между требованием университетских реформ и выходом студентов «на улицы, в трущобы, в массы» во внутренних законах самой теории, во «внутренней динамике» научного знания, образования, якобы самого по себе враждебного всяким формам подавления, оставляет в стороне вопрос о социальной функции знания (науки) в развитом капиталистическом обществе, о социальном положении его носителей.

Если еще несколько десятилетий назад выходцы из буржуазных (и мелкобуржуазных) слоев, как правило, наследовали не только «дело», но и социальный статус отцов, то сегодня «классовые гарантии» молодого поколения становятся крайне зыбкими, что находит выражение в его сознании.

Интеллигенция капиталистического общества, ранее в массе своей не вовлеченная в процесс непосредственного производства прибавочной стоимости, могла еще до недавнего времени чувствовать себя достаточно «свободной», либо потому, что обладала привилегией на господство (т. е. входила или имела возможность войти в ряды господствующего класса), либо потому, что обладала привилегией не быть непосредственным объектом господства и манипулирования. Теперь в значительной своей части она утрачивает свое некогда «свободное» и «привилегированное» положение, превращается в наемных тружеников, все больше приближается по своему положению к рабочему классу, что толкает ее на выступления против господствующих в обществе порядков.

Эту тенденцию в изменении социального статуса интеллигенции по мере развития капитализма отмечал еще В. И. Ленин: интеллигенция «занимает своеобразное положение среди других классов, примыкая отчасти к буржуазии по своим связям, воззрениям и проч., отчасти к наемным рабочим, по мере того, как капитализм все более и более отнимает самостоятельное положение у интеллигента, превращает его в зависимого наемника, грозит понизить его жизненный уровень» [5].

Аналогичная картина характеризует и положение студенчества. Студент, вышедший из буржуазной среды, как будущий интеллигент, лишается в своей массе твердых гарантий сохранения привилегированного социального положения, какие были обеспечены ему еще несколько десятилетий назад. «Как и рабочий, – пишет Жорж Коньо, – он является на рынок рабочей силы и должен заключить контракт с капиталистом. Он должен стать крохотным винтиком в механизме капиталистического государства, превратиться в труженика, получающего заработную плату. Если ему и повезет и он найдет работу, то, например, студенту, получившему диплом социолога, будет поручена лишь предпринимательская газета на предприятии, предпринимательское руководство досугом, предпринимательская организация спорта и т. д. Сегодняшний студент является прообразом работника умственного труда, который будет рабом системы прибылей. Интеллигент при таком положении чувствует себя таким же эксплуатируемым, как и рабочий... Молодой интеллигент сталкивается со скупым на работу мальтузианским обществом, которое неспособно включить в свою тесную структуру потенциальную рабочую силу нового поколения, которое не может ни предоставить этому поколению работы, ни поставить перед ним

высокие исторические цели, ни обеспечить ему перспективы какого бы то ни было рода» [6].

Такая ситуация вызывает конфликт между прежним (предопределенным буржуазным и мелкобуржуазным происхождением) социальным статусом значительной части студенчества и связанными с ним ожиданиями (формирующимися по стереотипам, по-прежнему официально подкрепляемыми школой) и ожидающей его реальной перспективой пролетаризации, которая вызывает его резкое недовольство. [В так называемой «Сорбоннской хартии» мы читаем: «Раньше мы представляли собой ничтожную горстку будущих привилегированных лиц, неизбежно интегрируемых обществом. Теперь мы являем слишком большое «меньшинство», не интегрируемое, но сохраняющее статус прежнего «меньшинства». Таково противоречие, с которым столкнулись мы, дети буржуа. Мы больше не уверены в своем будущем положении руководителей. Таков единственный источник нашей революционности... Отныне мы – трудящиеся, как и все остальные. Мы – капитал общества, а не его будущие руководители» [7]]

Выступая как источник социального протеста, она фиксируется в сознании студенчества и интеллигенции, правда в большинстве случаев в неадекватной форме. Двойственность, противоречивость бытия проявляется в расщепленности, разорванности сознания. Так, изменение социального положения вызывает протест против господствующих социальных отношений, против бюрократизации общественной жизни, роста антидемократических тенденций, сужающих «пространство» для проявления личной инициативы и т. д. Но этот протест у леворадикальной, не стоящей на позициях пролетариата интеллигенции выступает как стихийный, позитивно (программно и организационно) не оформленный. Эти характерные для значительной части «новых левых» признаки и определили такие общие современным непролетарским движениям протеста черты, как их антикапиталистический, леворадикальный характер, получающий в ряде случаев экстремистское проявление. «Одним из показателей сдвига влево является движение так называемых новых левых. Оно опирается главным образом на радикальные слои интеллигенции, молодежи, в основном студенческой. Движение это не отличается ни однородностью, ни идейной или организационной целостностью... Участники движения легко поддаются влиянию революционной фразы, им не хватает необходимой выдержки, способности трезво оценивать обстановку, часть их явно заражена антикоммунистическими предрассудками. Однако их общая антиимпериалистическая направленность очевидна. Упустить эту часть массового движения значило бы ослабить накал антиимпериалистической борьбы, затруднить создание единого фронта против монополистического капитала» [8].

Начавшись в большинстве стран с борьбы за достижение узкокорпоративных требований (реформа высшего образования и преобразование структуры университетов, право на активное участие в политической деятельности и т. п.) [В некоторых случаях внешним толчком к возникновению молодежных организаций и их активизации послужили проблемы, связанные с сексуально-возрастными особенностями. Так, Даниэль Кон-Бендит «стал вождем в своей среде с того момента, как выступил против министра по делам молодежи с требованием ликвидации в студенческих домах ограничений, затрудняющих сексуальные контакты» [9]], массовые движения протеста конца 60-х годов сумели довольно быстро перерасти узкогрупповые рамки и выставить социально-культурные и политические требования, многие из которых касались важных звеньев надстройки современного буржуазного общества. Протестующее студенчество и интеллигенция на собственной практике обнаружили невозможность разрешения групповых проблем в жестких рамках сложившейся в буржуазном обществе системы социально-политических институтов. Политическая практика 60-х годов подтвердила справедливость ленинского положения: достичь собственной свободы студенты могут путем борьбы «не за академическую (студенческую) только свободу, а за свободу всего народа, за политическую свободу» [10].

Отмечая антикапиталистический характер движений протеста, необходимо учитывать, что способ и формы критики капитализма «новыми левыми» во многом определялись тем обстоятельством, что подавляющее их большинство было занято в сфере производства, хранения и распространения информации, духовных ценностей, в сфере культуры. Поэтому сам капитализм конкретизировался в их сознании через призму тех явлений культуры, с которыми им приходилось сталкиваться, т. е. через призму процессов, связанных с характером культурной деятельности в условиях развитого капитализма. Своеобразие антикапитализма «новых левых» заключалось не в том, что они, как полагали некоторые леворадикальные идеологи, знаменовали

собой появление «нового субъекта» революционного исторического творчества в лице студенческой молодежи и интеллигенции. В их выступлениях нашли противоречивое отражение выдвигаемые самим общественным развитием потребности в свободном, неотчуждаемом творчестве людей, в гармоничном их саморазвитии. Ориентация на эти потребности означает разрыв с теми ценностями современного капиталистического общества, которые рассматриваются идеологами буржуазии как цементирующая его сила (речь идет прежде всего о потребительском идеале, о так называемом престижном потреблении и т. д.). Идеологи буржуазии пытаются уверить, что, поскольку современное развитое капиталистическое общество способно предоставить трудящимся определенную сумму благ, которые еще не так давно входили в систему престижного потребления «верхних слоев», то тем самым оно выбивает из-под ног эксплуатируемых почву для «бунта» и устраняет основания для массового недовольства, сделав последнее уделом «одиночек-неудачников». Молчаливо предполагается при этом, что процесс дегуманизации личности в условиях капиталистической эксплуатации (не отрицаемый и некоторыми из этих идеологов), превращения ее в некоторое «подобие флюса», отчуждение от власти и от «высокой культуры», если и будут вызывать какое-то недовольство и отдельные выступления, все же не смогут послужить достаточным основанием для революционного взрыва и превратиться в такие потребности, невозможность удовлетворения которых в условиях современного капитализма поднимет против него трудящиеся массы.

Однако массовые антиимпериалистические, антимонополистические выступления последних лет показали, что не только голод, материальная нужда, но и голод духовный, отчужденность от власти, от свободного творчества, сведение всей человеческой деятельности к безудержному накопительству и «потребительской гонке» становятся внутренней движущей силой протеста. Антигуманизм, бюрократизм и потребительский фетишизм – без этих и других характеристик немислимо современное капиталистическое общество, и борьба против них объективно способствует подрыву господствующих в этом обществе механизмов диктатуры буржуазии. Под этим углом зрения следует понимать критику «новыми левыми» политики империалистической агрессии, технократии, всевластия военно-промышленного комплекса, эрзац-коллективизма в рамках социальной интеграции и т. д. Исходя из этого следует расценивать и их разрыв с господствующими стандартами и нормами официальной культуры, ориентацию на создание нового комплекса ценностей, установок, так называемой «контркультуры» [11], и связанные с этим требования формирования «нового человека», наделенного «новой чувственностью», обладающего «новой структурой инстинктов», формирования «новой экзистенциальной среды», которая была бы для человека не чуждым ему объектом, а сферой его неотчуждаемого спонтанного самоосуществления, среды, в условиях которой техника перестала бы выполнять свою репрессивно-дегуманизирующую функцию.

Правда, от «новых левых» не часто можно услышать, что они выступают против капитализма. Мишень своей критики они склонны определять более абстрактно: «общество угнетения», «корпоративное общество», «антигуманное общество», «бюрократизированное общество», «потребительское общество», «технократическое общество».

Выдвигая требования формирования «нового человека», с новыми потребностями, интересами, мотивами поведения, требования гуманистического использования техники, «новые левые» ассоциируют их не столько с социализмом, сколько с абстрактным «свободным» обществом. В этом обнаруживается их политическая слабость, неспособность подняться до понимания капитализма как сложной общественной структуры, зиждущейся на определенном, исторически сложившемся экономическом базисе, до понимания действительных путей преобразования его в социалистическое общество. Отсюда и протест против сковывающих творческую деятельность человека рамок выливается большей частью в отрицание всяких объективированных социальных норм, традиций, связей, без опоры на которые невозможно никакое творчество, в противопоставление в конечном счете индивида обществу. И «новый человек» оказывается в этих условиях лишь схемой, далекой от того, чтобы воплощать реальные тенденции исторического развития.

«Новых левых» нередко упрекают в абстрактно-гуманистической, романтической критике индустриальной цивилизации [Молодежь восстала, «как и романтики XIX столетия, против общества, которое, как она считает, стало чрезмерно регламентированным, непомерно систематизированным и индустриализованным. Как и ее предшественники, она поднялась против рационализма, возлагая на него вину за уничтожение всего стихийного, и призывала вместо этого к

беспрепятственному выражению эмоций» («Time», 19. XII. 1969).]. Им предрекают судьбу битников, выступивших в послевоенной Европе с критикой начавшего уже тогда складываться «общества потребления» [Битники (или «разбитое поколение») представляли собой группу «внутри поколения людей, родившихся в 20-е годы, росших в обстановке экономического кризиса, принимавших участие во второй мировой войне или бывших ее свидетелями и испытавших всю меру разочарования, которое принес послевоенный период» (Т. Л. Морозова. Образ молодого американца в литературе США. М., 1969, стр. 6)]. Определенная часть битников, несомненно, искренне отвергала господствовавшие в капиталистическом обществе ценности, но их протест – против войн, против частной собственности и потребительского фетишизма – имел пассивную форму морального «отказа», перерастая порою в принципиальный отказ от благ промышленной цивилизации и проповедь эскапизма, отшельничества, бродяжничества.]. В этом сравнении есть своя логика, ибо в плане критики современной буржуазной цивилизации битники были прямыми предшественниками не только хиппи, усвоивших их чисто внешние аксессуары, но и «новых левых». Однако есть между ними и определенная разница. Движение битников носило в целом узкокультурнический характер, оно не имело массовой базы и не предлагало иной альтернативы, кроме «ухода из общества» (что сегодня проповедают хиппи). Движения протеста 60-х годов, будучи в основе своей «культурническими», несут вместе с тем очевидную политическую нагрузку. Они имеют более широкую массовую базу и характеризуются отчетливо выраженным активизмом. Это нашло отражение и в такой черте массовых движений протеста 60-х годов как радикализм, принявший отчетливо выраженную «левую» окраску. Леворадикальный настрой массовых участников движения протеста определил и методологию их критики капиталистического общества, и формы их социального действия.

Занимая в социальной структуре современного капиталистического общества положение, не тождественное положению мелкой буржуазии, протестующее студенчество и интеллигенция вместе с тем разделяют многие социально-психологические особенности и политические ориентации мелкой буржуазии, обусловленные ее промежуточным (и потому тоже двойственным) положением в обществе [О политической «анатомии» движения «новых левых» см. 12].

Это дает основание квалифицировать радикализм «новых левых» как левый радикализм мелкобуржуазного типа. Характерными чертами последнего являются склонность легко принимать крайние проявления и перерастать в левый экстремизм, апология стихийности как якобы формы «нерепрессивного» проявления человеческой «самости» и «единственно верного» способа проявления революционной энергии масс [Леворадикальным экстремистам даже анархистская ориентация на стихийность представлялась недостаточной настойчивой и последовательной. «Этот съезд, – говорил один из лидеров леворадикального экстремизма – Даниэль Кон-Бендит, обращаясь к интернациональному съезду анархистов, состоявшемуся в Италии осенью 1968 г., – отрицает стихийность и искренность, которые, по нашему мнению, являются единственным ключом к революции. Продолжая вечную дискуссию между Бакуниным и Марксом, вы не продвинете ни на пядь дело революции. Идеологического согласия нужно добиваться не за столиком, а на площади».[13]], акцент на абсолютное насилие, предопределяющий преимущественную ориентацию на «тотальное отрицание» данного социального мира.

Поскольку капиталистическое общество отождествлялось леворадикалами с одномерной по своей сущности буржуазной системой отношений, институтов и ценностей, то оружие леворадикальной критики направлялось одновременно и против тех, кто стремился выявить позитивные элементы в недрах капиталистического общества, предпосылки преобразования его в общество социалистическое. Этим прежде всего и объясняется тот факт, что значительная часть как американских, так и западноевропейских левых радикалов выступала под влиянием экстремистов против коммунистических организаций капиталистических стран, оказываясь подчас в одном ряду с теми, кто по логике вещей должен был быть их основным врагом, – с антикоммунистами.

«Долой парламент!», «Никаких компромиссов!», «Выборы – предательство!», «Партизанская война в джунглях больших городов!». Эти и им подобные лозунги, брошенные левыми экстремистами в ряды протестующего студенчества и интеллигенции, эта радикальная негативность, это «объявление войны всем, не зная в точности, кому именно», этот «Великий Отказ» и пытались сделать

экстремисты основным и, как показала практика, весьма зыбким началом, объединяющим все леворадикальные группировки.

Радикально-негативные установки неизбежно порождали в политическом поведении ориентировавшихся на них леворадикалов проявления антиинтеллектуализма, культурного (и особенно технического) нигилизма, которые так шокировали «общество» и нередко использовались реакционными силами в их попытках под предлогом борьбы с «антиобщественными» тенденциями задушить всякую оппозицию, так или иначе угрожающую буржуазному режиму.

Быстрое распространение среди рядовых леворадикалов экстремистских лозунгов, звавших к абсолютному насилию и «тотальному отрицанию», коренилось в особенностях массового леворадикального сознания, сформировавшегося на базе ограниченного социально-политического опыта и потому упрощавшего реальный ход развития мирового революционного процесса и схематизировавшего диалектику перехода от капитализма к социализму.

Характер леворадикальных требований и способов их осуществления, на которые ориентировались «новые левые», послужил основанием для квалификации этого движения как утопического. Утопизм леворадикалов заключается прежде всего в предлагавшихся ими способах осуществления выдвигаемых требований, в ориентации на «тотальное отрицание», на абсолютное насилие, в установке на стихийное перерастание эмоционального бунтарского порыва в революционное движение, способное добиться победы; в нигилистическом отношении к коммунистическим партиям и другим организованным прогрессивным силам капиталистических стран и к опыту социалистического строительства, накопленному социалистическими странами; наконец, в иллюзорном представлении о том, будто сама воля к преобразованиям, материализовавшаяся в движениях протеста, может стать решающим фактором отрицания «репрессивного общества».

Во всяком массовом непролетарском движении значительная часть его участников не имеет четко оформленных взглядов на характер исторического процесса, на природу и перспективы движения, которое стихийно увлекло их за собой. В движении «новых левых» к этому добавляется еще и сознательное нигилистическое отношение определенной части студенчества и интеллигенции ко всякой теории и идеологии [Характеризуя американских «новых левых», теоретический журнал Компартии США «Политикл афферс» писал: «То, что можно назвать идеологией «новой левой», не поддается легкой оценке из-за того, что она чрезвычайно изменчива и никогда не является приемлемой для всего движения в целом. Дело усложняется еще и тем, что многие участники движения утверждают, будто они не связаны ни с какой идеологией и начинают с пустого места. Такая позиция сама по себе может быть признана частью политического мирозерцания «новой левой» [14]]. Такой теоретический нигилизм обусловлен особенностями идеологической жизни современного капиталистического общества.

Одной из господствующих форм буржуазной идеологии на Западе является так называемая «идеология интеграции», ориентирующая индивида на конформистское отношение к существующим институтам и ценностям, отрицающая возможность их ниспровержения, проповедующая «здоровый реализм» и предлагающая индивиду собственными усилиями прокладывать себе «путь наверх» в рамках данного мира. Эта идеология, отождествляемая леворадикалами с идеологией вообще, рассматривалась ими как воплощение материальной силы конформизма, которую следовало подвергнуть полному и безоговорочному отрицанию. К тому же в глазах определенной части «новых левых» всякая целостная идеология выступает как «закрытая», как не оставляющая возможности для спонтанного творчества. Если, рассуждали бунтари, революционное действие оформить идеологически, оно должно получить свое лингвистическое, словесное выражение, а это может быть осуществлено только в рамках грамматики, синтаксиса, лексики «сложившегося» языка, давно уже интегрированного существующей социальной системой. Остается одно из двух: ориентироваться на какую-либо «сложившуюся» идеологию, попытаться на базе «сложившегося» языка создать новую идеологию, но тогда это будет проявлением конформизма, либо отказаться от всякой идеологии и тем самым открыть путь к неограниченному спонтанному творчеству, в том числе и языковому [Стремление к языковому творчеству на базе отрицания значений слов «повседневного», «официального» языка, принятого в обществе, – типичная черта современных движений протеста. Впервые в послевоенные годы это явление обнаружилось уже у битников. Современные леворадикалы тоже озабочены проблемами языка, о чем весьма красноречиво рассказывает Маркузе. См. 15].

Однако большинство «новых левых» сознает, что стихийно сложившееся бунтарское умонастроение массы леворадикалов должно получить определенное идеологическое оформление. «Пусть старухи глубокомысленно жалуются на конец идеологии, – писал один из идеологов этого движения – американский социолог Райт Миллс в «Письме к новым левым», – мы спокойно начинаем двигаться вперед» [16]. Но куда именно?

2. Под знаменем анархизма

Обобщая исторический опыт приобщения непролетарских слоев к рабочему движению в конце XIX – начале XX в., В. И. Ленин отмечал, что «привлечение новых и новых «рекрутов», втягивание новых слоев трудящейся массы неизбежно должно сопровождаться шатаниями в области теории и тактики, повторениями старых ошибок, временным возвратом к устарелым взглядам и к устарелым приемам и т. д.» [17]. Опыт движения «новых левых» подтверждает справедливость ленинского вывода и по отношению к современной эпохе.

Признавая «развитое индустриальное общество» абсурдным, достигшим той стадии, когда оно стало достойным единственной участи – «тотального отрицания», «новые левые» обратились к идеям, которые могли дать им теоретическое «обоснование» бунта и вместе с тем содержали бы в себе его нравственное оправдание, которые прямо или косвенно признавали бы за молодежью и интеллигенцией роль «детонатора», «катализатора» движений протеста и возводили бы присущие им особенности в непреходящую предпосылку «подлинно революционного» действия.

Ближе всего к этим требованиям стояла идеология анархизма, тем более что она исторически сложилась на непролетарской классовой основе и ориентировалась главным образом на непролетарские слои.

Анархизм сыграл заметную роль в оформлении леворадикального сознания и политического облика движений протеста 60-х годов. Это отмечают и сами леворадикальные идеологи, в том числе Маркузе, по словам которого студенческая оппозиция во Франции «впервые бросила вызов всему режиму и на короткое время возродила освободительную силу красных и черных флагов».

Анархизм делает акцент на негативно-критическую, т. е. разрушительную, сторону революционного процесса, на отрицание существующего общества, что было созвучно стихийно складывавшемуся бунтарскому настроению левых радикалов, проявляющемуся в призыве к разрушению капиталистического общества, к его полному отрицанию, не сопряженному с удержанием в процессе этого отрицания позитивных элементов.

Анархизм взывает скорее к спонтанному действию, нежели к теории, к чувству, нежели к разуму, что перекликается с теоретическим нигилизмом «новых левых». Революционаристскому нетерпению, стремлению приблизить желанную цель во что бы то ни стало близка анархистская идея (развивавшаяся Бакуниным) о том, что средство должно быть тождественным цели, конкретнее, что форма революционного движения должна предвещать форму послереволюционного общественного устройства. Здесь нашла свое выражение волюнтаристская, индивидуалистическая концепция спонтанности, абсолютной самопроизвольности революционного действия, проповедь ничем не ограниченной свободы личности как основы будущего устройства общества.

Попытка отождествить цель и средства вырастает на базе усиливающегося в социальной жизни капиталистического общества разрыва между ними – разрыва, переходящего в их инверсию (перестановку). Эта инверсия антигуманистична по своей природе, поскольку конечная цель всякой социальной деятельности – человек оказывается средством осуществления иной, враждебной ему цели: человек становится придатком машины, средством «делания денег» и т. п. Подобный разрыв неизбежен на определенных этапах развития общества, и вопрос в том, насколько исторически оправдана степень этого разрыва.

Леворадикалы – плохие историки. Устав от ожидания «подлинно человеческого» будущего, которое, как им кажется, сдерживается только потому, что его возможность еще не осознана, они хотят «обогнать время», хотят, чтобы сам способ отрицания настоящего был воплощением будущего, каким они его видят

[«Для этих молодых людей (студенческих повстанцев Парижа. – Э. Б.) революционное движение не есть только форма будущего общества, в возможность чего верил Бакунин: оно есть будущее общество. Их утопия реализуется здесь и теперь в процессе самой революции. Типичным примером подобного образа мышления является картина, нарисованная студентом Колумбийского университета... «Постоянные митинги и снова митинги, длящиеся до глубокой ночи. Демократия участия. Здесь была подлинная общность духа; все принадлежало каждому; здание было «освобождено». Никто не рассчитывал на то, что девушки... будут одни возиться на кухне, ибо это была «освобожденная» территория и ребята должны были им помогать. Парочки спали вместе у всех на виду, и никого это не заботило, мы были «освобождены»: здесь была единая коммуна, в которой лицемерию взрослых больше не было места... где демократия решала все, где люди были свободны от ценностей и кодексов взрослых...» [18]]. Для молодых леворадикалов, по крайней мере некоторой их части, движение, стихийно-бунтарское по своему характеру, выступает как сама воплощаемая (если не воплощенная) цель, исключая длительный, трудный путь создания нового общества, налаживания новых общественных отношений.

Какими же социальными явлениями вызвано возрождение подобных анархистских идей? Почему идеи анархизма вновь обрели существование – теперь уже не только во Франции или Италии, где он еще в прошлом веке пустил глубокие корни, но и в таких странах, как США или Западная Германия? Это обусловлено социальными процессами, протекающими в недрах современного капиталистического общества.

Анархизм родился как отражение в сознании мелкобуржуазных общественных слоев и «неустроенной» интеллигенции возрастания роли государственного начала в жизни буржуазного общества, усиления средств политического, правового, морального и прочего угнетения трудящихся со стороны буржуазии. Он явился в то же время реакцией на формальный характер буржуазной демократии. При этом он выражал настроения как раз тех социальных слоев, которые, остро ощущая на себе действие государственной машины капиталистического общества, будучи выбиты из привычной социальной колеи, менее всего были подготовлены, однако, для адекватного осознания происходящих в нем процессов. Такими слоями были мелкая буржуазия и деклассированные элементы, к которым примыкали наиболее отсталые слои рабочего класса. «Анархизм, – замечает Ленин, – порождение отчаяния. Психология выбитого из колеи интеллигента или босяка, а не пролетария» [19]. Поскольку эти слои были весьма значительны в странах типа Испании или Франции, то отсюда и традиционное влияние анархизма в этой части Европы.

Переход капитализма от свободной конкуренции к монополии, усиление процесса сращивания монополий с государством привели к усилению контролирующей и регулирующей роли буржуазного государства, к усилению его вмешательства во все сферы жизнедеятельности индивида. Все большее подчинение рядового гражданина буржуазного общества государственной машине, сужение сферы свободной деятельности тех слоев, которые раньше обладали привилегией на самостоятельную «самостоятельность» от государства, рост числа членов общества, «выбываемых» из привычной социальной колеи, сделали идеи анархизма популярными не только у деклассированных элементов, у тех, кому «нечего терять» в прямом смысле слова, но и у тех, кому есть что терять, но кто не желает примириться с этой потерей, прежде всего потерей своего «свободного» статуса, или кто оказывается перед лицом неопределенности своего будущего положения. В последнюю категорию попадает прежде всего студенчество, численность которого все более возрастает, а также значительная часть интеллигенции.

Характерной чертой анархизма неизменно был индивидуализм, четко прослеживавшийся уже у М. Штирнера. «Анархизм – вывороченный наизнанку буржуазный индивидуализм. Индивидуализм, как основа всего мировоззрения анархизма» [20]. Логика развития государственно-монополистического капитализма предопределила постепенный отход в буржуазной социальной и политической науке теорий и идей, ориентированных лишь на индивидуализм, на второй план, ибо индивидуализм был гораздо более созвучен эпохе свободного предпринимательства и индивидуальной инициативы. Но буржуазная социальная наука не в состоянии выдвинуть коллективистских теорий, которые были бы способны нейтрализовать индивидуалистические традиции, предлагали бы реальный способ осуществления личностного потенциала индивида [Как отмечается в исследованиях по современной американской идеологии, уже в 50-х годах можно было заметить рост недовольства «среди индивидуалистически

воспитанных американцев... принудительным характером норм-рамок, обусловленных современными формами «коллективистской организации общества» [21]]. В этих условиях анархизм выступает как своеобразная форма возрождения традиционного буржуазного индивидуализма, как способ обращения индивида к самому себе, с целью утверждения себя как личности в «одиноким толпе».

Однако леворадикальные движения 60-х годов в капиталистических странах не были возрождением анархистских движений того типа, какой имел место во второй половине XIX – начале XX в. Отвечая общему умонастроению «новых левых», их негативистскому настрою, анархизм вместе с тем не мог удовлетворить их полностью; будучи продуктом XIX в., он не отражал многих измерений той социальной реальности, в рамках которой развивались движения 60-х годов. Понадобились теории, в которых анархистские идеи и настроения содержались бы в качестве их составной части или в виде их эмоциональной оболочки.

3. Маркузе, Сартр и другие

Одной из основных задач, которую поставили перед собой «новые левые» в 50-х годах, было создание «современного революционного» учения [Наиболее отчетливо эта точка зрения была выражена в «Письме к новым левым» Райта Миллса.], причем решение этой задачи мыслилось ими путем конфронтации с марксизмом на базе его «обновления» и «снятия». И хотя ряд теоретиков, на которых по тем или иным причинам обратили свои взоры «новые левые», либо заявляли о своих «симпатиях» к марксизму (Сартр), либо даже называли себя «марксистами» (Маркузе), за этим «интересом» к марксизму и даже взаимодействием его отдельных положений скрывалась, по сути дела, чуждая, а нередко и враждебная, ему позиция. Так, замечая, что всякое «превзойдение» марксизма в худшем случае может быть только возвращением к домарксистской мысли, а в лучшем случае – «открытием заново того, что уже содержалось в философии, которую оно думало опровергнуть» [22], Сартр объявил марксизм философией «недостаточной», нуждающейся в «дополнении» за счет экзистенциализма. Маркузе же, заявляя о своем «согласии» с некоторыми положениями Маркса, выступил, однако, в качестве одного из наиболее активных критиков марксизма среди леворадикалов.

Одна из характерных особенностей современной буржуазной философии и социологии заключается в том, что в последние десятилетия она все больше вынуждена считаться с усиливающимся воздействием со стороны марксизма. Такое воздействие связано прежде всего с воплощением принципов марксизма в жизнь, с укреплением положения в современном обществе, в том числе и внутри капиталистического мира, тех социальных сил, для которых марксизм является их духовным оружием. Теперь буржуазная философия и социология в борьбе за умы людей, в защите капитализма не может уже не считаться с марксизмом как духовным воплощением материальной силы государственно оформленного социализма и современного рабочего движения, а также отдельных секторов национально-освободительного движения.

Вот почему проблема «критики» и «преодоления» марксизма стала для буржуазии и политической проблемой, попытаться решить которую можно было, только войдя в конфронтацию с марксизмом, т. е. обратившись к тем проблемам, которые решает сам марксизм, поставив в поле собственного зрения и те социальные силы, интересы которых он выражает. Характерным примером в этом отношении служит экзистенциализм, который, будучи порождением кризиса буржуазного общества, явился и попыткой «решить» в полемике с марксизмом проблему свободы и освобождения человека от властвующих над ним чуждых сил, проблему, которая занимает одно из центральных мест в учении Маркса и Ленина. С этой точки зрения может получить свое объяснение и тот факт, что современная буржуазная социология уделяет все большее внимание проблемам классов и классовых отношений в буржуазном обществе, проблемам, связанным с характером и ролью труда, с изменением отношений между умственным и физическим трудом и т. п.

В 60-х годах не было ни одного крупного взбунтовавшегося университета в Западной Европе и Америке, где бы не звучали призывы обратиться к Марксу. Когда студенты Гарвардского университета вывесили во время апрельского бунта 1969 г. плакат «Философы лишь различным образом объясняли мир, но

дело заключается в том, чтобы изменить его», они лишь повторили то, что делали в других университетах Европы и Америки взбунтовавшиеся студенты и солидарная с ними часть интеллигенции.

«Интерес» представителей леворадикальной массы к марксизму был вызван, конечно, не осознанием революционной роли рабочего класса как материальной силы, практика которой отражена в марксистской теории, не осознанием революционной роли марксизма как духовного оружия рабочего класса.

Поскольку буржуазные социальные учения, откровенно противопоставляющие себя марксизму, предстали перед «новыми левыми» как апология институтов и ценностей, которые сами они подвергли отрицанию, марксизм воспринимался ими как контртеория. При этом «новые левые» обратили внимание лишь на один его аспект – аспект отрицания, ниспровержения, разрушения.

Очевидец волнений в Гарвардском университете рассказывает о своей беседе с одним из «бунтарей»:

«– Что вас привлекает в Марксе? – вмешался я в разговор...

– Честность, последовательность, ненависть, – не задумываясь, ответил парень...

– Ненависть? – переспросил я.

– Да, ненависть к системе. Недаром он требовал разрушить ее до основания. «Power Structure» – вот кто главный враг. Сейчас у нас все признают необходимость реформ. Реформа расовых отношений, отношений производственных, реформа образования, короче, реформа системы. Все это гнусный обман. Систему нельзя реформировать, ее надо сокрушить.

– А что вы собираетесь построить вместо нее? и вообще, научились ли вы уже строить? – сказал Уолд.

– Мы до этого места еще не дошли, – съязвил парень, указывая на «Капитал», который он держал в руках, заложив посерединке тома указательный палец» [23].

Этот диалог примечателен прежде всего тем, что он фиксирует особенности отношения к марксизму со стороны массового представителя «новых левых». Для него марксизм – теория ниспровержения «системы», «нравственное обоснование» бунта. Позитивная созидательная и, следовательно, подлинно революционная сторона марксизма остается вне его поля зрения. Леворадикал не в состоянии подойти к марксизму как к целостному, исторически развивающемуся учению; он «выбирает» из этого учения то, что отвечает его собственному умонастроению, отбрасывая или подвергая «критике» все, что не укладывается в априорно сконструированную им схему.

Отношение леворадикалов к марксизму – это проявление противоречивости социального положения как их самих, так и представляемых ими общественных слоев в современном капиталистическом обществе. Это выражение противоречивого характера приобщения эксплуатируемых капиталом непролетарских слоев к международному революционно-освободительному движению, возглавляемому рабочим классом.

Воспринимая марксизм прежде всего как философию разрушения, леворадикалы 60-х годов обратили свои взоры к тем учениям, которые интерпретировали его в анархистском, левореволюционаристском духе, в частности к концепциям Режи Дебре, Франса Фанона.

Борьба народов «третьего мира» («зоны бурь») за свое национальное и социальное освобождение против агрессивной политики империализма не только вызвала симпатии леворадикальной массы, но и явилась определенным стимулирующим фактором движений протеста.

Большую роль в активизации западной, особенно американской, молодежи и близкой к ней интеллигенции сыграла война во Вьетнаме.

Во-первых, война во Вьетнаме поставила тысячи молодых американцев не только перед выбором собственной судьбы – выбором между осмысленной жизнью и бессмысленной смертью. Она заставила молодого человека всерьез задуматься о долге патриота и гражданина в современном капиталистическом обществе

[«Многие выпускники американских вузов всеми средствами пытаются уклониться от призыва в армию. Студенты не довольствуются разъяснениями правительственной администрации относительно рациональности войны во Вьетнаме для сохранения капитализма и жизнеспособности нашей капиталистической системы... Многие пришли к выводу, что заключение в тюрьму в знак протеста против призыва на военную службу является жертвенным актом, посредством которого выражается отношение к долгу перед страной» [24]].

Во-вторых, она показала жестокость, бесчеловечность капитализма, готового во имя защиты собственного существования пожертвовать десятками тысяч жизней не только «чужих», но и «своих» граждан.

Вместе с тем неудачи американских интервентов и мужественное, эффективное сопротивление вьетнамского народа агрессии обнаружили иллюзорность созданного идеологами интеграции мифа о «непластичности», «неподатливости» социальной реальности, о «монолитности» буржуазного «управляемого мира».

Определенное влияние на умонастроение леворадикалов оказала так называемая «великая пролетарская культурная революция» в Китае. Трудно найти другое социальное явление современности, которое было бы столь неадекватно интерпретировано на Западе, будучи воспринято в духе социальных идеалов, весьма мало согласующихся с теми непосредственными целями, которые преследовали организаторы «культурной революции».

Западные леворадикалы увидели в «культурной революции» то, чего в ней на самом деле не было: разрушение активно действующими группами молодежи, полностью игнорирующими законные органы власти, «бюрократической машины», формирование и широкое внедрение в сознание молодого поколения «новых потребностей», якобы подрывающих дух потребительства и ориентированных на «новый» идеал человека и т. д.

То, что «культурная революция» имела «двойное дно», т. е. что хунвэйбины выступали в качестве слепого орудия манипуляторов, преследующих узкогрупповые, великодержавно-шовинистические цели; что это было не спонтанное движение, а грандиозный спектакль, в котором разум массы сознательно приносился в жертву «великому вождю»; что произошло не уничтожение бюрократизма, а лишь переход от одних его форм к другим; что «новая» структура потребностей и уровень потребления основной массы китайского населения ни в коей мере не обеспечивают всестороннего гармонического развития личности, – все это по тем или иным причинам либо оставалось незамеченным, либо игнорировалось западной леворадикальной интеллигенцией и студенчеством.

Поиски западными леворадикалами революционного «вдохновения» в борьбе народов Азии, Африки, Латинской Америки за национальное освобождение, в весьма непохожих по своей социально-политической сущности явлениях приводили к тому, что взгляды, развиваемые некоторыми идеологами «третьего мира» (Фаномом, Дебре и др.) и проявившиеся в концепциях «тотального отрицания», антипотребительства, отрицания революционной роли пролетариата развитых капиталистических стран, преувеличения роли непролетарской массы в революции, воспринимались ими как обобщение опыта освободительной борьбы народов этих стран. Создавалась иллюзия, будто стоит только взять на вооружение эти концепции, проявить необходимую волю для их воплощения в жизнь – и они дадут такой же эффект, который они, с точки зрения «новых левых», давали «у себя дома».

Однако, вооружая западноевропейских и американских «левых» бунтарскими лозунгами, идеи, сформировавшиеся в границах «зоны бурь», на базе иных общественных отношений, иного сознания, обладали ограниченными возможностями их использования. Поэтому критический разбор леворадикальной идеологии предполагает обращение не к Фанону или Дебре, а прежде всего к Маркузе, на что есть, как мы увидим далее, достаточные основания.

Герберт Маркузе прошел довольно сложный жизненный путь, не пересекавшийся с магистральями революционного движения. Правда, на ранних этапах своего жизненного пути Маркузе тяготел к «левым» группам буржуазных философов, развивавшим, в частности, свою деятельность в русле Франкфуртского института социальных исследований. Жизнь позаботилась и о том, чтобы Маркузе стал если не антифашистом (ему всегда больше импонировала позиция стороннего наблюдателя), то, во всяком случае, критиком фашистского тоталитаризма. Наконец, Маркузе, как и многие из «франкфуртцев», за много

лет до того, как стать идеологом леворадикализма, пытался найти обоснование ряда социальных явлений в сфере психики, выявляя зависимость организации общественной жизни от спонтанного проявления психической энергии.

Все эти обстоятельства привели к тому, что в 60-х годах Маркузе оказался в числе «социальных критиков», потребность в которых в то время стала ощущаться особенно остро [«Спрос на критические теории общества вполне объясним там, где противоречия социального развития принимают форму резких парадоксов, осознаваемых широкой общественностью... Люди, осознающие себя бесправными винтиками в системе бюрократической организации госмонополистического капитализма, остро переживающие угрозу социальных катастроф (включая войны), угрозу фашизма и милитаризма, окружают катастрофическим ореолом такого рода концепции хотя бы потому, что в них нередко находят зафиксированными и как бы поднятыми до уровня общего социального протеста собственные настроения: конкретное недовольство определенной ситуацией, ощущение кризисного характера того общества, в котором они живут» [25]]. Маркузе лучше, чем кому-либо из его коллег, удалось сформулировать как парадоксы самого капиталистического общества на его современной стадии развития, так и парадоксы сознания тех представителей этого общества, существованию которых угрожают происходящие в нем материальные и идеологические процессы. Ему удалось выразить умонастроение леворадикальной элиты, ее метание, ее утопические построения. Словом, Маркузе предложил тот товар, на который имелся спрос [Когда к Маркузе пришла известность, когда его начали изучать и исследовать, на книжный рынок были выброшены и его ранние сочинения, от которых исследователи перебрасывают мост к последним его работам. Однако концепция Маркузе вполне четко вырисовывается уже в небольшой серии работ, открываемых выпущенным в 1955 г. сочинением «Эрос и цивилизация» и завершаемых опубликованным в 1969 г., по горячим следам майских событий во Франции, «Очерком об освобождении». Центральной работой Маркузе, давшей ему имя, является книга «Одномерный человек. Исследование по идеологии развитого индустриального общества», впервые увидевшая свет в 1964 г. Кроме того, Маркузе принадлежит множество статей, интервью, заметок.].

Надо заметить, что сам Маркузе весьма осторожно оценивает свою причастность к современному леворадикальному движению. «Я чувствую себя солидарным с движением «разгневанных студентов», – говорил Маркузе, – но я совсем не являюсь их глашатаем. Это пресса и общественное мнение наградили меня таким титулом и сделали из меня ходкий товар» [26]. В этих словах есть немалая доля истины: культ Маркузе был создан буржуазной рекламой, радио, телевидением, однако не только в целях преднамеренной дезориентации антикапиталистического движения, но и по той простой причине, что книги Маркузе, интервью с ним – словом, все, что выходило из-под его пера или слетало с его уст, сделалось действительно ходким товаром.

Не стоит переоценивать роль Маркузе. Многие леворадикалы вообще не читали его книг [«Некоторые люди, – заявлял Кон-Бендит, – пытаются навязать нам Маркузе как ментора. Это шутка. Никто из нас не читал Маркузе. Некоторые читали Маркса, возможно, Бакунина, а из современных авторов – Альтюссера, Мао, Гевару, Лefевра. Почти все повстанцы... читали Сартра» [27]]. А многие из тех, кто их читал, далеко не во всем разделяют его позицию. Но вместе с тем было бы неосмотрительным и недооценивать роли «леворадикального критика» – не как личности, а как представителя определенного типа сознания. Маркузе далек от движения «новых левых», поскольку он не принимал непосредственно активного участия в их политических выступлениях и поскольку движение леворадикалов с точки зрения их социальной и политической значимости не может быть отождествлено с теорией Маркузе. Но он, бесспорно, оказал сильное влияние на леворадикальную элиту. Именно Маркузе постулировал ряд положений, принимаемых леворадикалами за критику отношений господства – подчинения, которые они хотя и ниспровергают. Именно Маркузе подталкивал «новых левых» на радикальный разрыв с «традиционной политикой» и «традиционной идеологией», к которым он относил политику компартий и марксистско-ленинскую теорию. Именно Маркузе восхвалял многие сомнительные стороны политической практики «новых левых».

Маркузе, конечно, не является ни первым, ни единственным идеологом леворадикалов, и его теория совсем не так оригинальна, как это пытались представить его ярые сторонники и буржуазная реклама. Формирование идеологии «новых левых», особенно в начальной стадии развития движения, тесно связано, как отмечалось выше, с именем известного американского либерально-буржуазного социолога Райта Миллса.

Райт Миллс во многом отличается от Маркузе. При всех своих заблуждениях и буржуазной ограниченности он был прогрессивным мыслителем, который нашел в себе мужество бросить вызов антикоммунизму. Он был одним из первых американских интеллигентов, воздавших должное кубинской революции (в начале 60-х годов, после посещения Кубы, он опубликовал интересную книгу «Слушайте, янки!», вызвавшую большой политический резонанс). И вместе с тем ряд тезисов, которые были взяты на вооружение «новыми левыми» и в дальнейшем развиты леворадикальными идеологами 60-х годов, в том числе и Маркузе, были впервые выдвинуты им. Именно Миллс направил осенью 1960 г. письмо в журнал «Нью лефт ревью», в котором предпринял попытку сформулировать ряд программных положений «новых левых». И хотя Маркузе в своих «критических» работах и выступлениях почти не ссылается на Райта Миллса, можно без преувеличения сказать, что как идеолог движения протеста 60-х годов он ведет свою родословную от автора «Властвующей элиты».

Среди тех философов и социологов, к которым прислушивались леворадикалы, особенно европейские, и взгляды которых оказали определенное воздействие на формирование мировоззрения участников движения протеста, следует назвать и имя французского философа Жана-Поля Сартра. Во время и после майских событий во Франции он принимал живое участие в дискуссиях, развернувшихся среди студентов, вдохновлял, поддерживал леворадикалов. Но главное не в этом.

Сознание «новых левых» складывалось под сильным влиянием экзистенциализма, прежде всего в той его форме, которая была придана ему Сартром и Камю. Можно даже сказать, что и в идеологии леворадикалов, и в их практической деятельности экзистенциализм сегодня обретает «второе дыхание», хотя при этом он выступает в той вульгаризованной форме, против которой всегда восставали его «отцы» [«Следует иметь в виду, что движение новых левых, как и всякое общественное движение вообще, само производит определенную селекцию явлений, которые оно склонно связывать с полюбившимися представлениями. В самой практике движения происходит известное уточнение используемых им понятий и представлений. Так обстоит дело и в отношении экзистенциализма, взятого соотносительно с умонастроениями нового левого движения. Экзистенциализм в составе этих умонастроений – это как раз тот вариант экзистенциальной философии, от которого самым решительным образом отмежевывались ее основоположники – Карл Ясперс и Мартин Хайдеггер... Не менее решительно отмежевывается от него и Габриель Марсель...» [28]]. Наряду с Сартром в числе видных идеологов современного левого радикализма мы видим лиц, прошедших экзистенциалистскую выучку и весьма прочно закрепивших в своем сознании ряд конструкций экзистенциализма. Это прежде всего сам Маркузе, в прошлом ученик и последователь Хайдеггера. Это ученик Сартра Режи Дебре и Франс Фанон, бесспорно испытавший влияние философии экзистенциализма.

Для леворадикалов предпосылкой их негативно-критического отношения к социальной действительности «развитого индустриального общества» является признание абсурдности этой действительности, ее враждебности человеку, ее бессмысленности, иррациональности. Это умонастроение леворадикалов «угадывает» себя в экзистенциалистской концепции абсурдности существования и бунта – прежде всего в том ее варианте, который был разработан в свое время Альбером Камю в его «Взбунтовавшемся человеке». Поддерживая ницшеанский тезис «Бог умер!», т. е. отрицая авторитет как таковой, как символ социальной репрессии, экзистенциализм Сартра – Камю оказывается глубоко созвучным леворадикальному антиавторитаризму. Поскольку в самой социальной реальности леворадикалы либо вообще не могут найти материальных предпосылок освобождения, либо считают, что структура этой реальности не позволяет им реализоваться, они берут за отправную точку своих рассуждений абстрактно утопические идеалы. Причем сами эти идеалы, равно как и потребность их реализации посредством бунта, выводятся из антропологически редуцированной социальной действительности, т. е. из абстрактного человека, из его экзистенции как недетерминированной свободы выбора.

Ряд леворадикальных идеологов выдвинулся из среды самих бунтующих студентов в период резкой активизации движения в Западной Европе. Среди них следует назвать в первую очередь таких, как Соважо, Жейсмар, Дютейль и особенно Руди Дучке и Даниэль Кон-Бендит. В 1968 г. в Париже вышла книга Ж. Соважо, А. Жейсмара, Д. Кон-Бендита «Студенческий бунт. Говорят вдохновители», в которой отстаивались идеи необходимости немедленного насильственного ниспровержения власти. Эти идеи получили дальнейшее развитие в нашумевшей

книге Даниэля и Габриэля Кон-Бендитов «Левизна. Сильнодействующее средство против старческой болезни коммунизма», написанной с откровенно антикоммунистических позиций и весьма четко выявившей наиболее слабые стороны современного леворадикального мировоззрения.

Среди идеологов, чьи взгляды выражали умонастроение радикально настроенных бунтующих непролетарских масс в странах «третьего мира», особое место занимает Франс Фанон. Выходец с Мартиники, врач, дипломат, журналист, Фанон был тесно связан с алжирским фронтом национального освобождения. Выступая с позиций «теории» о «нациях-буржуа» и «нациях-пролетариях», Фанон утверждал, что пролетариат развитых капиталистических стран «обуржуазился» и перестал быть движущей силой мировой революции, авангардом «проклятьем заклеенного мира голодных и рабов», – ему на смену должны прийти народы «третьего мира», которые, поведя за собой западный пролетариат, смогут сокрушить цитадель империализма.

Анализируя идеологию современного левого радикализма, нельзя не упомянуть о довольно большой группе буржуазных философов и социологов, которые в отличие, например, от Маркузе или Сартра не принимали участия в политической борьбе или даже в теоретических дискуссиях во время активизации движения протеста, но теории которых, послужив во многом отправной точкой для самого Маркузе, Дучке или Кон-Бендита, сыграли существенную роль если не в непосредственном формировании взглядов леворадикалов, то в теоретическом обосновании леворадикального образа мышления и действия. К ним относятся Теодор Адорно, Макс Хоркхаймер, Эрих Фромм, Эрнст Блох, Юрген Хабермас и др.

Легко заметить, что, несмотря на все претензии теоретиков «новых левых» на оригинальность в области идеологии, они ведут свою родословную от традиционных мелкобуржуазных «левых» доктрин и вместе с тем многое черпают из современной буржуазной философии и социологии.

Идеология «новых левых» – весьма сложный и внутренне противоречивый комплекс. Это скорее даже совокупность идеологий, возникших на базе непролетарских (особенно мелкобуржуазных) социально-политических традиций и объединенных рядом общих черт.

Правда, комплекс идей, вошедший в социально-политическую литературу под именем «современной леворадикальной идеологии», не имел общезначимого для всех групп протеста характера, ибо каждая из них претендовала на выдвигание собственного идейного комплекса. Более того, за последние годы произошел ряд изменений, типичных для движения, претерпевающего эволюцию. Волна протеста, поднявшая на своем гребне ряд идей и представлений, а заодно и их создателей, многие из которых всю жизнь прозябали в неизвестности, сегодня схлынула. «Новые левые» уже не ассоциируют себя столь жестко с былыми кумирами, как всего два-три года назад.

Неудивительно, что теперь встает закономерный вопрос: а не стала ли эта леворадикальная идеология достоянием истории; да и вообще – можно ли говорить о такой идеологии? Можно ли ставить в один ряд, например, Маркузе, Миллса, Адорно, Сартра?

Если брать теории каждого из этих идеологов, то бесспорно придется признать, что это разнопорядковые идейно-культурные явления, ибо перед нами представители различных философских направлений, различных мировоззрений и политических убеждений. С другой стороны, движения протеста выявили существование ряда более или менее однотипных философско-социологических и политических идей, установок, которые присутствуют (в том или ином сочетании) у леворадикальных идеологов. Таковыми являются: «критическое» отношение к «современному» (или «развитому индустриальному») обществу; отрицание рабочего класса в качестве основной движущей силы современного революционного процесса; отрицание революционной роли партий рабочего класса в развитых капиталистических странах и марксистско-ленинской теории революции; ориентация на стихийное, спонтанное действие, опирающееся на освободительные силы подсознания; отказ от использования демократических институтов современного буржуазного общества, от «парламентской игры»; ориентация на абсолютное насилие; нигилистическое отношение к культуре современного буржуазного общества; возведение утопизма в основной принцип революционного действия; игнорирование классового подхода к анализу рассматриваемых социальных явлений, проектируемых моделей «нового общества» и «нового человека».

Хотя «новые левые» 70-х годов перестали узнавать свое лицо в зеркале леворадикальной идеологии 60-х годов, последняя, будучи поднята на щит движениями протеста, обрела тем самым относительную самостоятельность и по сей день выступает как леворадикальный вариант решения таких проблем, которые выдвигаются борьбой против капиталистического «истеблишмента», т. е. против сложившейся в рамках буржуазного общества системы социально-политических институтов.

Выступая как одна из форм приобщения непролетарской массы к мировому революционному движению (процесса, идущего сложными, извилистыми путями, принимающего нередко антипролетарскую и антимарксистскую окраску, выдвигающего претензии на «третий путь» в политике и идеологии), «новое левое» движение есть вместе с тем проявление хорошо известной «болезни левизны», но теперь уже за пределами коммунистического движения и в значительно более широких масштабах, нежели раньше. Как показали 60-е годы, идеология «новых левых» в определенной мере питает и левацкие настроения внутри некоторых компартий, примером чего может служить группа «Манифесте», члены которой были исключены из Итальянской коммунистической партии.

Все это диктует необходимость критического анализа леворадикальной идеологии, занимающей определенное место в борьбе идей, которая происходит в современном мире.

Глава II КРИТИКА «СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА» И «НЕГАТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА»

1. Призрак «тотальной одномерности»

Популярность Маркузе, Сартра и ряда других философов и социологов среди «новых левых» или, по крайней мере, среди их интеллектуальной элиты связана с тем немаловажным обстоятельством, что они предстали в роли «радикальных критиков» развитого капиталистического общества (или, как они его называют, «современного», «постиндустриального», «позднебуржуазного» общества). Теоретический уровень анализа этого общества леворадикальными идеологами оказывается для рядовых участников движения не столь уж существенным. Гораздо важнее для них то, что в леворадикальных теориях они находят концептуально оформленное отражение собственных умонастроений и представлений о «репрессивном характере» «позднебуржуазного» общества, равно как и установку на «радикальное» его отрицание.

В этой связи представляется целесообразным начать критическое рассмотрение современной леворадикальной идеологии с анализа «негативной диалектики». Именно «негативная диалектика» («философия отрицания») служит здесь теоретическим обоснованием ориентации на абсолютное насилие, на бунт, на политический и культурный нигилизм.

Принципы «негативной диалектики» сложились на основе пессимистической оценки наблюдаемой социальной реальности – оценки, в свою очередь связанной с теми идеями, в русле которых формировалась на протяжении последних десятилетий так называемая «социальная критическая теория». Развитие этой теории в буржуазной социологии (осуществлявшееся в 20–30-е годы в Германии, позднее – в США, а в послевоенные годы – в рамках Франкфуртского института социальных исследований) шло по линии критики позитивизма и интерпретации Гегеля и Маркса в духе философии жизни, а затем немецкого экзистенциализма [На почве вульгарной интерпретации взглядов Маркса «встречаются» «негативная диалектика» и та система лозунгов, установок, которая родилась в некоторых районах «третьего мира» и может быть названа «философией отрицания». При этом делались попытки «подкрепить» вульгаризацию взглядов Маркса, знакомство с которым было весьма поверхностным, собственным, очень узким «революционным» опытом, и выдать это за «развитие марксизма».]. Эта тенденция более или менее явственно прослеживается на всех этапах деятельности Маркузе, Адорно, в известной мере – Сартра, хотя на различных этапах она находила неодинаковое проявление.

В основе пессимистической оценки леворадикальными идеологами социальной реальности и главным образом развитого «индустриального общества» лежит определение ими последнего как тоталитарного в самой его основе.

«Социальные критики», сформировавшиеся в недрах Франкфуртского института, могли воочию наблюдать становление фашистского тоталитаризма, основанного на открытом применении грубой силы, на терроре. Но оказалось, что это не единственный вид тоталитарного общества. Соединенные Штаты предстали перед их взором как новая разновидность тоталитаризма, основанного уже не на грубом насилии с помощью штыков, а на «технологической рациональности». Эта эмпирически наблюдаемая социальная действительность и послужила основой для вывода о тоталитарности как характеристике не какого-то конкретного общества, а эпохи в целом. «Современная эпоха, – заявляет Маркузе, – проявляет склонность быть тоталитарной даже там, где она не произвела на свет тоталитарного государства» [29].

Основной признак тоталитаризма леворадикальные идеологи видят в поглощении всеобщностью (прежде всего в лице государства и освященной им культуры) индивидуальности. Индивид насильственно (но почти незаметно для себя) подчиняется этой всеобщности. Однако они усматривают в этом результат не столько господства капиталистической системы отношений, сколько развития техники, технологии, «технологической цивилизации», якобы неизбежно влекущих за собой подавление свободы. «Повсюду в мире индустриальной цивилизации, – пишет Маркузе, – подчинение человека человеком возрастает по объему и воздействию. И эта тенденция предстает отнюдь не как случайный, преходящий шаг по пути к прогрессу. Концентрационные лагеря, массовое уничтожение людей, мировые войны и атомная бомба не являются «рецидивом варварства», а представляют собой безудержное воздействие достижений современной науки, технологии и форм господства. И это наиболее эффективное подчинение и уничтожение человека человеком происходит на высоком уровне развития цивилизации, когда материальные и интеллектуальные достижения человечества, казалось бы, позволяют создать подлинно свободный мир» [30]. Как нетрудно заметить, критический социологический анализ конкретного общества подменяется здесь описанием некоего абстрактного «ада», имеющим своей целью вызвать к нему чувство отвращения и желание просто-напросто отбросить его с пути человечества, чтобы оно могло свободно двигаться вперед.

Собственно, к этому и ведут дело леворадикальные идеологи. В описываемом ими «тоталитарном» обществе нет «щелей», звенья социальных механизмов настолько плотно «пригнаны» друг к другу, что не остается ни малейшего пространства, в котором могли бы зародиться и функционировать какие-либо «контрмеханизмы», «контрсилы». Более того, не остается даже «пространства» для поддержания «критической дистанции», для взгляда на себя со стороны. Это общество лишено исторической объемности, оно плоско, линейно, или, говоря словами Маркузе, «одномерно».

Категория «одномерности» носит у Маркузе универсальный характер, поскольку она позволяет, по его мнению, четко зафиксировать сущность «тоталитарного» общества как в целом, так и в его частных проявлениях. «Одномерность» – это однородность, исключающая какую-либо альтернативу (социальную, политическую, теоретическую, художественную и т. п.), это унифицированность, однонаправленность. «Одномерность» означает отсутствие противоборства, критики, выводящей за пределы системы существующих общественных отношений, а следовательно, примирение с существующим положением вещей.

В социально-политическом плане «одномерность», как она мыслится Маркузе, – это отсутствие внутри развитого капиталистического общества социальных сил, способных сознательно и последовательно противостоять господствующим общественным отношениям, чтобы в конечном счете подвергнуть их революционному отрицанию. «Технический прогресс, распространившийся на всю систему господства и согласования, создает формы жизни (и власти), которые, – пишет он, – по-видимому, примиряют силы, оппозиционные по отношению к системе, и разрушают или опровергают всякий протест именем исторических перспектив освобождения от тяжелого труда и господства... Эта способность воспрепятствовать социальным изменениям есть, быть может, наиболее знаменательное достижение развитого индустриального общества: всеобщее принятие Национальной Цели, двухпартийная политика, закат плюрализма, сговор между Бизнесом и Трудом в рамках сильного государства свидетельствуют о слиянии противоположностей, которое является результатом, равно как и предпосылкой, этого достижения» [31]. Маркузе, таким образом, хочет уверить, что в рамках господствующей в современном капиталистическом обществе системы отношений уже больше нет места для антагонистических сил,

ибо и пролетариат и буржуазия, с его точки зрения, движутся в одном направлении, преследуют единые цели и разделяют, по сути дела, общие политические идеалы. Пролетариат, полагает Маркузе, теперь «интегрирован» в систему государственно-монополистического капитализма. И эта «интегрированность» носит, по его мнению, «тотальный» характер, поскольку распространяется на все стороны жизнедеятельности. Трудящийся чувствует себя сопричастным «национальной цели» не только на производстве или в сфере политики, но и в быту, дома. Рабочий и предприниматель смотрят одни и те же телевизионные программы и фильмы, знакомятся с прессой, предлагающей всем слоям населения одни и те же новости, пользуются одними и теми же услугами, и при этом оба испытывают удовлетворение.

Характеризуя антагонизм классов в буржуазном обществе, К. Маркс писал: «Имущий класс и класс пролетариата представляют одно и то же человеческое самоотчуждение. Но первый класс чувствует себя в этом самоотчуждении удовлетворенным и утвержденным, воспринимает отчуждение как свидетельство своего собственного могущества и обладает в нем видимостью человеческого существования. Второй же класс чувствует себя в этом отчуждении уничтоженным, видит в нем свое бессилие и действительность нечеловеческого существования. Класс этот, употребляя выражение Гегеля, есть в рамках отверженности возмущение против этой отверженности, возмущение, которое в этом классе необходимо вызывается противоречием между его человеческой природой и его жизненным положением, являющимся откровенным, решительным и всеобъемлющим отрицанием этой самой природы. Таким образом, в пределах всего антагонизма частный собственник представляет собой консервативную сторону, пролетарий – разрушительную. От первого исходит действие, направленное на сохранение антагонизма, от второго – действие, направленное на его уничтожение» [32].

Маркузе не стал бы возражать против того, что и буржуазия, и пролетариат «представляют одно и то же человеческое самоотчуждение». Существующий мир в своей отчуждающей «рациональности», по его мнению, глубоко иррационален. И эта иррациональность поглощает без какой бы то ни было дифференциации всех членов общества, принадлежащих к различным классам. Но внутренне присущие «одномерному» обществу противоречия загнаны вглубь. Они не могут проявиться по той причине, что этому препятствует технически «рациональная» организация существующего общества, способствующая подавлению противоречий. К такому состоянию, согласно Маркузе, приводит само логическое развитие «идеи разума», характерное для западноевропейской цивилизации: «Закрытый операциональный мир развитой индустриальной цивилизации с ее ужасающей гармонией свободы и угнетения, производительности и разрушения, прогресса и регресса предначертан в идее Разума как специфический исторический проект» [33]. В результате общество и достигло в своей «рациональности» таких пределов, которые делают его иррациональным. Причем оно внедрило идею этой «иррациональной рациональности» в сознание индивидов, лишив его критического измерения. Разрушаемый и убиваемый индивид, соединенный с другими индивидами чисто механически и потому совершенно одинокий, чувствует, однако, себя «счастливым» в этом «рациональном аду».

Вот здесь и обнаруживается принципиальное расхождение между Марксом и Маркузе. У последнего рабочий класс, оставаясь самоотчужденным, перестает чувствовать себя «в этом отчуждении уничтоженным», он перестает быть воплощенным «возмущением», перестает представлять разрушительную сторону антагонизма. Он доволен своим отчуждением, поскольку оно «обставлено» достаточно комфортабельно.

Этого слияния противоположностей удалось добиться, по мнению Маркузе, посредством «рационального» манипулирования индивидами, опирающегося на широкую сеть средств массового контроля, массовой коммуникации, с помощью которых в сознание масс внедряются унифицированные, «стабилизирующие» потребности.

Критика Маркузе «одномерного» общества снискала ему немало сторонников среди леворадикальной массы, возведших его даже в ранг антибуржуазного «революционера». Она фиксировала некоторые стороны материальной и духовной жизни современного развитого капиталистического общества, кризисные явления, затронувшие сознание различных социальных слоев.

В условиях кризиса, охватившего капиталистическую социальную систему, господствующий класс развитых капиталистических стран пытается унифицировать общество, сплотить его на базе ценностей, обеспечивающих, с

точки зрения государственно-монополистической буржуазии, «незыблемость» существующего порядка вещей, обезличить всех членов общества, превратив каждого из них в винтик гигантской социальной машины.

Это находит свое выражение в фактах «распространения потребительского индивидуализма и потребительской конкуренции в сознании значительной части населения, что проявляется в постоянной борьбе за обладание вещами как символами социального престижа личности» [34]. Изменение механизма взаимодействия между рынком и производством, в результате которого избыточный товар теперь не уничтожается, а навязывается потребителю, приводит к явлению, которое можно назвать «скрытым перепотреблением». Потребление становится не условием, а смыслом жизни [В ряде произведений современной прогрессивной художественной литературы раскрываются основные черты этой модели потребительской психологии: см., например, роман Коронеля и Веркора «Квота, или «Сторонники изобилия». М., 1970.].

Капиталистическая «рационализация» неминуемо распространяется и на человеческую жизнь во всех ее проявлениях, становится характерным не качественный, а количественный подход ко всем объектам, выступающим в качестве манипулируемых, и прежде всего к самому человеку. Человеческая личность в этих условиях теряет свою самооценку.

Получает распространение коммерческая культура, работающая на стереотипах, которые рассчитаны на все слои населения и ориентируют на примирение с действительностью, на «вживание» в нее. Налицо также «унифицированный» язык, т. е. широкий набор штампов, форма которых позволяет завуалировать содержание облакаемых в нее политических и моральных ценностей. Средствами политической демагогии пользуются уже не только буржуазные либералы, но и откровенно реакционные силы – от «бешеных» в Соединенных Штатах Америки до «черных полковников» в Греции.

Однако при внимательном рассмотрении маркузианская «критика» «общества потребления» обнаруживает свой одномерный характер. «Социальный критик» не только переоценивает степень унифицированности американского общества, послужившего ему моделью «современного общества» как такового, но и совершенно неоправданно переносит тенденции, подмеченные им в Соединенных Штатах, на современное капиталистическое общество в целом, абстрагируясь от конкретных условий и тенденций социального развития в различных секторах капиталистического мира. Такой результат во многом предопределяется уже исходными принципами построения «критической теории». Маркузе пытается построить критику современного капиталистического общества на базе теорий и идеологических конструкций, выдвинутых с целью оправдания капитализма.

Так, отрицая революционную роль рабочего класса в развитых капиталистических странах, он многое заимствует у Р. Арона, а отождествляя капитализм и социализм как разновидности «индустриального общества», он основывается на теории «единого индустриального общества» и теории «конвергенции», развиваемых У. Ростоу и другими апологетически настроенными по отношению к капитализму социологами. В результате, сохраняя внешнюю антикапиталистическую направленность, взгляды Маркузе обнаруживают отсутствие подлинно революционно-критической сущности и выливаются в утопические построения, легко «перевариваемые» и усваиваемые системой государственно-монополистического капитализма.

Выводы «социального критика» об «одномерности» «развитого индустриального общества», об утрате пролетариатом передовых капиталистических стран революционной роли проистекают из отождествления интеграционных процессов с процессом, квалифицируемым Маркузе как переход общества от «двумерности» к «одномерности»; из фетишизации техники и рассмотрения последней как причины формирования (через механизм потребностей) «счастливого» непротиворечивого сознания; из абсолютизации относительной самостоятельности сознания; из рассмотрения структуры общественных потребностей не с точки зрения их исторического развития, а с точки зрения априорных «идеальных типов».

При таком подходе «социального критика» к обществу последнее выступает для него как чисто культурный феномен (или как тощая этическая абстракция), а не как многомерный развивающийся организм, в котором всякое социальное явление должно рассматриваться как момент исторического процесса и оцениваться с учетом будущей перспективы.

Как показывает история, каждая новая ступень в развитии общества создает и

новые предпосылки для материальной и духовной интеграции последнего, без которой оказалось бы невозможным дальнейшее развитие производства и обмена деятельностью. Капитализм «проделывает» в этом направлении, как отмечал Маркс, колоссальную «работу». Создавая общенациональный и мировой рынок продуктов материального производства, он уже на сравнительно ранних стадиях своего развития объединяет некогда разрозненные региональные образования и подчиняет их единой центральной власти, вводит общее законодательство и общенациональные стандарты. Но пока капитализм развивается не только «вглубь», но и «вширь», пока монополии еще не приходят на смену свободной конкуренции, а средства коммуникации, как рычаг непосредственного воздействия на сознание, еще не носят «массового» характера, до тех пор регулирование общенациональной жизни осуществляется в основном с помощью экономических рычагов. Переход от свободной конкуренции к монополии, образование мировой социалистической системы и распад колониальной системы империализма заставляют господствующую буржуазию прибегнуть к поискам резервов для укрепления своих позиций. В погоне за прибылью она создает хозяйственно-управленческую систему, построенную на принципе максимально возможного при капитализме использования «централизации», внедрения государственно-монополистического характера капитализма и противоборства двух систем экономические рычаги становятся недостаточными для управления общественным организмом. Возникает потребность в управлении массами путем непосредственного воздействия на их сознание, в создании общенационального рынка стандартных товаров духовного производства как интегрирующей, призванной объединить всех членов общества на базе капиталистического производства социальной силы. Научно-техническая революция облегчает решение этой проблемы, хотя, конечно, не является непосредственной причиной ее возникновения.

Исходя из посылок, что «интеграционные» процессы, протекающие в его недрах, современный капитализм пытается использовать для формирования «одномерного», т. е. послушного, некритически мыслящего индивида, настроенного апологетически по отношению к социальной действительности, Маркузе, однако, склонен видеть причину всех социальных зол, воплощаемых в «одномерности», в рациональной организации производства, в создании целостной, отлаженной системы производственных, управленческих и культурных институтов, опирающихся в своей деятельности на современную технику.

Психологически подавленный мощью капитала, лишая социальные слои, интересы которых представляет Маркузе, стабильного социального статуса, «критический философ» не хочет видеть ни двойственного, внутренне противоречивого характера самой капиталистической интеграции, ни качественного различия функций техники, ни различия конечных целей интеграционных процессов в условиях различных общественных систем.

Действительно процессы экономической интеграции, протекающие в недрах самого капиталистического общества, носят двойственный характер. Создавая предпосылки для дальнейшего усиления эксплуатации трудящихся, для интенсификации труда и духовной обработки масс, они вместе с тем объективно способствуют созданию материальных предпосылок социализма, который, в свою очередь, завершает историческую «работу», начатую капитализмом.

Но и в рамках самих капиталистических общественных отношений экономическая интеграция не ведет автоматически к интеграции социальной и политической, к слиянию пролетариата с буржуазией, к «дереволуционизации» политических партий рабочего класса, т. е. к «одномерности», ибо если отношения собственности влияют на направление и цели интеграции, то сама интеграция не изменяет сущности господствующих отношений собственности и управления, не кладет конец эксплуатации труда капиталом, а стало быть, не ликвидирует тех объективных факторов, которые определяют положение пролетариата в капиталистическом обществе как революционного класса.

В отношении Маркузе к технике явственно прослеживаются элементы сознания современной техно-бюрократической элиты, фетишизирующей роль техники в жизни общества, определяющей ее функции вне социальных связей, в которые вплетена система машин. Маркузе бросает Марксу обвинения в «недооценке» поработавшей роли техники: «Маркс недооценивал степень покорения природы и человека, степень контроля технологии над свободой, самоопределением индивида: ассимиляции свободы и необходимости, удовлетворения и подавления ожиданий политики, бизнеса и индивида» [35]. Подобного рода «обвинения» основаны на непонимании отношения Маркса к технике. Для Маркса проблема

техники не стоит как абстрактная проблема добра и зла. Маркс рассматривает технику в системе конкретных общественных отношений. Последние изменяются с развитием техники, но в общем контексте социальной действительности воля класса, его действия, определяемые в конечном счете характером производственных отношений, всегда детерминируют социальную роль техники в обществе. Поставленная между человеком и природой, между человеком и человеком, техника «оживает», приобретает таким образом способность выполнять противоречивые функции. Но двойственность, противоречивость функций техники – это противоречивость самой социальной действительности, самого общества.

Очевидно, что не только наука и техника, но и вся человеческая культура в целом, каждый ее элемент в потенции функционально противоречивы, что связано с противоречивым характером самого существования человека как творца культуры. Сложность современной техники создает видимость ее полной функциональной самостоятельности по отношению к обществу и тем более к отдельному индивиду. Но каков бы ни был уровень сложности техники, вопрос о том, какой именно окажется ее реальная функция, какая из ее потенциальных функций будет использована, зависит от самого человека, вернее, от характера отношений между людьми в процессе производства, распределения и потребления.

Порождаемая отчаянием, позиция Маркузе, Адорно, Хоркхаймера, Фромма и некоторых других «социальных критиков», особенно тех из них, деятельность которых протекала в рамках Франкфуртского института социальных исследований, связана и с их личной судьбой. Это, конечно, не главная причина, дающая возможность понять генезис и суть леворадикальных теорий, но это тот самый «личный момент», та самая «личная судьба», которая в какой-то степени позволяет раскрыть особенности этих теорий, выявить понимание их авторами «судьбы общества», в котором им приходится жить. И Маркузе, и Адорно, и Фромм – немецкие философы и социологи, воспитанные на «традиционных» европейских ценностях, на проявлении пиетета к «возвышенному духу», попав волею судеб в индустриальную Америку, не могли не почувствовать себя довольно неуютно в этом весьма своеобразном мире – мире технологической «рациональности», мире расчета и выгоды, пронизывающих интимнейшие стороны жизни, мире стандартизации, когда все кажется на одно лицо. Они были в этом «рационализированном» мире «аутсайдерами», и неудивительно, что многие из них стали идеологами «аутсайдеров», т. е. людей, выбиваемых из привычной социальной колеи. А «аутсайдер» весьма склонен к пессимизму. Он теряет почву под ногами, и ему кажется, что рушится весь мир, превращающийся в серую одноликую массу, в «мешок с картофелинами», неотличимыми одна от другой.

Говоря об «одномерности» как отсутствии «критического измерения» в современных социально-политических и культурных институтах «развитого общества» и в сознании граждан этого общества, как однотипности, тождественности индивидов по их взглядам, вкусам, привычкам и т. п., Маркузе выражает прежде всего собственное пессимистическое унастроение, а пессимистическое унастроение далеко от того, чтобы правильно отражать действительную картину реальных общественных отношений.

Если обратиться к истории культуры, то можно заметить, что пессимизм очень часто питается представлениями именно об «одномерности», «унифицированности» общественной жизни и что задолго до Маркузе представление об «одномерности» (хотя и выраженное в иных понятиях) имело место в литературе, в том числе и тогда, когда никаких видимых признаков ее не существовало.

Пессимизм, связанный с представлением об «одномерности», мы находим в работах Эриха Фромма, а до него – в работах Ортеги-и-Гассета и многих сторонников концепции «массового общества». Картина «одномерного» общества встает со страниц утопического романа Олдоса Хаксли «Прекрасный новый мир». А если и дальше углубиться в историю, то разговоры о массовом, одномерном обществе мы обнаружим даже у русских народников, которые, естественно, никакой четко выраженной одномерности вокруг себя наблюдать еще не могли. Но вот перед нами «Мелочи путевых воспоминаний» Глеба Успенского, впервые появившиеся в «Отечественных записках» в 1883 г. Г. И. Успенский, возвращаясь домой после плавания по Каспийскому морю, чувствует какую-то необъяснимую тоску. С пароходом, на котором он плывет, беспрестанно встречаются наполненные рыбой лодки. На вопрос, какая это рыба, ему отвечают, что это вобла и что теперь она «сплошь пошла». «Да, – думает он,

– вот отчего мне и тоскливо... Теперь пойдет «все сплошь»... И сом сплошь прет, целыми тысячами, целыми полчищами, так что его разогнать невозможно, и вобла тоже «сплошь» идет миллионами существ «одна в одну», и народ пойдет тоже «один в один» я до Архангельска, и от Архангельска до «Адесты», и от «Адесты» до Камчатки, и от Камчатки до Владикавказа, и дальше, до персидской, до турецкой границы. До Камчатки, до Адесты, до Петербурга, до Ленкорани – все теперь пойдет сплошное, одинаковое, точно чеканное: и поля, и колосья, и клячки, и земля, и небо, и деревья, и птицы, и избы, и мужики, и бабы – все одно в одно, один в один, с одними сплошными красками, мыслями, костюмами, с одними песнями... Все сплошное – и сплошная природа, сплошной обыватель, и сплошная нравственность, сплошная правда, сплошная поэзия, словом, однородное, стомиллионное племя, живущее какой-то сплошной жизнью, какой-то коллективной мыслью, и только в сплошном виде доступное пониманию. Отделить из этой миллионной массы единицу, положим, хоть нашего деревенского старосту Семена Никитина, и попробовать понять его – дело невозможное... Семена Никитина можно понимать только «в куче» других Семенов Никитиных. Вобла сама по себе стоит грош, а миллион воблы капитал, и миллион Семенов Никитиных составляет тоже полное интереса существо, организм, а один он, со своими мыслями – непостижим и неизучим... Миллионы живут, «как прочие», причем каждый отдельно из этих прочих чувствует и сознает, что «во всех смыслах» цена ему грош, как вобле, и что он что-нибудь значит только «в куче»...» [36]

Маркузе тоже кажется, что теперь идет «все сплошное», а если так, то трудно ожидать, что в этих условиях могут проявиться присущие развитому капиталистическому обществу социальные противоречия.

Но совместим ли такого рода пессимизм с революционностью? Пессимистическое по духу произведение может, правда, сыграть заметную роль в пробуждении сознания народа. Так случилось, скажем, с П. Я. Чаадаевым, который, по утверждению Плеханова, сделал одним «философическим письмом» – пессимистическим по своему характеру – «для развития нашей мысли бесконечно больше» [37], чем иные «оптимистические» социологи. Однако в этом случае пессимизм может послужить лишь первотолчком для рождения взглядов, преодолевающих пессимизм. Сам пессимист тоже может оказаться участником массового политического или культурного движения, но опять-таки не в роли его теоретика или идейного вождя, ибо никакое революционное действие, поскольку оно направлено в будущее, не может найти в пессимизме твердой опоры. Пессимизм вообще тормозит активную деятельность, направленную на изменение существующего положения вещей, предвещая неизбежное поражение тех, кто решил приступить к делу. Пессимист не революционер, а антиреволюционер, если речь идет именно о революции, а не о порыве отчаяния. И если пессимисты, вроде Маркузе, были возведены участниками движений протеста (и теми, кто их поощрял) в ранг «революционных вождей», то это могло быть результатом либо недоразумения, либо отсутствия у этих участников настоящих революционных убеждений

[«Эти цитаты, – замечает Э. Фромм, приводя исполненные безнадежности заключительные фразы из «Одномерного человека», – показывают, сколь неправы те, кто нападает на Маркузе или восхищается им как революционным лидером; ибо революция никогда не основывалась, да и вообще не может основываться на безнадежности». Продолжая свою мысль, Фромм пишет: «Но Маркузе даже не имеет отношения к политике; ибо если ты не делаешь шагов, связывающих настоящее и будущее, то ты не имеешь дела с политикой, радикальной или какой-либо иной. Маркузе есть, по сути дела, пример отчужденного интеллектуала, который выдает свое собственное отчаяние за радикальную теорию. К сожалению, отсутствие понимания, а в какой-то мере и знания Фрейда служит ему тем мостом, который он перебрасывает к синтезу фрейдизма, буржуазного материализма и извращенного гегельянства, который кажется ему и другим его «радикальным» единомышленникам наиболее прогрессивной теоретической конструкцией» [38]].

Пессимист в лучшем случае может отметить лишь желательность, но никак не историческую необходимость революционных изменений, ибо он не знает сил, способных начать и завершить победой борьбу за коренные социальные преобразования.

Остается только пассивно желать, чтобы произошло то, чему произойти не дано, или же уповать на «потусторонние», т. е., поскольку речь не идет о боге, находящиеся за пределами данной системы, периферийные силы.

Что же в таком случае все-таки служит импульсом протеста для леворадикала-пессимиста? Быть может, нравственное негодование, внезапный порыв души? В леворадикальных идеологах, бесспорно, есть многое от абстрактных моралистов. Но все же самой сильной пружиной, толкающей леворадикалов-пессимистов на призыв к бунту, оказывается не моральное негодование, а страх, страх перед будущим человечества, вырастающим, как им представляется, из сегодняшнего «потребительского благополучия» и ведущим к деградации человека.

Это страх мелкобуржуазного радикала перед превращением основанного на «репрессивной терпимости» «тоталитарного» общества в еще худший вариант тоталитаризма, опирающийся, в частности, на внедрение репрессивных потребностей и ценностей «в саму структуру инстинктов человека». Маркузе опасается, что этот процесс приведет к превращению человеческого общества в оруэллианскую «звероферму», и «прекрасный новый мир» Хаксли обретет черты реальности [Образы фантастических романов (антиутопий) О. Хаксли и Дж. Оруэлла неотступно преследуют Маркузе. Для него протест молодежи – это протест против оруэллианского тоталитарного мира]. Человек, рассуждает Маркузе, приспособился к репрессии настолько, что перестал ее замечать, и эта способность к адаптации может завести его слишком далеко. «В результате, – цитирует он книгу Р. Дюбо «Человек приспособляющийся», – на основе отбора может возникнуть род человеческих существ, генетически предрасположенных принимать как нечто само собою разумеющееся упорядоченный и покровительствуемый образ жизни в кишаче и загрязненном мире, из которого исчезнет вся дикость и фантазия природы. Прирученные домашние животные и лабораторные грызуны станут тогда подлинными моделями для изучения человека» [39]. Это чувство страха и отчаяния свойственно большинству из тех, чьи имена связывают с движением «новых левых», – и Маркузе, и Сартру, и Адорно.

Страх растормаживает пессимиста, вызывает у него протест, служит импульсом к бунту, к отрицанию существующего положения вещей. Мрак «тотально» организованного общества «неразложим» на «свет» и «тьму», – во мраке нет света, нет различий. Но если из мрака нельзя «выделить» свет, то отрицание никак не может быть диалектическим «снятием». Мир должен быть подвергнут «чистому», «тотальному» отрицанию. «Отчаяние в страхе», не сопряженное с надеждой, диктует пассивную форму отрицания – так называемый «Великий Отказ».

2. Диалектика нигилизма

Завершающий аккорд «Одномерного человека», впервые опубликованного в 1964 г., – программное декларирование «Великого Отказа»: «Экономические и технические возможности стабилизированного общества достаточно велики, чтобы пойти на некоторые уступки уступленным и отрегулировать положение. А армия этого общества достаточно обучена и вооружена, чтобы предотвратить подобную ситуацию. И, однако, призрак появляется снова и снова внутри и вне развитого общества. Простая историческая аналогия с разрушением римской цивилизации варварами подсказывает решение вопроса... Критическая теория общества не владеет понятиями, способными перекинуть мост над пропастью, разделяющей настоящее и будущее; не давая обещаний и не показывая примеров успеха, она остается верной тем, кто, не имея надежды, отдавал и отдает свою жизнь Великому Отказу»

[Н. Marcuse. One-dimensional Man, p. 257. В первоначальном виде принцип «Великого Отказа» как ниспровержения того, что кажется истинным, но в сущности неистинно, был выдвинут Маркузе в «Эросе и цивилизации» применительно к художественному творчеству: «Этот Великий Отказ есть протест против не являющейся необходимой репрессии, борьба за высшую форму свободы – «жить без страха»... Но эта идея могла быть сформулирована без наказания только на языке искусства. В более реалистическом контексте политической теории и даже философии ее почти повсеместно поносили как утопию» [40]. Десять лет спустя, когда Маркузе пришел к выводу о «конце утопии», он счел возможным распространить принцип «Великого Отказа» на весь социальный мир.]

«Великий Отказ», выступающий у Маркузе в качестве принципа и теоретической «критики» и «критического действия», – это тотальное отрицание

существующего общества, не сопряженной с поисками позитивного внутри него, с поисками конкретных «точек опоры», которые позволили бы перебросить мост от настоящего к будущему. В более поздних работах, особенно в «Очерке об освобождении», Маркузе пытается, правда, связать «Великий Отказ» с некоторым «позитивным содержанием»: «Ныне, однако, эта угрожающая монолитность ослаблена и сквозь завесу угнетения начала пробиваться некая альтернатива. Она выражается не столько в каком-то особом пути к социализму, сколько в возникновении новых целей и ценностей, новых чаяний у мужчин и женщин, которые сопротивляются жестокой эксплуататорской власти корпоративного капитализма и отвергают даже самые приемлемые и либеральные ее воплощения...» [41]

Обнаружив признаки «ослабления монолитности» существующего общества и появления «альтернативы», Маркузе считает возможным переход от пассивной формы «Великого Отказа» как проявления «отчаяния в страхе» к активной его форме – к бунту как проявлению «надежды в отчаянии».

При этом, не связывая возникновение «новых целей и ценностей, новых чаяний» с движением к социализму, Маркузе вырывает пропасть между ними и существующими институтами и ценностями. Провозглашая «перманентный вызов», «перманентное восстание», бунт, он находит «социальную репрессию» «даже в наиболее возвышенных проявлениях традиционной культуры, даже в наиболее эффективных проявлениях технического прогресса» [42].

Такое понимание отрицания «мира репрессии» вытекало не из конкретно-социологического анализа системы господствующих в современном капиталистическом обществе отношений, а из чисто умозрительного представления о способе разрешения социальных противоречий, из «негативной диалектики».

Леворадикальные идеологи, настаивая на абсолютно отрицательном отношении к данному миру, стремятся тем самым выразить свое отношение и к позитивизму как идеологической основе «политического конформизма», как «абсолютизации непосредственно данного» [43 – «Позитивизм со своей теоретико-познавательной исходной позиции, – пишет Хайзе, излагая точку зрения «негативных диалектиков», – уже не дает никакой возможности для критического подхода к общественной реальности: абсолютизация непосредственно данного, фактического, уже существующего имеет в виду слепое позитивное отношение к буржуазному обществу, утверждение власти уже существующего».]. Позитивизм как воплощение «одномерного» мышления, полагают леворадикальные идеологи, должен быть отброшен, и ему должна быть противопоставлена диалектика. Здесь имеется в виду, конечно, не материалистическая диалектика, которая как ориентирующая на поиски действительных материальных предпосылок возникновения нового общества и отрицания старого, с точки зрения леворадикальных идеологов, недостаточно «критична» и «революционна».

Диалектика «критична» и «революционна», по мнению Маркузе, Адорно и их сторонников, лишь постольку, поскольку она «негативна». Современный развитый капиталистический мир, погрязший в позитивистском эмпиризме, политическом реформизме и социальной апологетике, утверждают леворадикальные идеологи, убивает «негативное мышление» как воплощение опасной альтернативы.

Поэтому разработка так называемой «негативной диалектики» занимает одно из центральных мест в деятельности философов и социологов, оказавшихся волею судеб идеологами современного левого радикализма.

В своей разработке «негативной диалектики» Маркузе и Адорно пытаются опереться на Гегеля, полагая, что и диалектика Гегеля, как и диалектика Маркса, при всем различии между ними была пронизана духом негативности. Маркузе прямо связывает свое обращение к Гегелю с насущными потребностями возрождения «негативного мышления». «Эта книга, – говорит он в предисловии 1960 г. к «Разуму и революции», – была написана в надежде, что она внесет маленький вклад в возрождение не Гегеля, но способности ума, которая испытывает опасность быть преданной забвению: силы негативного мышления» [44].

Маркузе в целом не приемлет гегелевскую диалектику из-за ее внутренней противоречивости, но он (как, впрочем, и Адорно) пытается «подтянуть» Гегеля под собственную «негативную диалектику», что находит свое выражение

и в определении гегелевской философии как «философии отрицания», и главным образом в понимании самого отрицания.

Характерная для маркузианства абсолютизация стимулирующей роли отрицания, превращение отрицания в абсолютный способ развития связаны с трактовкой сущности отрицания.

Каждое явление отрицает себя и переходит в другое именно потому, что оно противоречит самому себе внутри самого себя, т. е. противоречит своей собственной односторонности, абстрактности, но отнюдь не своей собственной целостности, в противном случае противоречие не могло бы развиваться внутри объекта (системы). Развитие происходит потому, что оно не сводится к отрицанию и не останавливается на нем. Отрицательное для диалектики «есть вместе с тем и положительное», поскольку содержит в себе отрицаемое как момент, именно то, говоря словами Гегеля, «из чего оно происходит и не существует без последнего». Позитивность отрицания является, следовательно, не только функциональной (отрицание как стимул исторического развития), но и содержательной (структурной). Новая структура есть момент развития лишь постольку, поскольку она включает в себя преобразованные (снятые) элементы старой структуры.

Абсолютная отрицательность, характерная для Маркузе и приводящая его в царство абстрактности и скептицизма, во многом объясняется тем, что способ его «критики» оказывается заданным самим ее объектом – рассудочным мышлением и позитивистской софистикой. «Радикальный» критик мыслит антиномиями: позитивное – негативное, утверждение – отрицание. При таком подходе отрицание сиюминутных субъективных интересов «интегрированных» индивидов может мыслиться только как утверждение противоположных – но опять-таки сиюминутных – интересов самих «радикальных» критиков. Метафизическое («радикальное») отрицание конечного, абстрактного, рассудочного мышления может быть осуществлено только на его собственной основе – на основе конечного, абстрактного, рассудочного мышления.

Такая позиция во многом объясняет и причину маркузианской критики гегелевского «разума». «Диалектическое мышление, – замечает Маркузе, – не помешало Гегелю развить свою философию в аккуратную и всеобъемлющую систему, которая в конечном счете эмфатически акцентирует позитивное. Я полагаю, что сама идея Разума, именно она, составляла недиалектический элемент философии Гегеля. Эта идея Разума охватывает все и в конечном счете прощает все, поскольку это имеет свое место и функцию в целом, а целое лежит за пределами добра и зла, истины и лжи» [45].

Вопрос, однако, сложнее, чем это пытается представить Маркузе. Дело в том, что «акцентирование позитивности», а правильнее сказать, гегелевский консерватизм, воплощенный в признании «завершенности процесса развития», связано у Гегеля не просто с идеей разума, не с изменой Гегеля собственной диалектике: оно предопределено самой гегелевской диалектикой как диалектикой идеалистической. «...Консерватизм – чтоб не сказать больше – диалектики Гегеля заложен в самой основе, он нигде не изменял своей диалектике, но ее консерватизм менее заметен в изложении абстрактных категорий и более ясно виден на материале социальной области» [46].

Гегелевский «разум» разделяет судьбу всех иных категорий его диалектики и в той мере, в какой мы можем говорить о «диалектичности» всех других элементов диалектики Гегеля, мы можем говорить это и о «разуме». Утверждая, что «все действительное разумно», Гегель как диалектик вовсе не хочет сказать, что оно не заслуживает критики, отрицания, снятия, иными словами, что оно всецело оправдано по отношению к данному историческому моменту. «Разумность» действительности в том, что она есть воплощение противоречивости разума, момент развития: действительность подлечит отрицанию, снятию, но при этом она «сохранит» себя (в снятом виде) в новой действительности. «Разумность» действительности в том, следовательно, что она не подлечит абсолютному отрицанию.

Конечно, консерватизм гегелевской диалектики, обусловленный ее идеалистическим характером, «замкнутостью» круга, по которому движется мировой дух в своем развитии, не мог позволить Гегелю в полной мере выявить эту диалектичность разума. Но именно это сделал Маркс, спасший «рациональное зерно» гегелевской диалектики. Не секрет, что философия Гегеля дает основания для самых различных прочтений: об этом свидетельствует история философии двух последних столетий. Может она быть

«прочитана» и в духе тех или иных аспектов «негативной диалектики». Но это будет лишь одна из возможных – и притом неадекватных – ее интерпретаций.

Еще меньше реальных оснований для «выведения» «негативной диалектики» из марксизма, хотя и Маркузе, и Адорно выступают с претензией на оценку развиваемых ими концепций диалектики как если не марксистских, то, по крайней мере, соответствующих духу марксизма, «очищенного» от гегелевского конформизма.

Маркузе исходит из положения о том, что общность гегелевской диалектики и диалектики Маркса определяется якобы их негативностью. «...Марксова диалектическая концепция реальности, – писал Маркузе в «Разуме и революции», – была изначально мотивирована теми же самыми данными, что и гегелевская, а именно негативным характером реальности... Каждый социальный факт и условие погружены в этот процесс таким образом, что их значение может быть схвачено, только будучи рассматриваемо в той тотальности, к которой они принадлежат. Для Маркса, как и для Гегеля, «истина» заключена только в целом, в «негативной тотальности» [47]. Правда, в этой работе Маркузе в противоречии с основами своей «негативной диалектики» допускает еще возможность отрицания целого как результата протекающих внутри него процессов. Однако уже в «Эпilogue» 1954 г. к «Разуму и революции», придя к выводу, что индивид теперь интегрирован в целое, в безличное общество, а это последнее становится если не непротиворечивым, то однородным, однородным, и его противоречия загоняются вглубь, считает нужным подчеркнуть невозможность рождения нового как отрицания отрицания, ибо базы для такого отрицания, по его мнению, больше не существует. Дальнейшее развитие эти положения находят в «Одномерном человеке» и в последующих работах Маркузе, особенно в докладе «К понятию отрицания в диалектике», с которым он выступил в 1966 г. на Гегелевском конгрессе.

Вся разница между ними, согласно Маркузе, в том, что, если у Гегеля «негативная тотальность» была «тотальностью разума», то у Маркса она была связана с историческими условиями, с определенной формой развития общества.

Маркузе «обвиняет» марксистскую диалектику в том, что она «не учитывая» всех реальных изменений, и прежде всего недооценивая «силы интеграции и сдерживания, действующие на поздней ступени капитализма», исходит из рассмотрения прогресса как результата внутреннего развития системы, считая, что «будущее всегда уже коренится внутри существующего» [48]. По мнению же Маркузе, конкретная целостность, т. е. определенная социальная система, должна быть снята не изнутри, а извне.

Желая избежать упреков в механистическом подходе к вопросам диалектики, Маркузе оговаривается при этом, что «всякое определенное общественное целое должно само быть частью еще большей тотальности, внутри которой оно может быть поражено извне» [49]. Действительно, если речь идет о рассмотрении функционирования и развития определенной системы не как изолированной от других, качественно однородных систем, а во взаимодействии с этими системами, составляющими в совокупности новую, более широкую целостность, то постановка вопроса об изменении роли и границ «внутренних» и «внешних» факторов социального развития правомерна. Но даже и в этом случае изменение соотношения между внутренним и внешним происходит за счет расширения рамок «внутреннего»: то, что ранее имело место, например, в рамках одной капиталистической страны, теперь имеет смысл применительно к мировой капиталистической системе в целом.

Тезис Маркузе, таким образом, оказывается результатом наложения старой логической схемы на новую социальную реальность. Но тут обнаруживается новая его оговорка. Оказывается, внешнее следует понимать «как качественное различие», т. е. как выходящее за пределы образующих целостность антагонистических противоположностей (таких, как капитал и труд) и не сводящееся к ним. Быть «вне» – значит быть качественно вне существующей системы, не иметь возможности развиваться внутри нее.

Здесь уже налицо полный разрыв между внутренним и внешним, основанный на положении о том, что порвать со старой сущностью можно только путем вынесения отрицания за пределы данной сущности и, следовательно, ориентации на социальные силы, чуждые данной системе. Здесь Маркузе и раскрывает политический смысл своей «диалектики»: вся «диалектика» внешнего и внутреннего оказывается способом отрицания революционной роли рабочего класса как «внутренней» силы, способом обоснования «революционной» роли

аутсайдеров как «внешней» по отношению к капиталистическому способу производства силы. Маркузе, впрочем, и сам не скрывает социального подтекста своей «негативной диалектики», утверждая, что «сила отрицания... теперь уже не сконцентрирована в каком-либо классе» [50].

Нет необходимости спорить с Маркузе о том, может ли сила, не ориентированная по своему реальному положению на разрыв с данной системой, на выход за ее пределы, быть носителем новой сущности. Отрицательный ответ очевиден для марксиста, ибо переход к новому качеству связан с выходом за пределы старого качества. Совсем иного рода вопросы о том, является ли рабочий класс «внутренней» по отношению к капиталистической системе силой и могут ли в принципе силы, не связанные с внутренними силами, служить материальным носителем диалектического отрицания? И здесь, разрывая и противопоставляя «внутреннее» и «внешнее», Маркузе рассуждает по сути дела как вульгаризатор диалектики.

В самом деле, пролетариат, как эксплуатируемый класс, создающий прибавочную стоимость, необходимо связан с капиталистической системой и выступает по отношению к ней как внутренняя сила. Но пролетариат в то же время, как «класс для себя», осознающий необходимость коренного преобразования, изменения своего социального положения, выступает по отношению к капиталистическому обществу и как внешняя сила, поскольку качественное отрицание его положения как эксплуатируемого класса становится возможным лишь за пределами капиталистической системы. Следовательно, пролетариат, являясь в своем развитии внутреннюю противоречивость капиталистической системы, является по отношению к ней силой одновременно и внешней, и внутренней. Но именно это и обеспечивает ему способность выступить в качестве материального носителя отрицания – способность, реализация которой, разумеется, требует наличия необходимых конкретно-исторических предпосылок. И выступить в роли внешней силы, отрицающей существующую систему, пролетариат способен именно потому, что он есть и сила внутренняя, т. е. непосредственно связанная – через систему трудовых отношений – с капиталом и потому определяющая своей деятельностью само существование последнего. Внешняя сила, не являющаяся одновременно и внутренней, не способна, даже будучи «критической», подвергнуть радикальному отрицанию существующую социальную структуру, поскольку ее самоотрицание не влияет решающим образом на существование капитализма, а ее «выход» из «системы» не создает фатальной угрозы для капитала, поскольку не разрушает механизма извлечения прибавочной стоимости. Однако Маркузе как сторонник «негативной диалектики» не замечает этой противоречивости «внутреннего» и «внешнего», ориентируясь на «неинтегрированные» «внешние» силы, непосредственно не причастные к существованию капиталистического способа производства.

Для полного отрицания капитализма как структуры нужна точка опоры: негативность должна содержать в себе позитивный момент как альтернативу существующему обществу. Маркузе, Адорно и другие леворадикальные идеологи в принципе не отрицают, что негативность должна стать точкой позитивного роста и что альтернатива существующему обществу желательна, однако, уточняют они тут же, ее отчетливая формулировка невозможна, по крайней мере, по двум причинам: во-первых, будучи порождена в недрах старого общества, подлежащего отрицанию, она неизбежно должна стать воплощением самого этого общества [Существующая ситуация «придает всем попыткам оценить или хотя бы обсудить перспективы радикального изменения мира господства корпоративного капитализма абстрактный, академический, нереальный характер» [51]], во-вторых, будучи более или менее четко сформулирована, альтернатива тут же окажется интегрированной существующим обществом и утратит свою действительную критическую силу. Остается, таким образом, определить лишь общие контуры этой альтернативы, что и делает Маркузе, рисуя в высшей степени абстрактную картину «освобождения» сдерживаемых настоящим «желательных» возможностей будущего и «сдерживания» «нежелательных» возможностей. Очевидно, что конкретные детали будущего общества вырисовываются в процессе самого движения, направленного против существующего общества. Но это лишь одна сторона дела, которая в свое время была возведена в абсолют анархистами и прежде всего Бакуниным. Обращенное в будущее революционное движение вместе с тем всегда вырастает из настоящего, оно есть мост между настоящим и будущим. Следовательно, выявление альтернативы заключается не в прорисовывании еще неясных деталей будущего, а в очерчивании его контуров как постоянно корректируемой проекции в будущее тенденций современного общественного развития. Есть еще один очень важный момент, отрицаемый «негативной диалектикой»: выявление реально существующих социальных сил, способных действовать в направлении реализации

обнаруженных социальных тенденций. Маркузе утверждает, что «искать специфических исторических носителей революционной перемены в развитых капиталистических странах поистине бессмысленное занятие. Революционные силы рождаются в самом процессе этой перемены; превращение потенциально возможного в действительное – дело политической практики» [52]. Конечно, четкая конкретная структура революционных сил может вырисоваться только в ходе самого социального развития, однако ее костяк формируется уже в настоящем, и без выявления этих революционных сил на каждом данном этапе «реальная альтернатива» всегда останется детской мечтой. Без раскрытия противоречивого характера капиталистического общества, без выявления революционных сил и факторов внутри него, без учета опыта социалистических стран подлинно радикальное отрицание существующего общества и утверждение его социалистической альтернативы невозможно.

3. Отрицание и противоречие

Ориентация «социально – критической теории», базирующейся на «негативной диалектике», на рассмотрение развитого капиталистического общества через призму его «одномерности», на его тотальное отрицание, игнорирование ею внутренней противоречивости объектов не означает, однако, что ее сторонники вовсе обходят проблему противоречий. Само отрицание, трактуемое в духе «негативной диалектики», рассматривается ими исходя из односторонне интерпретируемой противоречивости, что особенно отчетливо проявляется в философских, социологических и музыковедческих работах Т. Адорно

[Теодор Адорно (1903–1969), немецкий философ, социолог, эстетик, профессор университета во Франкфурте-на-Майне, руководитель Института социальных исследований (с 1953 г.), принадлежит к числу тех немецких философов, взгляды которых сформировались в русле франкфуртской школы.

В отличие от Маркузе Адорно не пользовался большой популярностью среди «новых левых» – он был для них слишком академичен, а движение протеста интересовало его значительно меньше, чем Маркузе или Сартра. И тем не менее по сущности своей философии, по ее общему духу Адорно во многом близок Маркузе, что и дает основание как самим леворадикалам, так и их критикам ставить имена этих философов рядом.]

Адорно в теоретическом плане, в сущности, еще «левее» и еще «радикальнее», чем Маркузе, и... еще дальше от реального мира, и это несмотря на то, что, выступая с претензией на критику абстрактной систематики, конструирования общих понятий, он пытается противопоставить им раскрытие уникальной специфики индивидуального.

Маркузе и Адорно сближает уже то, что оба они строят «негативную диалектику», отталкиваясь от Гегеля и конфронтируя с ним, чтобы в конечном итоге отвергнуть характерное для Гегеля рассмотрение отрицания как момента перехода к новому синтезу

[Важно отметить, что, с точки зрения Гегеля, отрицание в новом предыдущего качества через «снятие» не есть простое упразднение старого качества. Поясняя эту мысль, Гегель писал: «Aufheben (снятие) имеет в языке двоякий смысл: оно означает сберечь, сохранить и вместе с тем прекратить, положить конец. Само сбережение уже включает в себе тот отрицательный смысл, что нечто изымается из своей непосредственности и, значит, из открытой внешним воздействиям (сферы) наличного бытия для того, чтобы сохранить его. – Таким образом снятое есть некое вместе с тем и сбереженное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но отнюдь не уничтожено вследствие этого [53].]

Отсюда общая для Маркузе и Адорно критика «логики тождества» и «всевластия разума», с которыми они связывают господство отвергаемого ими позитивистского образа мышления. Адорно, как и Маркузе, критикует гегелевское возвышение абсолютной идеи, гегелевскую «диктатуру общих понятий» и соподчинение категорий диалектики, видя в иерархии понятий слепок с социально-политической иерархии, идеальную реконструкцию общества, построенного на принципе господства и подчинения. Всякая замкнутая иерархия понятий ассоциируется Адорно с замкнутым кругом, препятствующим прорыву индивида за пределы данного мира, осознанию им несовершенства последнего и тем самым устанавливающим границы социальной «репрессии».

Гегелевскому тезису «истинное есть целое» Адорно противопоставляет утверждение «целое есть неистинное» [54].

«Завершенная», «замкнутая», целостная система есть ложь, ибо сам мир, поскольку он пребывает в движении и, следовательно, в каждый данный момент оказывается незавершенным, не дает, как полагает Адорно, никаких оснований для того, чтобы втиснуть его в систему, где «концы сходятся с концами»

[Эту мысль, проходящую через все его основные работы, Адорно повторил и незадолго до смерти в докладе на XVI конгрессе социологов ФРГ. Тот, кто не хочет лишиться себя возможности понять преобладающее значение структуры по сравнению с конкретными данными, говорил он, не будет расценивать противоречие как недостаток метода, как ошибки в мышлении и стремиться устранить их через согласованность научной систематики. Вместо этого он должен проследить противоречия в самой структуре, которая была антагонистической с тех пор, как существует общество в подлинном смысле слова, и которая такой и остается (см. 55).]

Тем более это относится, с его точки зрения, к «позднебуржуазному обществу», где всеобщее сцепление элементов государственного механизма достигается за счет распада традиционных институтов и связей. Поэтому, делает вывод Адорно, «установленный и определенный образ понятий» должен быть разъят и представлен во внутренней расщепленности своих противоположностей, но расщепленности, не снимаемой в их синтезе, а сохраняющейся в качестве перманентного непреходящего состояния объекта. «Логика тождества» должна быть заменена «логикой распада», ибо только последняя, по Адорно, способна адекватно воспроизвести картину социального мира, в котором целое становится совершенно неосознаваемым для субъекта, поскольку оно «расфасовано» на тысячи «кусочков», «поглощаемых» индивидом без какого бы то ни было соприкосновения с этим целым.

В сущности, и Адорно, и Гегель, дающие прямо противоположные оценки целого, фиксируют на языке диалектики применительно к социальному миру не процесс его развития, а исторически ограниченные состояния буржуазного общества, ту видимость, которая открывается взору индивида. Выдвигаемые ими тезисы представляют собой абсолютизацию одной из сторон развития и не могут характеризовать процесс развития в целостности его исторических этапов, сменяющих друг друга.

В самом деле, в развитом капиталистическом обществе индивид оказывается перед лицом внутренне противоречивого, «мозаичного» мира, воспринимаемого им как «организованный хаос», раздробленное на куски зеркало, в которых он может «увидеть» лишь отдельные части своего лица, но никак не лицо «в целом», ибо его «общая картина» искажается до неузнаваемости.

В этих условиях отказ Адорно от подхода, берущего объект в его целостности, как «неистинного» достаточно точно выражает сознание такого индивида. Но коль скоро Адорно претендует на нечто большее, нежели воспроизведение структуры «мозаичного» сознания, он становится на довольно скользкую стезю.

Как бы внутренне противоречив ни был предмет, он представляет собой систему, которая в каждый данный момент тождественна самой себе и в этом смысле целостна. И если данный предмет становится объектом познания, то вопрос заключается совсем не в том, рассматривать или не рассматривать его как целостную систему, а в том, чтобы выявить ее и запечатлеть в адекватной системе понятий. Будь мир трижды безумным, он, как это заметил еще Шекспир, не может быть рассмотрен вне целостной системы – разумеется, если мы хотим понять суть его безумия.

Отказ от системного подхода неизбежно ведет к подходу «факторному», от которого прямая дорога к конструированию утопий как произвольных, иллюзорных систем.

Дело в том, что человек всегда испытывает потребность в идеальном воспроизведении в своем сознании окружающего мира как целостности, в рамках которой он мог бы найти свое собственное место, наделить значением и смыслом свою деятельность и самое свое существование, получить уверенность в целесообразности и эффективности этой деятельности. Причем, чем более отчужденным и расщепленным предстает мир, тем сильнее стихийное стремление к воспроизведению этой целостности. Сознательно отказавшись от целостного

подхода, оставшись один на один с «суммой» «факторов» и вместе с тем испытывая внутреннюю потребность в создании целостного представления о мире, индивид конструирует картину мира по собственному произволу, который легко уводит его в мир гротеска и утопии.

Делая резкий акцент на аналитико-разрушительной стороне мышления, на «логике распада», выявляющей и фиксирующей противоречия, Адорно полагает при этом, что всякая попытка мыслить противоречие разрешимым означала бы возвращение к «логике тождества», а следовательно, к репрессии. Но если невозможно мыслить противоречие разрешимым, то и мыслить определенную альтернативу, даже «надежду» – значит, с точки зрения Адорно, грешить по отношению к ней, противодействовать ей.

Конечно, фиксирование разорванности, противоречивости наличного мира мыслится Адорно не только как констатация фактического положения дел, но и как способ пробуждения «дремлющего», «интегрированного» сознания. Однако будущее должно, по логике Адорно, воссиять вопреки настоящему, на фоне его «тьмы», через деятельность индивидов, которые борются именно потому, что не видят даже тонкой полоски рассвета – «надежды». Подлинная борьба за будущее начинается тогда, когда жить в настоящем мире уже просто невозможно и когда грубый, резкий свет надежды может только охладить пыл и решимость борца

[Этот взгляд сложился у Адорно еще в годы второй мировой войны, когда он, немецкий эмигрант, жил в Соединенных Штатах Америки, не питая иллюзий и не имея надежды. Об этом можно судить по некоторым отрывкам из воспоминаний Томаса Манна, на которые уже было обращено внимание критиков Адорно. Рассказывая об истории создания «Доктора Фаустуса», Манн пишет: «Однажды вечером, когда я после двухнедельной работы закончил – или решил, что закончил, – этот раздел (речь идет о финале романа. – Э. Б.), я прочел его Адорно у себя в комнате. Он не сделал никаких замечаний по части музыки, но был явно недоволен концом, последними сорока строчками, где после беспросветно-мрачной развязки говорится о надежде, о милости, строчками, которые читаются теперь совсем по-иному, а тогда просто не удались. Я оказался слишком оптимистичен, слишком благодушен и прямолинеен. Я зажег слишком яркий свет и огрубил утешение». В дальнейшем, рассказывает Манн, «я... придал им их нынешнюю, осторожную форму, найдя лишь теперь такие выражения, как «трансценденция отчаяния», как «чудо, выходящее за пределы веры», и ту многократно цитированную, упоминаемую чуть ли не в каждой рецензии на «Фаустуса» заключительную, похожую на стихи каденцию, где отзвучавшая скорбь переосмысливается как «светоч в ночи». Такая концовка, как вспоминает Манн, вызвала глубокое удовлетворение Адорно [56].]

Здесь Адорно, пожалуй, еще более «негативен» и односторонен, чем Маркузе. Последний прославляет тех, кто, не имея надежды, идет по пути «Великого Отказа». Но Маркузе ставит подобным образом потому, что не находит реального основания для надежды. Отрицание у него – реакция на скрытый характер противоречия: отрицание должно быть привнесено в систему извне.

У Адорно же акцент делается на выявлении и фиксировании в мышлении противоречия, которое должно стать базой отрицания. При этом он абсолютизирует и увековечивает противоречие, а тем самым и отрицание: противоречие выражается в перманентном, абсолютном отрицании, но не разрешается, не снимается в нем. Отсюда и логический вывод Адорно: «целое есть неистинное». И здесь у него уже полное единодушие с Маркузе, который высказывает эту мысль чуть ли не в тех же самых словах. «Адорно, – как верно замечает Д. Золтай, – признает лишь тезис и антитезис. Утверждение и отрицание у него – полюсы без посредствующих звеньев, соприкасающиеся друг с другом лишь в своем крайнем преувеличении. Это философская конструкция, не желающая ничего знать о синтезе, об отрицании отрицания» [57].

Адорно отвергает гегелевский синтез по той же причине, по какой он не принимает системы Гегеля. Поступательность социального развития, социальный прогресс, выраженный Гегелем в идее «синтеза» как единства «утверждения» и «отрицания», был для великого немецкого философа не просто мыслительной конструкцией. Для Адорно же современный мир – воплощение не столько поступательного движения, прогресса, сколько противоречивого, хаотического сцепления элементов, «неаранжированного» в целостную систему [Современное общество, говорил Адорно на XVI конгрессе социологов ФРГ, несмотря на динамику и развитие производства, обнаруживает признаки статичности. Это относится к производственным отношениям, которые выступают уже не только как отношения собственности, но и как система администрации, включая роль

государства (см. 58).]. Критикуя Гегеля за абсолютизм, он обнаруживает такой же, если не больший, абсолютизм: если Гегель возводит в абсолют целостность, систему, то Адорно – фрагментарность, хаос, забывая, что ведь и безумие (безумие мира купли-продажи) имеет, как отмечалось выше, свою собственную систему.

Перед глазами Адорно мир, каким он представляется живущему в нем отчужденному индивиду, – мир, расколотый на «утверждения» и «отрицания», сосуществующие, соприкасающиеся друг с другом, но не дающие синтеза, как устойчивости, как результата их взаимодействия

[Рассуждения Адорно «вызывают серьезные подозрения насчет того, принимает ли Адорно в расчет социальные параметры какой-либо иной общественной формы, кроме буржуазной, – ведь в противном случае его представление о «социальности» было бы гораздо богаче и включало бы не только «горизонтальный», но и «вертикальный» разрезы истории: «моделью» социума... оказалась бы не капиталистическая форма общественного развития, а вся человеческая история в целом» [59].].

По сути дела, в диалектике Адорно зашифровано не столько действительное состояние наличного мира, сколько состояние «разорванного» сознания самого философа, воспроизводящего видимый хаос открывшегося его взору мира и не находящего для себя никакой возможности выхода за его пределы, кроме болезненной рефлексии.

Ликвидация опосредствующих звеньев между полюсами утверждения и отрицания как формы выражения преемственности в человеческой истории, в развитии культуры приводит к тому, что развитие, по существу, прерывается: мир застывает в своей расщепленности, раздробленности, в своем раз и навсегда зафиксированном состоянии противоречивости. Момент превращается в вечность, относительность становится абсолютом, катастрофа – непреходящим состоянием, не снимаемым в реализации альтернативы, тем более что сама альтернатива не может быть четко определена. В искусстве, особенно в музыке, социологическим исследованием которой специально занимался Адорно, это фиксирование противоречий проявляется в диссонансе [«Отныне музыка не способна ни к чему другому, кроме воплощения в своей структуре общественных антиномий, которые, в свою очередь, несут вину за ее изоляцию. Она тем лучше, чем глубже может запечатлеть в своих формах силу этих противоречий и необходимость их общественного преодоления, чем яснее она выражает в антиномиях собственного формального языка бедственное состояние общества и, пользуясь шифром страдания, призывает к изменениям» (цит. по: 60)]. Пусть читателя не смущают слова о необходимости преодоления противоречий. Эта необходимость мыслится не иначе, как в форме увековечиваемого страдания и «трансценденции отчаяния».], в обществе – в социальном диссонансе, в «распаде», толкающем индивида на перманентный бунт.

Адорно стремится ориентировать индивида на «неконформный» подход к окружающему его миру, на критическое восприятие последнего как «ущербного». Но «негативный диалектик» не дает индивиду твердой точки опоры для такой критики и, ориентируя его на другую крайность, превращает конформиста в бунтаря, для которого средство становится самоцелью. В своей философии, выражающей устремленность к концу (как предельному, полярному), Адорно выступает одновременно и как нигилист, и как апокалиптик. Но апокалиптический бунт – это бунт, не знающий ни меры, ни границ, все сметающий на своем пути и, конечно, крайне далекий от социальной революции.

Подтверждением этому может служить концепция, автор которой, правда, не имеет ничего общего с франкфуртской школой и никогда не объявлял себя сторонником «негативной диалектики», но при всем при том развивал идеи, весьма близкие «негативной диалектике» по духу. Речь идет о маоистском учении о противоречиях. Естественно, что было бы неправильным видеть в Мао Цзэдуне идеолога протестующей молодежи Запада, однако и в его высказываниях, как и в работах Маркузе, Адорно и др., содержится философское оправдание бунта. Учение о противоречиях, развиваемое в русле маоистской доктрины, выражает тот же дух нигилизма, которым проникнута «негативная диалектика» Адорно.

Не будет преувеличением сказать, что в центре всей системы «идей» Мао стоит учение о противоречиях, в основу которого кладется принцип абсолютизации борьбы противоположностей и релятивизации их единства. «Для каждой конкретной вещи (явления), – пишет он в работе «К вопросу о правильном

философия бунта filosoff.org
разрешении противоречий внутри народа», – единство противоположностей является условным, временным, преходящим, а поэтому относительным, тогда как борьба противоположностей является абсолютной».

При беглом сравнении может сложиться впечатление, что это положение повторяет известное положение ленинского фрагмента «К вопросу о диалектике»: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение» [61].

Однако В. И. Ленин не случайно отмечает, что борьба противоположностей абсолютна, «как абсолютно движение, развитие». Абсолютность борьбы и относительность единства противоположностей имеет здесь тот же внутренний смысл, что и абсолютность движения и относительность покоя. Движение невозможно без покоя, оно необходимо включает в себя моменты покоя. Но движение абсолютно в смысле постоянного, непрерывного изменения самого покоя, смены форм покоя, отрицания одной формы покоя другой. Так же обстоит дело и с единством и борьбой противоположностей. Борьба противоположностей абсолютна в смысле постоянного отрицания различных форм их единства, абсолютна в смысле постоянства развития, но отнюдь не в смысле отрицания обязательности момента покоя в движении, момента взаимосвязи противоположностей.

Как бы ни складывались отношения между буржуазией и пролетариатом на различных этапах развития капиталистического общества, пролетариат всегда отрицает своей деятельностью буржуазию как класс, а тем самым отрицает и себя как класс, угнетаемый буржуазией. Это отрицание может иметь место только при наличии между буржуазией и пролетариатом постоянной взаимосвязи, взаимодействия, взаимопроникновения. Однако эта взаимосвязь постоянно изменяется и каждая определенная форма этой взаимосвязи частична, временна, неустойчива, в чем и проявляется относительность единства противоположностей вообще и противоположности буржуазии и пролетариата в частности.

Борьба противоположностей может принимать различные формы. Стороны противоречия, одна из которых является положительной, т. е. стремящейся сохранить существующее противоречие, а другая – отрицательной, т. е. стремящейся разрушить данное противоречие, в тенденции действуют в противоположных направлениях. На некоторых этапах развития направление их действия может совпадать в тех или иных аспектах, быть «тождественным», тем более что силы утверждения и отрицания могут оказаться на какое-то время равными, что, конечно, не ведет к прекращению борьбы противоположностей, как полагает, например, Маркузе, а лишь придает развитию специфическую окраску. Такое равенство можно наблюдать на определенных этапах революционного процесса, когда буржуазия, обессилевшая классовой борьбой, оказывается уже неспособной прочно удерживать власть, а пролетариат еще не способен захватить власть в свои руки.

По Мао Цзэ-дуну, весь противоречивый процесс развития распадается на два чередующихся периода – период «покоя», когда имеет место момент единства, и период «движения», когда единство отсутствует. При таком понимании развитие любого процесса выступает как перманентное чередование состояний равновесия и неравновесия, причем неравновесие или «нарушение равновесия» играет в этом процессе ведущую роль и выступает как нормальное состояние.

Критики философии Мао Цзэ-дуна правильно отмечают, что его концепция механического взаимопревращения противоположностей, как, впрочем, и многие другие «гениальные открытия», уходят корнями в глубь веков, в традиционную китайскую философию [Комментируя сочинение «Сила мысли», американский буржуазный историк Дж. Э. Руэ замечает: «Диалектические взгляды, нашедшие выражение в этом сочинении... по-видимому, уходят корнями в китайскую философию и имеют сильный налет гегельянских и кантианских концепций, но в них нет и следа марксистского учения об общественных классах и политических системах».]. Но почему концепция циклического взаимопревращения противоположностей оказалась столь привлекательной для Мао Цзэ-дуна?

Развивая теорию неравновесия, Мао Цзэдун пытается подвести «теоретическую» базу под проводимую им внешнюю и внутреннюю политику, в том числе под политику раскола в международном коммунистическом движении. Вся история этого движения изображается чем-то вроде монотонного качания из стороны в

сторону гигантского маятника: единство – раскол, раскол – единство и снова в том же порядке, причем такое «качание» считается выражением «диалектики» исторического процесса. Опираясь на теорию неравновесия, маоисты пытались оправдать идею необходимости осуществления внутри страны серии «культурных» революций с их хаосом, разрушением, анархией. Не случайно хунвэй-бины, выдвигая анархистские, бунтарские лозунги, опирались на «идеи Мао Цзэ-дуна». «Тысячи и тысячи положений марксизма, – утверждала группа хунвэйбинов, выступая на страницах журнала «Хунци», – в конце концов сводятся к одному: «Бунт – дело правое». В этом сама душа идей Мао Цзэ-дуна... Уклоняться от бунта – значит попросту погрязнуть в ревизионизме... Мы хотим перевернуть старый мир вверх тормашками, разнести его в щепы, создать хаос, сплошную неразбериху. И чем больше эта неразбериха, тем лучше...» В этом обращении хунвэй-бинов к «идеям Мао Цзэ-дуна» была не только дань привычному ритуалу. Это были поиски истоков «творческого» вдохновения анархистствующих бунтарей.

4. Социальный трагизм «негативной диалектики»

«Негативная диалектика» выступает для леворадикалов в двуединой функции: как метод «критики» существующего общества и как метод «критического» действия против «истеблишмента». Леворадикалы претендуют на последовательно-непримиримую позицию по отношению к существующему обществу, отвергая всякую половинчатость и компромиссы. Принцип их действия – «или-или». При этом как «негативные диалектики» они не имеют права, если хотят быть последовательными, предлагать конкретную альтернативу. Ее заменяет либо «надежда», либо внутренняя «предрасположенность» к будущему, смутное его ожидание (как у Адорно). Бунтарь, таким образом, оказывается трагической фигурой, поскольку он обрекает себя на слепую борьбу, которую, однако, стремится довести до конца, даже в том случае, если внутренне чувствует ее безнадежность. В такой борьбе бунтарь терпит поражение, поскольку он не знает действительной исторической необходимости.

Поскольку «негативная диалектика» претендует на то, чтобы выйти за пределы чистой деятельности духа, вторгаясь в сферу политической практики, то и ее критический анализ предполагает выход за пределы чисто логической ее оценки, выявление ее социально-политической сущности, тем более что в ней оказывается зашифрованной судьба ее создателей и приверженцев как типичных представителей типичного для переломного периода развития капиталистического общества разряда буржуазной интеллигенции.

«Негативная диалектика» была воплощением трагической судьбы ее создателей и представляемого ими поколения западноевропейской – прежде всего немецкой – интеллигенции. Говоря об Адорно, можно согласиться с тем, что он «в точном смысле слова сын порывистых и томительных, до краев наполненных разочарованиями и надеждами 20-х годов, определивших интеллектуальный и психологический облик послевоенного и послереволюционного поколения на Западе... В Западной Европе дух революционного отрицания не смог реализовать себя на практике... революции в Венгрии и Германии, подавленные в зародыше, не успели развернуть своих потенций, и мифистофелевский диалектический «дух отрицания» снова должен был вернуться в область сознания, в заоблачные высоты культуры и искусства – туда, где он обретался дотоле и где теперь ему, отведавшему от древа жизни, вкусившему живой плоти, было гораздо теснее и невыносимо томительнее, чем раньше» [62]. Таков был общий духовный климат, в котором складывалось мировоззрение и Адорно, и Маркузе, и Фромма, и многих других философов, при всей своей «критичности» вместе с тем недостаточно критичных, чтобы самим выйти в своей деятельности за пределы сферы чистого духа.

«Негативная диалектика» не есть ни новая интерпретация гегелевской диалектики, ни вместе с тем простое подражание какой-либо современной философской школе. Это прежде всего способ самовыражения левого радикала как «индивида-в-ситуации», экстраполирующего эту ситуацию на всю социальную реальность и возводящего связанный с нею эмоциональный настрой в ранг не только нравственного категорического императива, но и чуть ли не всеобщего закона социального бытия. В этом пункте, пожалуй, явственнее всего просматриваются экзистенциалистские корни общеметодологических посылок «негативной диалектики» [Эти корни отчетливо проступают, например, в следующем высказывании Маркузе: философия есть «научное выражение

определенного человеческого поведения, точнее, поведения перед лицом существа и существующего в целом, через которое часто историко-социальная ситуация выражается более четко и глубоко» [63].]. Но когда теоретическая позиция оказывается всего лишь способом самовыражения ее творца, то историческая судьба такой позиции разделяет, как это часто бывает, его собственную печальную судьбу. Воспринимаясь как теоретическая установка, «негативная диалектика» в сфере политического мышления может ориентировать лишь на эскапизм и нигилизм, либо, когда под воздействием какого-то импульса подобные настроения выливаются в практические действия, на анархистский бунт. Но перед лицом опирающейся на силу оружия и традиции консервативного мышления системы диктатуры господствующего класса (прежде всего в лице буржуазного государства) бунт оказывается бессильным. И если активистские настроения не «снимаются» в сознательной, организованной, целенаправленной борьбе, то бунт очень быстро «выдыхается», а обессиленные и разочарованные бунтари «сдаются на милость» того самого «истеблишмента», который они еще вчера пытались сокрушить.

Не рассматривая детально вопрос о том, каков реальный социально-политический эффект движения «новых левых» в 60-х годах, можно с уверенностью сказать, что тактика бунта, как политического оружия, тактика действий, построенных в соответствии с принципами чистого отрицания, себя не оправдала, – она показала неспособность ниспровергнуть не только политические, но и культурные институты развитого капиталистического общества и заменить отношения господства и подчинения качественно новыми. Бунтари в большинстве своем «уселись за парты» и стали внимать прежним профессорам и подчиняться репрессивным законам буржуазного государства. И если движение протеста все же дало какой-то эффект, то прежде всего там, где оно развивалось вопреки «негативно-диалектическому» принципу. Ну а «критическая теория»? По меткому замечанию одного автора, «критическая теория», воздвигнутая на фундаменте «негативной диалектики», попросту «вознеслась на небеса. Но на небесах революций не бывает. Они, небеса, – это всего лишь голубая дымка и лунный свет».

Зато «на небесах», т. е. в мире искусства, «негативная диалектика» чувствует себя более уютно, чем в сфере политики.

Это признают и сами адепты «критической теории». Маркузе и особенно Адорно всегда взирали на возвышенный мир искусства и литературы как на «чистую сферу» реального воплощения «негативной диалектики», осуществляемого прежде всего художественным «авангардом», к которому они относили таких мало похожих друг на друга художников, как Малларме, Бодлер, Бретон, Брехт. Именно у них, полагали Маркузе и Адорно, «диалектический и поэтический языки встречаются на общей основе. Общим элементом является поиск «аутентичного языка» – языка отрицания, как Великого Отказа принять правила игры крапленными картами. Поэзия есть способность отрицания вещей, сила, которую Гегель требовал, как это ни парадоксально, для всякой аутентичной мысли» [64]. Однако как теоретическая установка «негативная диалектика» не работает и на эстетическо-художественном уровне, поскольку она ориентирует на элитарное, неконтактное искусство. Но такого рода «отрицательное искусство» – искусство, построенное на принципе «тотального» отрицания, не дает потребителю никакого ответа на вопросы, которые перед ним ставятся, оно оставляет этого потребителя наедине с самим собой, со своим расторможенным сознанием, не имея никакой уверенности в том, что порождаемый им «шок» заставляет его пересмотреть свои прежние ценности. Сорвать покров с «неистинного мира» и показать, как он отвратителен, – этого все же слишком мало, чтобы сделать мир лучше, чем он есть.

Возникнув не как теоретическая установка, а как своего рода метафора [Недаром Ю. Хабермас выдвигает предположение, что отношение к «Великому Отказу» как к теоретическому принципу – плод заблуждения сторонников и критиков Маркузе, как, впрочем, и нечеткости изложения «негативным диалектиком» своих взглядов: «Великий Отказ» – не более «чем выражение определенной ориентации, но вовсе не теоретическая позиция» (см. 65).], «негативная диалектика» возвращается к своему первобытию, так и не пожав плодов на ниве социального творчества, не обретя продуктивной силы в качестве теоретического принципа. А «негативный диалектик», испытав всю меру разочарования в окружающем его мире и так и не найдя с ним контакта, остается в замкнутом мире небесной «поэзии», из которого, пользуясь выражением Гете, он не сумел перебросить мост в мир «правды».

1. XX век: «отложенная» революция?

Идея о превращении «развитого индустриального общества» в «тоталитарное общество» и акцент на «тотальном» отрицании как способе его разрушения связаны у леворадикальных идеологов прежде всего с тезисом об «исчезновении» в этом обществе революционного «агента исторического процесса», о «деревуолюционизации» рабочего класса. «В капиталистическом мире, – пишет автор «Одномерного человека», – они (буржуазия и пролетариат. – Э. Б.) до сих пор являются основными классами. Однако развитие капитализма привело к таким структурным и функциональным изменениям этих двух классов, что они, по-видимому, больше не являются носителями исторических преобразований. Скрытая заинтересованность в сохранении и совершенствовании существующих институтов примиряет эти ранее антагонистические классы во все увеличивающемся масштабе... Ввиду отсутствия носителей социальных перемен критика находит себе место лишь на очень высоком уровне абстракции» [66].

Тезис об «утрате» современным промышленным пролетариатом Запады революционной роли лежит в основе леворадикальной идеологии 50–60-х годов. Само возникновение движения «новых левых» во второй половине прошлого десятилетия было в известной мере порождено пессимистической оценкой определенной частью буржуазной интеллигенции революционной перспективы на Западе и неверием ее в рабочий класс как в силу, стремящуюся к радикальным преобразованиям и способную довести их до конца. Пессимистическая оценка роли американского рабочего класса получила отчетливое выражение уже во взглядах Райта Миллса, распространившего эту оценку на рабочий класс всех развитых стран.

«Я не совсем понимаю, – писал Райт Миллс в «Письме к новым левым» в 1960 г., – почему некоторые теоретики новых левых так упорно цепляются за идею о том, что именно «рабочий класс» передовых капиталистических стран и есть движущая сила исторического развития или даже самая главная движущая сила, – вопреки действительно убедительному историческому опыту, который теперь опровергает подобные надежды». Миллс, правда, оговаривается, что к этому вопросу необходимо подходить с должной осторожностью. «Конечно, мы не должны «списывать со счета» рабочий класс, но мы должны изучить всю эту проблему, и притом – совершенно заново. Там, где рабочий класс существует как историческая движущая сила, мы, конечно, должны сотрудничать с ним, но нам не следует рассматривать его как необходимый рычаг истории...»

Идею отрицания пролетариата как революционной силы разделяют и леворадикальные идеологи из стран Азии, Африки и Латинской Америки. Для них отрицание революционной роли пролетариата вообще, западноевропейского и североамериканского пролетариата прежде всего явилось не столько непосредственной реакцией на отсутствие индустриального рабочего класса в ряде освобождающихся стран, сколько моментом общего отрицания западноевропейской культуры. Самоутверждение угнетенных наций ассоциировалось в их сознании со всеобщим отрицанием угнетающих наций без какой бы то ни было внутренней классовой дифференциации последних

[Этот дух отрицания, характерный для леворадикальной идеологии, сформировавшейся в «третьем мире», был четко выражен (и, само собой разумеется, одобрен) Ж.-П. Сартром еще в конце 40-х годов: «Революционность негра состоит в отрицании, так как он должен сделать четкий выбор: чтобы создать свою истину, ему необходимо сначала уничтожить истину других» [67].].

Так, излагая теорию «угнетенных цветных народов» и противопоставляя «нации-пролетарии» «нациям-буржуа», некоторые идеологи из этих стран утверждали, что в новых исторических условиях миссия освобождения всего человечества ложится на «третий мир». А поскольку основную массу населения последнего составляет крестьянство, то именно оно, а не пролетариат и способно выступить в качестве ведущей революционной силы современности: «в колониальных странах революционны только крестьяне», поскольку им «нечего терять, а приобрести они могут все».

Само собой разумеется, что леворадикалы развитых капиталистических стран не могли ориентироваться на крестьянство в качестве революционной силы. Поэтому, говоря об «исчезновении» революционного пролетариата, они ставят вопрос о «силах отрицания» в иной плоскости.

В работах первой половины 60-х годов Маркузе дает еще неопределенный ответ на этот вопрос. Существуют ли «силы революционного отрицания» в современном обществе? Возможно, существуют, а возможно, и нет. «Одномерный человек», предупреждал Маркузе читателя своей книги, будет колебаться между двумя противоречивыми гипотезами: 1) что развитое индустриальное общество способно не допускать в течение обозримого будущего качественных изменений; 2) что существуют силы и тенденции, которые могут преодолеть это сдерживание и взорвать общество.

Что же это за гипотетические силы? Это «аутсайдеры», т. е. социальные группы, «неинтегрированные» в систему госмонополистического капитализма, отбросы «общества изобилия», не разделяющие интегрирующих «ложных» потребностей. К этим силам Маркузе причислял национальные меньшинства, население гетто, безработных – словом, всех тех, кто, по его мнению, имеет основания быть недовольным существующими в капиталистическом обществе порядками. «...Под консервативной народной базой, – писал Маркузе, – лежит слой отверженных и аутсайдеров, эксплуатируемых и преследуемых, тех, кто не работает и не может иметь работу. Они существуют за пределами демократического процесса; их жизнь есть наиболее непосредственное и наиболее реальное воплощение необходимости ликвидации нетерпимых условий и институтов. Таким образом, их оппозиция революционна, даже если их сознание не является таковым... это элементарная сила, которая нарушает правила игры и, таким образом, обнажает нечестный характер этой игры. Тот факт, что они начинают отказываться от участия в игре, быть может, является фактом, который знаменует начало конца периода»

[68: Заметим, что Маркузе не был единственным социологом, обратившим внимание на деклассированные слои как единственную «не-интегрированную» силу капиталистического общества. Аналогичную позицию мы обнаруживаем, например, у Л. Кроули и Дж. Кроули, видевших в этих слоях основную движущую силу антикапиталистической революции – «новый» революционный класс, характеризующийся общностью интересов и общим отрицательным отношением к существующему обществу (см. 69).].

Впрочем, это была лишь слабая надежда, и сам Маркузе не был уверен, что национальные меньшинства, люмпен-пролетарии и безработные действительно способны «взорвать» существующую систему. Единственно, в чем он не сомневался (и что уже в середине 60-х годов прочно связывало его с «новыми левыми»), так это в том, что искать «силы отрицания» нужно только на «периферии системы». Однако, пока эти силы не были найдены, вопрос об «агенте исторического действия» повисал в воздухе, и революция оставалась, по его мнению, «отложенной».

Студенческие волнения, охватившие мир во второй половине 60-х годов, усиливающееся проявление недовольства растущей бюрократизацией и милитаризацией буржуазного общества со стороны интеллигенции, казалось, давали наконец ключ к решению проблемы. В «Политическом предисловии 1966 года» к «Эросу и цивилизации», а затем в предисловии к французскому изданию «Одномерного человека» (1967 г.) Маркузе говорит уже о студенческой молодежи и об интеллигенции как о силах, обладающих революционным потенциалом и требующих внимательного отношения к себе со стороны «теоретиков» революции.

Эта ориентация на интеллигенцию и студенчество получает дальнейшее подтверждение в таких работах Маркузе, как «Конец утопии» (1967 г.), «Пересмотр концепции революции» (доклад на симпозиуме ЮНЕСКО, посвященном 150-летию со дня рождения Маркса, 1968 г.), «Очерк об освобождении» (1969 г.). Именно в этих работах Маркузе формулирует свою так называемую «новую концепцию революции», точнее, даже две взаимосвязанные концепции: концепцию мировой революции, где он ставит вопрос о процессах, протекающих в «третьем мире», и об их взаимосвязи с динамикой социальных изменений в «развитых индустриальных странах», и концепцию революции применительно к самим развитым странам.

Маркузе дает высокую оценку исторической роли радикального студенчества и примыкающей к нему интеллигенции. Они «детонатор», «катализатор» революции

в «развитом индустриальном обществе», ее движущая сила, они «пробуждают» пролетариат и ведут его за собой. Более того, по его мнению, они способны начать антикапиталистическую революцию без пролетариата. Но способны ли студенты и интеллигенция, начав революцию, довести ее до конца?

В конце 1968 г. Маркузе давал на этот вопрос отрицательный ответ. «Меня постоянно спрашивали, считаю ли я, что студенческое движение как таковое представляет революционную силу. На этот вопрос... я бы ответил отрицательно. Я никогда не говорил и не думал, что студенческое движение может заменить пролетариат или рабочий класс как революционную силу. Об этом вообще не может быть и речи... оно... способно выступать как некая разновидность авангарда, прежде всего, конечно, в просветительском смысле, но также и в политической практике... Но сами по себе, изолированные, они не представляют никакой революционной силы. Только в совместной деятельности как теоретической, так и практической, в упорнейшем труде совместно с рабочим классом эта группа может действительно стать революционной силой» [70]. Годом позже, в «Очерке об освобождении», Маркузе не только подтверждает эту позицию, но и делает многообещающие на первый взгляд заявления о роли рабочего класса. «Радикальное преобразование общественной системы все еще зависит от класса, который составляет человеческую базу процесса производства. В развитых капиталистических странах это индустриальный рабочий класс» [71].

Не означает ли это, что Маркузе пересматривает свою прежнюю оценку роли рабочего класса и обнаруживает в нем действительную революционную силу? Нет, не означает: «проблема» рабочего класса в «развитом индустриальном обществе» остается, по его мнению, «неразрешенной». «В царстве корпоративного капитализма, – пишет он, – два исторических фактора преобразования, субъективный и объективный, не совпадают: они превалируют в различных и даже антагонистических группах. Объективный фактор, т. е. человеческая база процесса производства, который воспроизводит утвердившееся общество, существует в лице индустриального рабочего класса, как человеческого источника и резервуара эксплуатации; субъективный фактор, т. е. политическое сознание, существует в лице неконформистской молодой интеллигенции» [72]. Поэтому рабочий класс может быть назван «революционным» лишь в потенции, но реально он уже не является таковым; более того, с точки зрения своей реальной функции «рабочий класс в период стабилизации принимает на себя выполнение стабилизирующей, консервативной функции» [73].

Таким образом, признание Маркузе рабочего класса в качестве «потенциальной революционной силы» никак не смягчает его отрицания роли пролетариата как реальной силы революции, ибо реализация потенциала представляется Маркузе весьма и весьма сомнительной. С другой стороны, его оговорки относительно «детонирующей», «катализирующей» функции интеллигенции (студенчества в том числе) тоже не меняют скептического отношения к революции. Ведь если пролетариат, как считает Маркузе, ничего не может сделать без интеллигенции и студенчества, поскольку ему «не хватает революционного сознания», то и студенчество и интеллигенция ничего не могут сделать без пролетариата: даже «начав» революцию, они не в состоянии ее завершить; а союз между пролетариатом и интеллигенцией, который позволил бы соединить объективный и субъективные факторы революции, – «далекая мечта». Где же новый «агент революционного действия»?

Ответ Маркузе на этот вопрос говорит сам за себя. «Там, где традиционный рабочий класс перестает быть «могильщиком» капитализма (т. е. в развитых капиталистических странах. – Э. Б.), выполнение этой функции остается, так сказать, временно отложенным, и политические усилия, направленные на изменения, остаются «пробными», подготовительными, не только во временном, но также и в структурном смысле. Это означает, что «адресаты», равно как и непосредственные цели и обстоятельства действий, будут определяться скорее изменяющейся ситуацией, нежели теоретически хорошо фундированной и разработанной стратегией. В то же время этот детерминизм – прямое следствие силы системы и диффузии оппозиции – подразумевает перенесение акцента на субъективный фактор; развитие сознания и потребностей приобретает первостепенное значение... В историческом плане мы снова переживаем период просвещения, предшествующий материальному изменению, – период воспитания, но воспитания, которое обращено в практику: демонстрацию, конфронтацию, восстание» [74].

«Новая» концепция революции оказывается, таким образом, сведенной к старой

концепции просветительства, сопряженного со стихийными «пробами», интеллектуальным мятежом, словом, все с тем же «Великим Отказом», призывом к которому Маркузе завершает «Одномерного человека». В этой связи нелишне будет отметить, что некоторые высказывания Маркузе дают основания для обвинения его в «элитарном», «аристократическом» подходе к трудящейся массе. Масса (рабочий класс в том числе) для Маркузе всегда объект манипуляций, она всегда позволяет себя обманывать, она упивается возможностью реализации навязанных ей извне «ложных» потребностей, будучи не в состоянии отличить их от потребностей «истинных». Словом, она не в состоянии сама разобраться в собственных проблемах и нуждается – «пока», «к сожалению», – в духовном пастыре в лице радикального меньшинства. Эти элитарно-аристократические мотивы коренятся прежде всего в философских воззрениях «социального критика». Если его внимание к «аутсайдерам» как носителям революционного фермента было связано не столько с социологическим анализом социальной реальности «индустриального общества», сколько с «философией отрицания», «негативной диалектикой», то его ориентация на интеллектуалов – с идущей от Гегеля оценкой положения «разума», социальной формой объективизации которого выступает слой интеллектуалов. Подобно тому как у Гегеля разум предвосхищает цели развития, у Маркузе интеллектуалы обладают способностью заранее познавать истинные цели и интересы как собственные, так и чужие [75].

Отрицая революционную роль пролетариата развитых капиталистических стран и выражая сомнение в силе внутренних «аутсайдеров», западные леворадикальные идеологи пытаются найти опору в «третьем мире», тем более что последний выступает: в роли поставщика различного рода теорий революционного действия, в том числе и леворадикальных, перекликающихся по ряду пунктов с концепциями Маркузе, Сартра и других западных идеологов левого радикализма.

Такая «перекличка» объясняется близостью типов сознания западных леворадикалов и представителей непролетарских слоев «третьего мира», озабоченных проблемой национального самоутверждения и говорящих от имени «слишком большого меньшинства», которое служит объектом эксплуатации и подавления со стороны «развитых наций». Близость мироощущений объединяет леворадикальных идеологов Запада и «третьего мира» в их отрицании «развитого общества», как противоречащего идеалам гуманизма; в отрицании революционной роли рабочего класса; в критическом отношении к науке и технике и возведении в культ экономической слабости; в ориентации на молодежь и «аутсайдеров», как активную и «бескомпромиссную» революционную силу. И те и другие отрицают принципиальное различие между развитыми капиталистическими и социалистическими странами, объединяя их под общей крышей «развитого индустриального общества» или «богатых наций», противостоящих «бедным нациям», «нациям-пролетариям».

Правда, устами западноевропейского леворадикала говорит человек, «уставший» от «цивилизации», а устами афро-азиатских леворадикальных идеологов – люди, уставшие от ожидания «цивилизации», т. е. того дня, когда их страны могли бы приблизиться по уровню производства и потребления к развитым странам. Но в данном случае это различие несущественно: крайности сходятся в отрицании технического и технологического прогресса, в неприятии «западной» реальности, как «охлаждающей» «революционный пыл».

Другим моментом, определившим пристальное внимание леворадикалов к Азии, Африке и Латинской Америке, стали развернувшиеся в этих регионах социально-политические процессы, в которых «новые левые» и их пастыри увидели реальное воплощение ими самими провозглашенных лозунгов и зримый путь к построению «нового» общества. «Новых левых» привлек социальный динамизм «третьего мира», так контрастировавший с кажущимся застоём буржуазного Запада. Именно этот динамизм и ввел в искушение жаждущих немедленной и коренной социальной ломки западных нонконформистов, решивших, что «центр революционных бурь переместился на Восток». Этот динамизм, характерный для всякого общества, вступающего в полосу ломки веками складывавшихся институтов и отношений и поисков пути дальнейшего развития, скрывал от бунтарей, что развивающиеся под леворадикальными лозунгами национально-освободительные движения еще далеки от реального осуществления провозглашенного ими «гуманистического социализма», что степень социальной активности и степень революционности далеко не всегда могут совпадать.

«Новых левых» дезориентировала контрастность «третьего мира» и «Запада» (бедность – богатство, стихийность – организованность, активность – пассивность, опора на человека – ориентация на технику), создававшая у них

впечатление, что там, за пределами «индустриального мира», рождается как раз то, что отрицает ненавистный им «истеблишмент», то, за что борются они сами. Это было зачастую искренней верой, хотя многим из леворадикальных идеологов Западной Европы и США можно было бы адресовать слова, брошенные некогда Р. Ароном одному из сочувствовавших «Востоку» западных философов: «он готов восторгаться Востоком, но при этом продолжать жить на Западе».

Выступая как мировой «аутсайдер», «третий мир» отличался от «аутсайдеров» развитых индустриальных стран прежде всего тем, что он обладал значительно большим экономическим и политическим потенциалом, опытом борьбы, и это, казалось бы, давало надежду леворадикалам на возможность обнаружения искомого «агента революционного действия» в «зоне бурь». Именно так и полагали идеологи, призывавшие развернуть партизанские войны в Азии, Африке, Латинской Америке, «окружить мировой город мировой деревней» и «задушить империализм в его цитадели».

Маркузе тоже ищет революционного вдохновения и теоретических откровений в «третьем мире». Он также противопоставляет развитые страны странам, еще не достигшим высокого уровня технико-экономической зрелости, полагая, что именно последнее обстоятельство открывает перед ними возможность построения нового общества. Однако пессимизм Маркузе и здесь удерживает его от завышенной оценки роли национально-освободительного движения в мировом революционном процессе. Как верно отмечалось в литературе, «вопреки многим другим леворадикальным идеологам, которые считают, что центр борьбы против капитализма переместился в «третий мир», он (Маркузе. – Э. Б.) выступает против существующей «очень сильной тенденции рассматривать национально-освободительное движение в качестве главной, если не единственной, революционной силы современности» [76]. «Фронты национального освобождения, – пишет Маркузе, – угрожают жизненным границам империализма; они служат не только материальным, но и идеологическим катализатором изменений... в этом идеологическом отношении внешняя революция также стала существенной частью оппозиции внутри капиталистических монополий. Однако, – оговаривается Маркузе, – сила примера и идеологическая мощь внешней революции может принести плоды в том случае, если внутренняя структура и сплоченность капиталистической системы начнут распадаться. Цепь эксплуатации должна быть разорвана в ее наиболее сильном звене» [77].

Внешний «аутсайдер» обнаруживает, таким образом, в конечном счете такое же бессилие, как и «аутсайдер» внутренний. Надежды оказываются иллюзорными, а революция – «отложенной»...

Пессимистический вывод, к которому приходит Маркузе, предопределяется не только его нигилистическим отношением к пролетариату капиталистических стран, но и одним из коренных пороков его концепции мировой революции – игнорированием мировой социалистической системы, которая «является решающей силой в антиимпериалистической борьбе» [78] и которая вместе с международным рабочим движением выполняет в мировом масштабе ту же роль, что и национальные отряды рабочего класса в рамках отдельных капиталистических стран. Маркузе искусственно расчленяет мировую социалистическую систему, относя страны, еще не достигшие высокого уровня экономического развития, к так называемым «бедным нациям», а развитые социалистические страны, прежде всего Советский Союз, – к «богатым нациям» вместе со странами развитого капитала. В результате этой операции развитие мирового революционного процесса оказывается сведенным к борьбе «богатых» («нереволюционных») и «бедных» («революционных») наций, что характерно для концепции, которую в ее основных моментах проповедают и сторонники теории «конвергенции» из числа западных буржуазных идеологов и особенно рьяно маоисты и которая не имеет ничего общего с действительным ходом борьбы классов на международной арене. Маркузе использует тот реальный факт, что мировая социалистическая система формируется неравномерно (так как неравномерно развивается капитализм, в недрах которого вызревают предпосылки социализма), а эта неравномерность неизбежно порождает и различие форм борьбы, которую ведут социалистические страны против мирового капитализма, и различие форм организации общественной жизни в этих странах. Но, переоценивая «имущественную» характеристику, он не хочет видеть объединяющей социалистические страны общности социальных отношений и институтов. «Имущественный» базис, игравший решающую роль в условиях существования локальных государственных образований и недостаточного развития связей между странами, сам по себе не может «нейтрализовать» или коренным образом деформировать характер общественных отношений. Материально-техническая и политическая интеграция, идейное единство создают

возможность «компенсации» отсутствующих в той или иной конкретной стране материальных факторов социального прогресса благодаря наличию последних в других странах и интернациональному обмену услугами, в организации которого определяющая роль принадлежит уже характеру общественных отношений. Таким образом, ход мирового революционного процесса определяется не «противостоянием» «бедных» и «богатых» наций, не борьбой «мировой деревни» против «мирового города», а борьбой объединенных сил мировой социалистической системы, международного коммунистического и рабочего движения и национально-освободительного движения против сил империализма. Всякая попытка умаления роли международного рабочего класса и мировой социалистической системы, всякая попытка противопоставления национально-освободительного движения борьбе рабочего класса объективно способствует разобщению сил, ведущих борьбу за освобождение человечества от гнета капитала.

2. Интеллигенция и студенчество: авангард или союзник?

Интерес Маркузе, Миллса и других западных идеологов левого радикализма к интеллигенции непосредственно проистекал из пессимистической оценки ими революционной роли рабочего класса. Вместе с тем он был связан и с некоторыми реальными тенденциями, характерными для современного капиталистического общества.

Борьба вокруг проблемы интеллигенции, развернувшаяся сейчас в буржуазной социологии, определяется в конечном счете тем, что в современном капиталистическом обществе происходят процессы, накладывающие определенный отпечаток на его классовую структуру, функции социальных классов и групп и их роль в обществе. К числу этих процессов относятся: постепенное превращение науки в непосредственную производительную силу; изменение соотношения между умственным и физическим трудом в процессе общественного производства; создание своего рода «индустрии культуры», призванной осуществлять целенаправленное формирование сознания и психики. Происходит изменение положения и роли интеллигенции, ее места в системе общественного производства.

Функционируя в рамках промышленного общества, интеллигенция (прежде всего гуманитарная) раньше оставалась в массе своей непосредственно не втянутой в систему производства капитала. Такое положение обеспечивало ей относительную свободу, ту самую свободу, которая позволяла сочетать нерасчлененные в то время функции творца, хранителя и воспроизводителя знания (своего рода «память» общества) и «чувствилища» общества (своего рода общественную «совесть»). Последняя функция специально подчеркивалась В. И. Лениным: «...интеллигенция потому и называется интеллигенцией, что всего сознательнее, всего решительнее и всего точнее отражает и выражает развитие классовых интересов и политических группировок во всем обществе» [79].

Стоя в стороне от индустриально организованного производства и в то же время являясь хозяином орудий своего труда, интеллигент был не отчужден от того индивидуально-кустарного производства, которое составляло основное содержание его общественно полезной деятельности. Он от начала до конца контролировал все его «технологические» звенья и сам же выступал в роли продавца созданного им продукта. Поскольку последний делался в основном как бы «по велению души», то осуществляемый интеллигентом процесс производства выступал как творчество, огражденное от действия внешних механизмов его регулирования.

«В большинстве случаев, – отмечал К. Маркс, имея в виду научное и художественное творчество, – здесь дело ограничивается переходной к капиталистическому производству формой, заключающейся в том, что люди, занятые различными видами научного и художественного производства, ремесленники или же мастера своего дела, работают на совокупный торговый капитал книготорговцев, – отношение, не имеющее ничего общего с капиталистическим способом производства в собственном смысле слова и еще не подчиненное ему даже формально. То обстоятельство, что именно в этих переходных формах эксплуатация труда достигает наивысшей степени, нисколько не меняет существа дела» [80]. Тот факт, что интеллигент мог быть безжалостно ограблен предпринимателем, с которым в итоге вынужден был

вступать в отношения купли – продажи; что его неотчужденность не выходила за рамки индивидуально-кустарного производства и моментально испарялась при вступлении в контакт с рынком; что его «свободная» деятельность в конечном счете опосредствовалась механизмом спроса – предложения на капиталистическом рынке товаров духовного производства – все это обычно оставалось незамеченным интеллигентом. Характер эксплуатации интеллигента скрывал от последнего противоречивое положение его как «свободного художника» и эксплуатируемого работника. В этих условиях разрыв между состоянием сознания и бытия интеллигента не мог достичь такого критического уровня, который бы позволил массе работников умственного труда выступать против господства капиталистических отношений.

Отсюда проистекало и типичное для интеллигента чувство элитарной исключительности, порою бросавшее его – «во имя правды» – на баррикаду, но чаще всего делавшее значительную часть интеллигенции «страшно далекой от народа» и толкавшее ее на снисходительное услужение «верхним десяти тысячам» и защиту существующей системы общественных отношений либо молчаливое принятие ее.

Эту ситуацию, характерную для XIX в., Маркузе догматически переносит на современное развитое буржуазное общество, подчас не замечая того, что сейчас в положении интеллигенции произошли серьезные сдвиги.

Непосредственное вторжение науки в промышленное производство, в сферу обслуживания, в организацию административного делопроизводства потребовало вовлечения в эти отрасли лиц, занятых умственным трудом. Недостаточность чисто экономических рычагов воздействия на трудовую массу с целью поддержания существующих отношений господства-подчинения привела к созданию разветвленной «индустрии культуры» (реклама, пресса, кино, телевидение, радио, «массовая» литература и т. п.), организованной по новейшим образцам промышленного производства и обслуживаемой лицами, традиционно причисляемыми к интеллигенции. А это не могло не повлечь за собой не только «массовизации» некогда узкой прослойки интеллигенции и превращения ее во все разрастающуюся группу, но и внутренней дифференциации самой этой группы, изменения характера труда интеллигента.

«Неангажированный» художник, «вольно парящий над обществом», все более становится анахронизмом, поскольку капиталистические отношения распространяются на те сферы труда, где прежде господствовали, по словам Маркса, «переходные к капиталистическому производству формы». Процесс превращения знания в непосредственную производительную силу ведет к возрастанию социальной дифференциации интеллигенции: одна ее часть вливается в ряды буржуазии или непосредственно примыкает к ней, другая – значительно большая по объему – вовлекается непосредственно в сферу производства прибавочной стоимости, подвергается эксплуатации со стороны капиталистов и по своему положению все более приближается к рабочему классу. Это относится прежде всего к интеллигенции, труд которой не только создает прибавочную стоимость, но вместе с тем в условиях идеологического манипулирования выступает как необходимая предпосылка производства прибавочной стоимости промышленным пролетариатом.

В этой ситуации интеллигент, переставший быть разновидностью кустаря-одиночки, лишившийся «орудий своего труда» и в конце концов утративший право распоряжения собственной деятельностью, объективно с точки зрения своего социального бытия приближается к положению рабочего класса. Из представителя узкой корпорации «свободных художников» интеллигент становится рядовым служащим крупной капиталистической корпорации, наемным тружеником, работающим по строгому заказу, который подчас совершенно не отвечает его внутренним побуждениям, выполняющим узкие функции и совершенно утратившим привилегию контроля над создаваемым им продуктом. «Все это в значительной мере меняет отношение интеллигенции к капиталистическому строю, сближает ее интересы с интересами рабочего класса» [81].

Вместе с тем сближение интеллигента, вовлеченного в процесс производства капитала, по своему положению с пролетариатом далеко не сразу находит адекватное отражение в сознании основной массы эксплуатируемых интеллектуалов. Размываемая как целое интеллигенция в значительной своей части (как та, которая по своему объективному бытию непосредственно примыкает к буржуазии, так и та, которая примыкает к пролетариату) продолжает мыслить категориями группового сознания. Отсюда и разрыв между реальным социальным бытием интеллигенции, приближающим ее к рабочему

классу, и состоянием ее сознания, нередко отдаляющим ее от пролетариата.

Именно этот разрыв определяет противоречивость социального поведения этой части интеллигенции. Подпадая под непосредственную власть капитала, она выступает против системы капиталистических отношений, которая лишает ее традиционного «вольного» статуса, а вместе с ним и тех привилегий, которыми она располагала как группа, связанная с «переходной к капиталистическому производству формой». При этом объективно, хочет она этого или нет, ее действия далеко выходят за рамки «интеллигентского недовольства» и сближаются с позицией рабочего класса, с его требованиями. Изменение социального статуса и социальной функции работников умственного труда, игнорируемое Маркузе, делает совершенно необоснованным противопоставление интеллигенции, как силы «революционной», и пролетариата, как силы якобы «контрреволюционной». Социальная активность эксплуатируемой интеллигенции не отрицает, а, напротив, подтверждает марксистский тезис о пролетариате как революционном классе, как субъекте исторического процесса.

Вместе с тем разрыв между социальным бытием и состоянием сознания этой интеллигенции ограничивает в условиях буржуазного общества ее роль как самостоятельной революционной силы, сужает классовое содержание ее требований, предостерегая от явно неверного вывода, будто «традиционный» промышленный пролетариат «полностью» и «окончательно» передал свои революционные функции новым категориям эксплуатируемых тружеников.

Новые черты бытия интеллигенции развитого капиталистического общества во многом характерны и для нынешнего студенчества, как будущей интеллигенции. За последние годы студенчество как социальная группа претерпело существенные изменения.

Прежде всего бросается в глаза рост численности учащихся высшей школы (в два и более раз за последнее десятилетие). При этом кривая роста студенческой массы в большинстве стран продолжает идти вверх.

Но увеличение численности студенчества неизбежно влечет за собой изменение его качественных характеристик. Демократизируется состав студентов. Поскольку потребности в росте студенческой массы уже не могут быть удовлетворены за счет выходцев из рядов буржуазии, правящему классу волей-неволей приходится приоткрывать двери университетов для представителей различных слоев и классов общества. Говоря о французских студентах, Жорж Коньо отмечал, что «они уже не являются, как это было прежде, почти исключительно выходцами из крупнобуржуазного меньшинства. Правда, дети рабочих не составляют среди них высокого процента... Тем не менее большинство студентов являются выходцами из средних слоев, мелкой и средней буржуазии. Наследники крупных династий теперь теряются среди сыновей мелких предпринимателей, технических специалистов, ремесленников, торговцев, государственных служащих, лиц свободных профессий и т. д.» [82] Увеличение численности студенчества влечет за собой два весьма серьезных последствия: 1) «отцы» не в состоянии экономически обеспечить будущее своих «детей»; 2) класс буржуазии не в состоянии поглотить не только всех, но даже сколько-нибудь значительную часть выпускников высшей школы, ибо потребность в высококвалифицированной рабочей силе растет значительно быстрее, чем число вакантных «командных постов» во всех сферах материального и духовного производства. В результате студенчество утрачивает некогда прочную связь с буржуазными слоями, из которых оно в основном рекрутировалось и куда снова возвращалось по окончании университета. Теперь молодежь после завершения образования пополняет в той или иной мере все классы и слои, в том числе и ряды безработных.

Такая ситуация вызывает, как уже отмечалось ранее, у значительной части студенчества конфликт между «ожиданиями», связанными с прежним социальным статусом, и реальной перспективой, стоящей перед выпускниками высшей школы, конфликт, являющийся одной из причин «бунта» учащейся молодежи.

Подобно «бунту» интеллигенции, «бунт» студенчества выступает как отрицание ожидающего его наиболее вероятного существования, приближающего его к положению пролетария. Студент не может с полной гарантией ни стать буржуа, ни даже остаться буржуа, когда он таковым является, волею обстоятельств он должен превратиться в наемного работника, но студент не желает такого превращения и потому выступает против этих обстоятельств. Правда, они не всегда идентифицируются им с системой капиталистических отношений, принимая порой более «узкое» выражение и вызывая протест против порядков в

[Точка зрения о том, что студенты (или молодежь в целом) превращаются в особый революционный класс получила определенное распространение среди «новых левых». Суть ее выражена в работах Дж. и М. Роунтри. «...Отчуждение труда молодежи, – утверждают они, – способствовало превращению ее в класс... Молодежь поэтому образует новый пролетариат, подвергается обнищанию и может стать новым революционным классом. Этот новый класс не является люмпен-пролетариатом... Он находится в положении классического пролетариата, положение которого ухудшается... Он не обязательно беднейшая группа. Необходимо помнить, что чей-либо революционный потенциал определен не нищетой, но ролью в производстве. И эта революционная роль, в прошлом принадлежавшая рабочему классу, ныне выпала на долю молодежи» [83].]

Бунтующее студенчество вопреки тому, что утверждают некоторые идеологи «новых левых», не является воплощением ни новой революционной силы, будто бы заменяющей рабочий класс [84], ни «нового человека» – символа грядущего общества. Но оно воплощает и выражает некоторые тенденции общественного развития. Студенты вплоть до недавнего времени представляли собой сравнительно небольшую привилегированную корпорацию, имевшую свои четкие границы и в целом стоявшую в стороне от трудящихся классов. Общность группового бытия, зафиксированная в категории «студенчество», распространялась не только на сравнительно короткий период жизни каждого из сменяющих друг друга поколений, но и на сравнительно небольшую часть этих поколений, попадавшую на университетскую скамью. Сегодня в условиях расширения потока информации возрастает необходимость постоянного и систематического обновления знания как условия функционирования современного производства и условия функционирования трудящихся как производительной силы. Теперь каждое поколение, и притом во все возрастающей его части, будет вынуждено под непосредственным давлением общественного производства постоянно обновлять полученные ранее знания, снова и снова садясь за парту, т. е. превращаясь время от времени в «студентов». Поэтому уже сегодня «студенческие» потребности объективно начинают воспроизводить потребности широких слоев трудящихся развитого капиталистического общества. В этом – революционная сторона студенческих выступлений и студенческих требований, которая создает объективные предпосылки для сближения студентов и рабочего класса, на необходимость которого указывал Ф. Энгельс. «Пусть ваши усилия, – писал Энгельс в 1893 г., обращаясь к Международному конгрессу студентов-социалистов, – приведут к развитию среди студентов сознания того, что именно из их рядов должен выйти тот пролетариат умственного труда, который призван плечом к плечу и в одних рядах со своими братьями рабочими, занятыми физическим трудом, сыграть значительную роль в надвигающейся революции» К Энгельс связывает революционную роль студенчества (как будущей интеллигенции) с ролью знания, носителями которого выступают интеллигенты, и подчеркивает неразрывную связь освобождения труда с овладением культурой, как предпосылкой успешного осуществления революции. «Буржуазным революциям прошлого от университетов требовались только адвокаты, как лучшее сырье, из которого формировались их политические деятели; для освобождения рабочего класса понадобятся, кроме того, врачи, инженеры, химики, агрономы и другие специалисты, ибо дело идет о том, чтобы овладеть управлением не только политической машиной, но и всем общественным производством...» [85]

Конечно, процесс приобщения студенчества к революционному движению происходит сложными путями: не только вследствие внутренней неоднородности студенчества, но и в силу наличия разрыва между его сознанием и бытием. Рабочие нередко проявляют недоверие к студентам, видя в них «папенькиных сынков», не вкусивших горького хлеба наемного рабства. Студенты же, в свою очередь, превращаясь в наемных труженников, еще лишены пролетарского сознания. Установившая общность своей судьбы с судьбой наемного рабочего, студент начинает теснее связывать собственное освобождение с революционно-освободительным движением рабочего класса. И в этом, быть может, состоит один из самых примечательных сдвигов в его сознании. Но, связывая свою судьбу с рабочими и вместе с тем стремясь преодолеть нежелательное для него «пролетарское положение», в котором ему предстоит оказаться, студент (в лице своих идеологов) нередко ожидает от рабочего действий, согласующихся со своим собственным представлением о «революционном пролетариате». Это представление, однако, не является для него ни результатом научного анализа тенденций развития пролетариата в современном обществе, ни даже выражением некоего выношенного в его голове идеала пролетария. Для бунтующего студента идеалом революционера является

сам бунтующий студент, как якобы «новый» и социально активный пролетарий. Поэтому все, что в политическом поведении рабочего класса не соответствует его собственной модели поведения, бунтующий студент отвергает не только как «нереволюционное», но даже как «непролетарское». Подобная ориентация леворадикального студенчества не может не препятствовать установлению его политического союза с рабочим классом. «Связь между движением интеллигенции и движением рабочего класса в собственном смысле слова, – отмечает Жорж Коньо, – является естественной и необходимой... студенческое движение имеет перспективы лишь в том случае, если оно вращается, разумеется сохраняя определенную степень самостоятельности, в общую стратегию классовой борьбы при гегемонии рабочего класса; иначе говоря, оно не должно считать себя заменой авангардной рабочей партии, оно не может и не должно играть раскольническую роль и противопоставлять себя рабочему движению, ибо в этом случае оно будет играть на руку капиталистической системе» [86].

Маркузе не случайно считает проблему «агента исторического действия» «отложенной» и в конечном счете оценивает роль интеллигенции и студенчества столь же пессимистически, как и роль рабочего класса. Иной вывод и невозможен, если не видеть, что в современных условиях «агент исторического действия» включает все непосредственно эксплуатируемые капиталом социальные группы, ядром которых выступает промышленный пролетариат.

Рост антикапиталистической активности определенной части интеллигенции и студенчества в развитых капиталистических странах вовсе не свидетельствует о том, что в историческом плане они вытесняют, заменяют рабочий класс. Напротив, эта активность служит новым подтверждением углубления противоречий между капиталом и трудом. Исторический опыт подтверждает, что «в цитаделях капитализма рабочий класс... является главной движущей и мобилизующей силой революционной борьбы, всего демократического антиимпериалистического движения» [87]. Как отмечалось XXIV съездом КПСС, рабочий класс, выступая ныне в качестве ведущей силы в антимонополистической борьбе, «все больше становится центром притяжения всех трудящихся слоев населения. Крупные выступления рабочего класса, трудящихся масс являются предвестниками новых классовых боев, которые могут привести к фундаментальным общественным преобразованиям, к установлению власти рабочего класса в союзе с другими слоями трудящихся» [88].

3. Диалектика «возвышения потребностей» и революционность рабочего класса

Как уже говорилось выше, Миллс, Маркузе и другие идеологи «новых левых», делая вывод об «утрате» пролетариатом революционности, связывают ее не с изменением его положения в системе капиталистического производства, а с изменениями в сфере потребностей, влияющими в конечном счете, с их точки зрения, на сознание рабочего и мешающими ему осознать свое истинное положение в обществе. Ход их рассуждений таков. В условиях технически высокоразвитого общества господствующий класс получает возможность, опираясь на развитую систему «средств контроля» (телевидение, кино, радио, реклама, пресса), формировать сознание трудящихся по определенным, выгодным для него стереотипам, навязывать им «ложные», «буржуазные» потребности и в конечном счете нивелировать потребности классов-антагонистов, а тем самым и «интегрировать» пролетариат в систему государственно-монополистического капитализма. «...Там, где разрыв в потреблении все еще широк, – заявляет Маркузе, – где капиталистическая культура еще не проникла в каждый дом или хижину, система стабилизирующих потребностей имеет свои пределы: бьющий в глаза контраст между привилегированным классом и эксплуатируемыми ведет к радикализации непривилегированных. Так обстоит дело с населением гетто и безработными в Соединенных Штатах; так же обстоит дело и с трудящимися классами в более отсталых капиталистических странах» [89]. Но пролетариат развитых капиталистических стран, тут же добавляет Маркузе, находится в совершенно ином положении, ибо разрыв между потребностями пролетариата и буржуазии значительно сократился, если вообще не сошел на нет. Удовлетворение материальных потребностей, некогда революционизировавших рабочий класс, ныне внедрение в его сознание «ложных» потребностей, «деревуализировало» рабочий класс и отбросило его назад, на стадию «класса в себе». Ибо «большинство организованных трудящихся разделяет стабилизирующие контрреволюционные потребности средних классов, о чем свидетельствует их поведение как потребителей материальных и духовных товаров, их эмоциональное отвращение против неконформистской

интеллигенции» [90]. Отсюда делается такой «радикальный» вывод: необходимо полностью порвать с нынешними потребностями, как «ложными», и сформировать (в полном отрыве от ныне существующих потребностей) качественно новые потребности, которые служили бы уже не целям «интеграции» трудящихся в систему капитализма, а целям «трансцендирования», т. е. выведения их за пределы существующей системы общественных отношений.

«Если, – иронически бросает Маркузе, – еще и можно говорить об обнищании в то время как рабочий имеет не только один автомобиль, но и два автомобиля, не только один телевизор, но и три телевизора, это все еще может быть обнищанием, но я не думаю, что кто-либо может утверждать, что такого рода обнищание активизирует жизненную потребность в радикальном мышлении и радикальных действиях». Мы уже отмечали, что при построении своих рассуждений Маркузе (как и другие леворадикальные идеологи, хоронящие рабочий класс) отталкивается от одной тенденции современного буржуазного общества – стремления буржуазии выработать у трудящихся такие материальные и духовные потребности, которые увековечивали бы господство капитала. Реальным является и то обстоятельство, что буржуазия продолжает подкупать определенную часть рабочего класса, переставшую, таким образом, быть носителем пролетарского сознания и пролетарских потребностей. Но может ли все это служить достаточным основанием для категорического вывода о том, что в развитых капиталистических странах произошло нивелирование потребностей буржуазии и пролетариата и что разрыв между структурами классовых потребностей исчез (или стал ничтожно малым)? Иными словами, действительно ли нынешние потребности пролетариата носят сугубо «буржуазный» характер? Действительно ли удовлетворены полностью те экономические потребности, которые по традиции всегда выступали для обывающего сознания (и для вульгарных материалистов) в качестве единственной первопричины революционности рабочего класса? Наконец, действительно ли удовлетворение некоторых экономических потребностей пролетариата лишает его революционного характера, который может быть заново обретен им лишь в том случае, если пролетариат сумеет искусственно создать некие «дистиллированные» потребности, качественно отличающиеся от тех, которые присущи ему сегодня?

Если внимательнее присмотреться к рассуждениям Маркузе и стараться придерживаться его логики, то неизбежно придется сделать вывод, что само стремление к обладанию вещами (независимо от конкретного социально-экономического, политического и культурного контекста) надо рассматривать как «потребительство», а обладание вещами – как «обуржуазивание» – тезис, доведенный до абсурда маоистами и их сторонниками. Такой узкообывательский, вульгарно-экономический подход лишен и намека на всесторонний анализ явлений, происходящих в сфере потребления в современном буржуазном обществе.

Маркузе исходит в своих рассуждениях из того общеизвестного факта, что в послевоенные годы трудящиеся развитых капиталистических стран сумели вырвать у буржуазии ряд экономических уступок (в чем, кстати говоря, большая заслуга коммунистических и рабочих партий этих стран), что экономическая конъюнктура в таких странах, как США, Япония, ФРГ, была в последние годы относительно высокой и жизненный уровень рабочего класса здесь возрос по сравнению с предвоенным периодом, а это, разумеется, не могло не посеять в некоторой его части реформистских иллюзий и не породить, выражаясь языком леворадикалов, «счастливого сознания». Но значит ли это, что относительный рост экономического благосостояния привел рабочий класс в его массе к обуржуазиванию и что пролетариат променял экономические блага на рабское положение в системе капиталистического производства, когда он лишен возможности реально участвовать в решении производственных и общественных дел?

Маркузе совершенно неоправданно переносит некоторые тенденции, характерные для американского общества, на другие капиталистические страны, не учитывая значительной разницы в положении рабочего класса (в плане его экономического благосостояния), скажем, в США и Италии, во Франции и в Японии, и сделанный на основе грубых аналогий вывод распространяет на весь рабочий класс развитых капиталистических стран в целом. Кроме того, Маркузе не учитывает неустойчивого характера капиталистической конъюнктуры, полагая, что ее высокий уровень будет вечным уделом наиболее развитых капиталистических стран.

Вместе с тем методологический порок рассуждений леворадикального идеолога

заключается в том, что он, рассматривая место пролетариата в системе революционных сил современного капиталистического общества через призму потребностей, совершенно игнорирует процессы, связанные с качественным изменением потребностей, с их «возвышением» [91].

Развивая учение о революционной роли рабочего класса в капиталистическом обществе, В. И. Ленин отнюдь не исходил из необходимой связи революционности пролетариата с его экономическим обнищанием и не выводил революционность из «закона абсолютного обнищания пролетариата». Ленин опирался на выдвинутое Марксом [92] и разработанное Энгельсом положение об ухудшении «условий существования» рабочего класса, не тождественного его экономическому «обнищанию».

Энгельс, как известно, выражал несогласие с тезисом «Проекта социал-демократической программы 1891 года», в соответствии с которым «численность и нищета пролетариев все больше возрастают». «В такой абсолютной форме, как сказано здесь, – замечает Энгельс, – это неверно. Организация рабочих, их постоянно растущее сопротивление будут по возможности создавать известную преграду для роста нищеты. Но что определенно возрастает, это необеспеченность существования» [93].

Этот тезис получает дальнейшее развитие в ленинских работах. Ленин исходит из того, что при ухудшении существования пролетариата в условиях развития капитализма определенное улучшение его экономического положения вполне возможно. Теория Маркса признает, отмечает Ленин, что «чем быстрее рост богатства, тем полнее развиваются производительные силы труда и обобществление его, тем лучше положение рабочего, насколько оно может быть лучше в данной системе общественного хозяйства» [94]. Однако это обстоятельство принципиально не меняет положения пролетариата как лишенного собственности, эксплуатируемого класса капиталистического общества.

Этот факт прежде всего и позволяет Энгельсу и Ленину, невзирая на возможность улучшения экономического положения рабочего, говорить о нем как о революционном классе, как о могильщике буржуазии. Важно в этой связи иметь в виду, что некоторое улучшение благосостояния пролетария компенсируется появлением у него новых потребностей, порождаемых изменением объективных условий функционирования рабочего класса как создателя прибавочной стоимости и выступающих не как показатель его «обуржуазивания», а как необходимое условие нормального функционирования пролетария в контексте новых условий труда, потребностей, которые могут рассматриваться не как дополнительное приобретение, а как компенсация потерь рабочего в связи с усилившейся эксплуатацией и которые поэтому ни в коем случае не ведут к исчезновению разрыва в структуре и уровне потребления пролетариата и буржуазии.

Иными словами, удовлетворение в условиях роста общественного богатства одних потребностей пролетариата вовсе не означает удовлетворение пролетарских потребностей вообще, ибо на смену удовлетворенным (и то – надолго ли и везде ли?) приходят новые, более высокие потребности, неудовлетворенность которых может играть не менее революционизирующую роль, чем борьба за кусок хлеба.

Отмечаемое Маркузе сближение уровней и структур потребления различных классов и слоев буржуазного общества распространяется лишь на потребности, выступающие в условиях развитого капиталистического общества в качестве чисто «первичных» потребностей, удовлетворение которых обеспечивает лишь необходимое по современным условиям воспроизводство рабочей силы и которые залегают на небольшой глубине, доступной для взора утопически настроенных «социальных критиков».

В конце XIX – начале XX в. автомобиль, к примеру, был необходим для буржуа и не был необходим, скажем, для американского рабочего, живущего рядом со «своей» фабрикой. В современных условиях, в связи с изменением структуры размещения производства, урбанизацией и другими процессами, порожденными научно-технической революцией, американскому рабочему автомобиль необходим хотя бы уже для того, чтобы добраться до места работы [«Для трудового американца автомашина прежде всего нужна, чтобы ездить на работу, куда общественного вида транспорта или просто нет, или, если есть, он требует большой затраты времени и стоит дорого. Между тем нередко нужно преодолеть расстояние в 100–200 км, чтобы попасть к месту работы» [95].]. Рабочий при этом отнюдь не «обуржуазился», ибо, строго говоря, не

получил никакой дополнительной (в относительном измерении, разумеется) льготы. Видимая «льгота» на поверку оказывается лишь необходимой компенсацией тех потерь, какие были вызваны изменившимися условиями общественной жизни. Такая же картина возникает и при рассмотрении других полученных рабочим «льгот». Тот же оплачиваемый отпуск французского рабочего оказывается с этой точки зрения не дополнительно приобретенным благом, а «компенсацией» возросшей нервной нагрузки и интенсификации труда, «компенсацией», без которой пролетарий не может в новых условиях создавать прибавочную стоимость – в тех масштабах, каких требует ныне капитал, – в качестве рабочего современного капиталистического промышленного предприятия.

Что касается «вторичных», или, так сказать, «второго этажа», потребностей, недоступных поверхностному взору, то здесь ни о каком сближении не может быть и речи. Оно происходит на уровне «первого этажа», который в XIX в. или первой половине XX в. был царством буржуазии. Но когда это сближение стало реальностью, у буржуазии появился «второй этаж» потребностей. Можно предположить, что если в дальнейшем капитализму удастся мобилизовать свои ресурсы и допустить сближение и на уровне нынешнего «второго этажа» – поскольку изменится сама структура потребностей и тому же американскому рабочему для нормального функционирования в качестве пролетария будет нужен уже не только автомобиль, но и нечто более «буржуазное» – то буржуазия к тому времени отстроит себе «третий этаж» и т. д. Но в любом случае между структурой потребностей и уровнем потребления эксплуататорских и эксплуатируемых классов будет существовать разрыв. Этот разрыв, символизирующий принципиальное качественное различие между уровнями реального социального бытия антагонистических классов, выступающий в качестве необходимого условия воспроизводства антагонистической социальной структуры и фиксирующий возрастание необеспеченности существования пролетария в буржуазном обществе, неизбежен при капитализме. Он всегда будет выступать в качестве дезинтегрирующего фактора, в качестве потенциального фактора возникновения революционной ситуации.

Следует также учитывать и то обстоятельство, что сближение так называемых «первичных» потребностей может носить временный характер, поскольку неустойчивость экономической конъюнктуры в капиталистических странах не дает никакой гарантии сохранения существующего ныне уровня благосостояния для массы рабочих. К тому же она в отдельных странах обычно сильно отстает от объективных потребностей рабочего класса в связи с изменившимися условиями труда. (Об этом свидетельствует и нарастание стачечных боев во всех развитых капиталистических странах, в том числе и в США.) Однако главное заключается в том, что она несколько не изменяет отношений, складывающихся в процессе производства, связанных с отношениями собственности, а значит, не устраняет противоречий, раздирающих капиталистическое общество. Таким образом, стремление Маркузе доказать, что между социальным положением пролетария и буржуа как потребителей уже нет таких различий, которые выступали бы в роли фактора, подталкивающего эксплуатируемого труженика на выступление против капиталистических порядков, опровергается уже самими фактами, на которых он пытается построить свою теорию «одномерности». Изменение структуры экономических потребностей рабочего класса, т. е. появление новых, ранее неизвестных потребностей, которые, не будучи удовлетворенными, влекут за собой изменение форм и методов самой экономической борьбы пролетариата, столь же революционизирует современный пролетариат, сколь революционизировало рабочий класс XIX в. отсутствие элементарных средств поддержания жизни.

Здесь есть и другая сторона, которая заключается в изменении революционизирующей потенции различных видов потребностей (форм отчуждения) рабочего класса по мере развития капитализма.

Рассуждая как вульгарный экономист, Маркузе исходит из того, что революционность рабочего класса в системе капиталистических общественных отношений определяется лишь уровнем его благосостояния, так сказать, его «сытостью». Но в условиях капитализма рабочий, как известно, отчужден не только от средств и продуктов труда, но и от политической власти, от культуры во всем ее богатстве, без освоения которой заказан путь к всестороннему развитию личности. Уже на самых ранних стадиях развития капитализма политическое и эстетическое (в широком смысле этого слова) отчуждение играло определенную революционизирующую роль в борьбе рабочего класса против капиталистического строя. Однако, пока жизненный уровень рабочего остается крайне низким, ничтожность его экономического положения

явственно выступает как наиболее революционизирующий фермент его борьбы против капиталистических отношений. Когда человек голоден, ему нужен прежде всего кусок хлеба. «Чувство, находящееся в плену у грубой практической потребности, обладает лишь ограниченным смыслом. Для изголодавшегося человека не существует человеческой формы пищи, а существует только ее абстрактное бытие как пищи: она могла бы с таким же успехом иметь самую грубую форму, и невозможно сказать, чем отличается это поглощение пищи от поглощения ее животным. Удрученный заботами, нуждающийся человек невосприимчив даже к самому прекрасному зрелищу...» [96] Разумеется, наиболее сознательная часть рабочего класса уже на ранних стадиях развития капитализма приходит к пониманию необходимости борьбы за политические права, за подлинно человеческое развитие, но при этом непосредственным стимулом к борьбе продолжает оставаться все та же неудовлетворительность экономического благосостояния, а политическая и культурно-идеологическая борьба выступает как более радикальная форма решения экономических проблем.

Добившись в борьбе с буржуазией определенных экономических уступок, рабочий класс получает возможность острее почувствовать и яснее осознать ничтожность своего политического и культурного положения в условиях буржуазного общества и, не оставляя борьбы за экономические требования, выдвинуть на первый план требования политические и культурные, тем более что исторически к этому времени в недрах капитализма вызревают необходимые материально-технические предпосылки социалистического переворота.

Революционизирующая роль политических и культурных потребностей возрастает в условиях относительного удовлетворения некоторых «первичных» экономических потребностей тем более, что та самая новая техника и те самые новые условия труда, которые позволяют капиталу удовлетворить эти потребности, не только не ведут автоматически к устранению политического и культурного отчуждения пролетария, но, напротив, могут даже усугублять эти виды отчуждения, хотя и придают им более завуалированную форму

[Комментируя книгу американского публициста Стадса Тёркела «Улица разделения: Америка», С. Вишневский пишет: «В миллионах «средних» семей вечера проводятся за молчаливым созерцанием телевизионных программ. Оговоримся: не всяких программ. В определенные, весьма ограниченные часы по некоторым телевизионным каналам передаются интересные, содержательные шоу, дающие пищу для ума... Но, как мне разъяснили в Лос-Анжелесе руководители телекорпорации Си-би-эс, «шоу со смыслом» – не для «среднего класса». Для него предназначен весь основной неудержимый поток телепередач, напичканных револьверными выстрелами, глуповатыми кривляниями комиков, пустопорожними диалогами мелодрам и «мыльных опер». – Человек из «среднего класса», – пояснил мне вице-президент корпорации, – устал и измотан, вернувшись домой после напряженной работы и долгой езды на машине. Он не в состоянии интересоваться высокими материями, не может и не хочет углубляться в серьезные размышления. Все, что ему нужно, – фан (забава). Беда в том, – справедливо добавляет С. Вишневский, – что «фан» не обогащает духовно человека, а принижает, выхолащивает его ум» [97].].

«Сытость», таким образом, не делает пролетария более счастливым, ибо существование его продолжает оставаться, как и прежде, необеспеченным – с той лишь разницей, что эта необеспеченность проявляется теперь не столько в непосредственном физическом, сколько в политическом и эстетическом голоде. Удовлетворение этого голода отнюдь не роскошь, каковой оно может показаться, например, материально необеспеченному пролетарию, не имеющему куска хлеба. Потребности всегда исторически конкретны, всегда вплетены в совершенно определенный социальный контекст, исходя из которого только и может быть адекватно определен подлинный смысл той или иной потребности.

Революционизирующая роль политических потребностей в современном капиталистическом обществе определяется еще и тем немаловажным обстоятельством, что в условиях противоборства двух мировых систем техника, позволяющая обеспечить сравнительное экономическое благополучие рабочего, одновременно способствует укреплению позиций военно-промышленного комплекса и может быть использована как средство разрушения и уничтожения цивилизации, не говоря уже о разрушении достигнутого «счастливого материального существования». При таком положении дел вопрос об участии рабочего класса в политической борьбе становится уже не только вопросом, связанным с положением рабочего в существующем обществе, но и вопросом жизни и смерти в прямом смысле этого слова.

То, что осознание именно политического и культурного бесправия может выступать в качестве побудительного мотива современных антиимпериалистических по своей общей направленности движений, ясно показывает само движение «новых левых», которое было стимулировано не экономическими мотивами, а осознанием неудовлетворительности политического и культурного положения основной массы трудящихся капиталистических стран. В этом заключается прогрессивный момент этого движения, хотя здесь же следует отметить, что акцентирование политических и культурных требований вылилось у «новых левых» в игнорирование вопроса о необходимости изменения отношений собственности в современном капиталистическом обществе.

Рассуждая о нивелировании потребностей буржуазии и пролетариата, Маркузе совершенно не учитывает увеличение революционизирующего потенциала политических и культурных потребностей, полагая, что все определяется наличием «двух машин» и «трех телевизоров». С этой точки зрения получается, что «ныне человек живет «хлебом единым» и если его – как собаку – вовремя кормить и не раздражать во время еды, он никогда не вступит уже на опасную стезю бунта против властей предрержащих» [98]. Но если оказывается, что человек жив «не хлебом единым», если политические и эстетические потребности не только не «погашаются» «подкармливанием», а, напротив, только стимулируются им и если буржуазия оказывается совершенно неспособной удовлетворить их, то ни о каком нивелировании потребностей (взятых в их целостности) буржуазии и пролетариата не может быть и речи. А следовательно, не может быть и речи об утрате пролетариатом как исторически развивающимся классом его революционно-освободительной роли.

Но в таком случае обнаруживается иллюзорный характер требования Маркузе об изобретении «новых», «подлинных» потребностей, которые «вывели» бы рабочий класс за пределы «континуума репрессии», обеспечив ему «критическое пространство»; обнаруживается анархистско-утопический характер его призыва «создать» эти «новые» потребности на базе «радикального» разрыва со старыми потребностями, ибо политические и эстетические потребности, о которых идет речь, не возвращаются «социальными критиками» в тиши кабинетов, они порождаются самой историей революционного движения и классовой борьбы – самой жизнью. С другой стороны, между политическими, культурными и экономическими потребностями нет пропасти: они тесно переплетены друг с другом и генетически, и функционально, они вырастают друг из друга. Более того, как отмечалось выше, возрастание революционного потенциала тех же культурных потребностей становится возможным только на базе удовлетворения «первичных» экономических потребностей. Если представить, что в силу какого-то стечения обстоятельств в развитых капиталистических странах произойдет резкое падение экономической конъюнктуры, то культурные потребности снова отступят на второй план, а потребность в хлебе насущном станет вновь основной потребностью, революционизирующей класс наемных тружеников.

Разумеется, изменение революционизирующего потенциала различных форм капиталистического отчуждения, в частности усиление революционизирующего потенциала политических и культурных потребностей, не означает перемещение основного противоречия между рабочим классом и буржуазией из сферы базиса в сферу надстройки – положение, выдвигаемое некоторыми идеологами «новых левых», в частности Сартром

[«На смену старой движущей силе революции, какой была голая нужда, – говорил он, – пришло новое требование – требование свободы... Теперь на первом плане стоит уже не проблема собственности, а проблема власти. В потребительском обществе теперь уже больше не требуют прежде всего обладания, а требуют прежде всего участия в принятии решений и в осуществлении контроля» [99].]

Всячески подчеркивая тенденцию к росту экономического благосостояния трудящихся в развитых капиталистических странах, идеологи «новых левых» не замечают, что в этих странах действует и другая тенденция, которая не позволяет говорить о том, что перед рабочим классом здесь уже не стоит никаких экономических проблем, что в экономическом отношении он обрел «счастливое сознание». Речь идет прежде всего об изменении самого характера и условий труда на капиталистическом предприятии. Внедрение новейшей техники и совершенствование технологии неизбежно ведут в условиях капитализма к интенсификации труда, к возрастанию затрат психической энергии, к росту неудовлетворенности работника своим трудом, поскольку последний включает все меньше элементов творческого характера, к

неуверенности представителей «традиционных» профессий в своем будущем. К этому надо прибавить такой существенный момент, как увеличение разрыва между темпами роста интенсификации труда и роста заработной платы.

Усиление революционизирующего потенциала политических и культурных требований эксплуатируемой массы ни в коем случае не означает снятия проблемы собственности или перемещения противоречий между эксплуататорами и эксплуатируемыми из сферы базиса в сферу надстройки. Оно свидетельствует лишь о видоизменении проявления этого противоречия. Оно связано с изменением состава рабочего класса, с ростом его образовательного уровня (процесс неизбежный в условиях научно-технической революции), с вовлечением в его ряды новых поколений.

Пролетариат не есть нечто неизменное. Он неизменен лишь в том смысле, что продолжает в течение всего периода своего существования оставаться эксплуатируемым классом капиталистического общества, создающим для буржуазии прибавочную стоимость и в силу этого сохраняющим определенное место в системе капиталистического производства. Но внутри рабочего класса происходит смена поколений. Каждое поколение выполняет свою историческую задачу в борьбе с буржуазией и добивается в той или иной степени удовлетворения своих потребностей – удовлетворения, которое выступает как завоевание и в известном смысле итог социальной деятельности и борьбы данного поколения. Для сменяющего его поколения этот итог есть уже данность, выступающая в роли исторической предпосылки выдвижения и осуществления новых требований, продиктованных новыми условиями труда и воспроизводства рабочей силы.

Ни одно поколение рабочего класса не в состоянии решить всех проблем класса как исторически развивающейся общности. Каждое поколение (как заметил Гегель) решает лишь одну – «свою», «новую» – задачу, и сделать это оно может, лишь признав все предшествующие решения и опираясь на них и в то же время учитывая новые требования, коренящиеся в изменении характера труда, уровня развития техники и т. п. Не случайно Гэс Холл, анализируя задачи, стоящие перед рабочим классом США, подчеркивал роль молодого поколения американских рабочих. «Многочисленный отряд молодых рабочих, – говорил он на международном Совещании коммунистических и рабочих партий в Москве (1969 г.), – недавно пришедших на предприятия, становится ударной бригадой рабочего класса. Рабочая молодежь выступает застрельщиком движения рядовых членов профсоюзов. Она стремится к оживлению профсоюзного движения. Именно эти молодые рабочие, многие из которых сами недавно были учащимися, образуют связующее звено между студенчеством и рабочим классом. Они представляют собой мощную силу в борьбе против расизма, поскольку лишены некоторых предрассудков, все еще характерных для рабочих старшего поколения. Рабочая молодежь относится к радикально настроенному поколению. Она более восприимчива к новым, социалистическим идеям. В нашей борьбе за обеспечение единства действий рабочего класса мы уделяем особое внимание молодым рабочим» [100].

Решаемый в плане исторического подхода вопрос о потребностях и их динамической структуре оказывается аргументом не в пользу леворадикального тезиса об «интегрировании» рабочего класса, а в пользу диалектической концепции революции, рассматривающей положение рабочего класса в изменяющемся социально-политическом контексте и фиксирующей наличие реального разрыва между действительным положением рабочего и буржуа – разрыва, выступающего для обновляющегося пролетариата в качестве непосредственного революционного стимула.

Глава IV «НОВЫЙ ЧЕЛОВЕК»

1. Индивид и организация

Придя к пессимистическому выводу об «отложенной» революции, об отсутствии в современном мире субъекта революционных изменений, о недостатке у эксплуатируемого большинства воли к решительному действию, леворадикалы усматривают «выход» из этого положения в «создании» «субъективного фактора» – в воспитании так называемого «нового человека».

Пафос воспитания «нового человека» пронизывает в большей или меньшей степени работы всех леворадикальных идеологов. «Воспитать нового человека – за этим теперь все дело, – говорит Маркузе. – Не потому, что именно у меня возникла эта идея, а потому, что развитие современного индустриального общества достигло точки, когда такой новый человек не только возможен, но и необходим...» [101] К созданию «нового человека» призывал и Ф. Фанон: «Так не будем же подражать Европе, обратим усилия наших мускулов и нашего мозга в ином направлении. Попытаемся создать нового, целостного человека, утвердить которого оказалась неспособной Европа» [102].

Идея воспитания «нового человека», выраженная в лозунгах «новых левых» и в работах леворадикальных идеологов, выступила как реакция на обостряющееся противоречие между требованиями, предъявляемыми научно-технической революцией к человеку, и возможностями, открываемыми ею перед развитием человека, с одной стороны, и способами реализации этих требований и возможностей в рамках капитализма – с другой.

«Техническая цивилизация» и изменяющаяся вместе с ней повседневная жизнь, все более насыщающаяся техникой, требуют от человека нового видения и слышания, новой чувственности и нового рефлексирования, изменения исторически сформировавшейся структуры инстинктов и реакций. Параллельно этим требованиям изменяющаяся мера свободного времени открывает возможности для все большего возвышения человека над собственной деятельностью, развития его сущностных сил, т. е. для саморазвития человека как самоцели.

Однако требования, предъявляемые к человеку «технической цивилизацией», и открываемые ею перед ним возможности реализуются в принципиально различных формах и принципиально различными методами в зависимости от характера общественных отношений, в рамках которых развиваются наука и техника.

Государственно-монополистический капитализм решает задачу «переформирования» человека с утилитарных позиций, направленных на обеспечение оптимального функционирования существующего строя и механизма извлечения прибыли: он создает деформированного, «одномерного» человека, человека-функцию. Перестройка психики и сознания человека, его чувственности осуществляется в направлении превращения его в стандартно-серийного атомизированного индивида с апологетической ориентированной чувственностью и рефлексией. Регуляторы чувственности и рефлексии отчуждаются от индивида и «выносятся» вовне: задавая смысл своей деятельности, осуществляя целеполагание, описывая и оценивая свои поступки, индивид обращается не к самому себе, а «бросает монету» в автомат, выдающий готовый, стандартный ответ, который, однако, воспринимается и самим индивидом, и окружающими как его адекватное самовыражение.

Леворадикальные идеологи фиксируют эту утилитарную деформацию человека: «так называемая потребительская экономика и политика корпоративного капитализма создали вторую природу человека, которая привязывает его посредством чувственных влечений и агрессивности к товарной форме» [103]. Возможно ли предотвратить эту деформацию? «Возможно ли такое изменение «природы» человека? Я полагаю, что да, ибо технический прогресс достиг такой стадии, когда реальность уже не должна больше определяться обесценивающей борьбой за социальное выживание и прогресс» [104].

Каким же видится леворадикальным «критикам» этот «новый человек»? «Свободным» и «счастливым», ответят они. Но стоит только попробовать раскрыть эти абстрактные понятия, как обнаружится, что истолкование «свободы» и «счастья» леворадикальными идеологами дается в утопическом ключе, причем между их представлениями о новом человеке имеются заметные различия.

Такие различия связаны с различием мотивов, которыми руководствуются леворадикалы. А мотивы оказываются различными потому, что, признавая возможность создания человека с принципиально иной чувственностью и рефлексией, они отталкиваются не от реальной истории, а исходят из собственных умозрительных, а подчас и утопических конструкций. Конструкции же эти носят явно функциональный характер. «Новый человек» леворадикальных идеологов – это совсем не тот человек, который рождается движением истории, а человек, который им нужен как средство для осуществления их целей.

Маркузе строит образ «нового человека» в соответствии с принципом «Великого Отказа»: «новый человек» должен являть полный контраст реальному человеку

60-х годов XX в. – и по структуре чувственности, рефлексии, и по структуре потребностей. Это человек, говорящий на ином языке, имеющий иные жесты, подчиняющийся иным импульсам, освободившийся от репрессивных потребностей; человек, органически не переносящий жестокости, насилия, грубости, гуманный, мягкий, чувствительный [105].

Нетрудно заметить, что абстрактный «новый человек» Маркузе – это своего рода антипод нынешнего – тоже абстрактного – насквозь порочного человека, каким он встает со страниц работ Маркузе и других леворадикальных идеологов. Этот «новый человек», порожденный негодующим сознанием, очень похож на идеального рафинированного интеллигента, на романтического джентльмена, бросающего вызов погрязшему в грехе миру. Неудивительно, что и родиться этот человек может только в «вызове».

В фундаменте маркузианского представления о социализме лежит идея об изменении «биологической природы» [«Термин «биологический», «биология», – поясняет Маркузе, – я употребляю не в смысле научной дисциплины, а для обозначения процесса и степени превращения склонностей, моделей поведения и устремлений в жизненную необходимость, неудовлетворение которой делает невозможным нормальное функционирование организма... Если биологическими считать потребности, которые обязательно должны быть удовлетворены и для которых нельзя найти подходящие заменители, то определенные культурные потребности могут «западать» в биологию человека. Следовательно, мы можем говорить, например, о биологической потребности в свободе или о том, что некоторые эстетические потребности коренятся в органической структуре человека, в его «природе», или, вернее, в его «второй натуре». В таком понимании термин «биологический» не имеет ничего общего с физиологическим выражением и преобразованием потребностей» [106].] человека, как необходимом предварительном условии формирования «нового человека». Отталкиваясь от фрейдистского тезиса об определяющей роли бессознательного в социальном поведении

[Следует подчеркнуть противоречивое отношение Маркузе к Фрейду. Это проявляется, в частности, в том, что Маркузе расходится, как он сам отмечает, с Фрейдом по следующему пункту. В отличие от основателя психоанализа и его последователей, которые исходят из «универсальной ценности» «принципа реальности», т. е. из идеи, что освобождение инстинктов (и, следовательно, «тотальное» освобождение) взорвало бы саму цивилизацию, поскольку последняя поддерживается только через отказ и работу (труд), иными словами, через репрессивное использование «инстинктивной энергии», Маркузе полагает, что установленный «принцип реальности» носит специфическо-исторический характер. Это значит, что можно положить конец репрессивному использованию инстинктов, «отменить» репрессивный контроль, навязанный цивилизацией, не разрушая при этом саму цивилизацию, не обрекая человека на существование «без работы» и «без порядка», грозящее «возвращением к природе», а создавая новую, нерепрессивную цивилизацию. Сделать это можно, полагает Маркузе, приравняв каким-то образом мораль и чувственность. И вот здесь на помощь приходит «эстетическое измерение», ибо оно открывает путь – тут Маркузе возвращается к Фрейду – для «эротического примирения» или союза «человека и природы в эстетическом подходе, где порядок есть красота, а работа есть игра» [107].],

Маркузе ищет изначальную причину воспроизведения буржуазной морали и всей системы социальных ориентаций индивида в структуре его психики и закрепленных в ней потребностей, сформированных капиталистическим обществом. «Суть дела сегодня – в характере самих потребностей: не в том, как индивиду удовлетворять их не в ущерб другим, а скорее в том, как это делать, не нанося вреда самому себе, не воспроизводя благодаря удовлетворенности свою зависимость от эксплуататорского аппарата, который, удовлетворяя потребности индивида, увековечивает его поражение. Об утверждении свободного общества должен возвестить переход от роста благосостояния к качественно новому содержанию жизни. Этот качественный сдвиг должен произойти в самих потребностях, во внутренней структуре человека» [108].

Человек, по мнению Маркузе, ничего не теряет, порывая с установившимися потребностями, ибо на нынешнем этапе развития они, по существу, утратили некогда присущую им функцию стимулятора общественного прогресса и поддерживаются искусственно капиталом в его собственных интересах. Но разрыв с «репрессивными потребностями» не есть последнее звено в цепи «преобразуемых структур». Маркузе не случайно связывает сдвиг в

потребностях со сдвигом во «внутренней структуре человека». Дело в том, что потребности перестали быть чем-то внешним по отношению к человеку, т. е. чем-то целенаправленно интроецируемым [В этой связи вряд ли можно согласиться с теми критиками Маркузе, которые, справедливо полагая, что для автора «Одномерного человека» современное общество отличается невиданным прежде «слиянием индивида со всем социальным и политическим целым», вместе с тем утверждают, что это уже не просто прагматическое «приспособление» к общественной среде как внешней для индивида реальности – это фактическое отождествление индивида с обществом, «интроецирование» социальных норм и установлений, превращение их во «внутренние» измерения его личности. Напротив, именно в силу описываемой этими критиками ситуации (как ее представляет Маркузе) ни о каком «интроецировании» не может быть и речи: «исчезновение» интроекции составляет один из основных моментов «развитого индустриального общества» в представлении леворадикалов.] в психику, сознание индивида. Потребляющий субъект и общество, воплощающее в своей структуре сложившиеся потребности, сливаются воедино, индивид расстается с «внутренней свободой», в результате чего излишней становится и интроекция: репрессивные потребности (потребности в конкуренции, убийстве, наживе, насилии и т. п.) теперь заложены в самой психике, в структуре инстинктов, в «биологической природе» человека и постоянно самовоспроизводятся в ней. Грань между психологией и социологией, психологией и политикой, по мнению леворадикалов, стала крайне зыбкой, либо исчезла вовсе

[Впервые Маркузе попытался поставить этот вопрос в «Эросе и цивилизации». В предисловии к первому изданию книги он писал: «Традиционные границы между психологией, с одной стороны, и политической и социальной философией, с другой, стали устаревшими вследствие тех условий, в которые поставлен человек в современную эпоху: прежде автономные и осознаваемые психические процессы поглощаются функцией индивида в государстве – его публичным существованием, ... частное расстройство отражает более непосредственно, чем раньше, расстройство целого, и лечение индивидуального расстройства зависит более непосредственно, нежели прежде, от лечения общего расстройства» [109].]. Отсюда необходимым условием социального освобождения представляется разрушение существующей структуры инстинктов, создание «нового субъекта», сама биологическая природа которого взбунтовалась бы против существующей «жизненной среды». Таким образом, общество постоянно воссоздает (в сознании и идеологии) стереотипы поведения и стремлений как часть «натуры» своих граждан, и, пока бунт не захватит этой «второй природы», этих укоренившихся стереотипов, социальный переворот останется «незавершенным» и даже таящим в себе зерна собственного поражения» [110].

Создание новых, «нерепрессивных» потребностей и формирование новых инстинктов не мыслится идеологами «новых левых» без радикального разрыва со старыми потребностями и инстинктами – разрыва, формой которого и является бунт. Послушаем, что говорит об этом сам «социальный критик»: «Добровольное» рабство (добровольное, поскольку оно глубоко внедрено в человека)... может быть сломлено лишь посредством такой политической практики, которая доберется до самых корней уступчивости и удовлетворенности во внутренней структуре человека, – посредством всестороннего и последовательного неприятия, отрицания истеблишмента с целью радикальной переоценки ценностей. Подобная практика предполагает разрыв с известными рутинными способами видеть, слышать, ощущать и постигать вещи... всех мятежников объединяет одно – глубина отказа» [111].

Итак, мы, наконец, дошли до исходной ступени лестницы, ведущей, по мнению Маркузе, к социальному освобождению. Эта исходная ступень – «новая чувственность». «Новая чувственность» – тот самый «архимедов рычаг», с помощью которого леворадикал хочет сформировать новую структуру потребностей и в конечном счете перевернуть репрессивный мир капитализма, изменить всю структуру общественных, в том числе производственных, отношений. «Новая чувственность, которая выражает победу инстинктов жизни над агрессивностью и виновностью, могла бы воспитать в широких массах жизненную потребность в устранении несправедливости и страданий и определить дальнейшую эволюцию «жизненного стандарта». Инстинкты жизни нашли бы рациональное выражение (сублимацию) в планировании распределения общественно необходимого рабочего времени между различными отраслями производства и внутри каждой из них, устанавливая, таким образом, приоритет целей и выбора: не только, что производить, но и какую форму придать продукту... Тогда техника проявила бы тенденцию к превращению в искусство, а искусство – к формированию действительности...» [112]

Маркузе, подчеркивая «эстетический характер» социального освобождения, находит его адекватное проявление в бунте, как спонтанном движении, взрывающем всякие организационные формы, как нравственно-эстетическом катарсисе, ничем не сдерживаемом самовыражении индивида, ведущем, как ему кажется, к освобождению раба «индустриального общества» [За несколько лет до появления «Одномерного человека» Э. Фромм в своей книге «Здоровое общество» поставил диагноз социальной патологии «индустриального общества»: отсутствие возможности проявить «неотъемлемые свойства человеческой природы» – стремления к свободе и спонтанности [113]. Опираясь на этот «диагноз» (и вообще предоставляя многим рассуждениям Фромма – правда, без ссылки на него – место на страницах своих последних книг), Маркузе хочет излечить «больное общество» спонтанностью, жестко привязав последнюю к такой форме, как бунт.]

Полагая, что в недрах развитого капиталистического общества существуют необходимые материальные предпосылки формирования «нового человека», Маркузе совершенно не учитывает того обстоятельства, что становление новой чувственности осуществляется не в кратковременном акте разрыва – бунта, а в ходе длительного процесса, включающего формирование новых общественных – прежде всего трудовых – отношений. Он противопоставляет «экономические и политические изменения» и «новую чувственность», ставя первое в зависимость от второго, т. е. предлагает сначала научиться плавать, а потом уже бросаться в воду. Но откуда же возникает «новая чувственность», если она лишена питательной среды? Если идея «новой чувственности» исторически предшествует и возникновению самой этой чувственности, и возникновению социальной среды, которая способствует ее формированию, то сама чувственность, как реальный социальный факт, возникает не «до» и не «после», а в процессе ломки старого, репрессивного аппарата и строительства новой социальной структуры, т. е. в процессе революции. «Рабочий, – писал В. И. Ленин, – никогда не был отделен от старого общества китайской стеной. И у него сохранилось много традиционной психологии капиталистического общества. Рабочие строят новое общество, не превратившись в новых людей, которые чисты от грязи старого мира, а стоя по колени еще в этой грязи. Приходится только мечтать о том, чтобы очиститься от этой грязи. Было бы глубочайшей утопией думать, что это можно сделать немедленно. Это было бы утопией, которая на практике только отодвинула бы царство социализма на небеса» [114]. По этому пути и идет Маркузе. Сложный, длительный процесс формирования нового человека он сводит к упрощенному, кратковременному, чисто негативному процессу политического разрушения. Но в этом процессе в лучшем случае осуществляется разрушение старой чувственности, и поскольку при этом не происходит формирование новой чувственности, то реально возникает опасность разрушения вообще какой бы то ни было устойчивой чувственности, своего рода эстетический вакуум, который в реальном, не терпящем вакуума политическом мире может быть наполнен отнюдь не прогрессивным содержанием, тем более что формирование новой чувственности есть для Маркузе стихийный, спонтанный, неорганизованный процесс, не имеющий определенной классовой основы.

Бунт леворадикалов против организационного оформления массовых движений, против руководства деятельностью масс со стороны социально-политических организаций, поощрение стихийности и спонтанности этих движений, требование полного разрыва с «традиционными» организациями трудящихся (партией, профсоюзами) связаны с представлением о всякой организации, как материальном воплощении бюрократизма.

Восхваляя стихийные действия масс, леворадикальные идеологи в качестве аргумента выдвигают положение о том, что «развитое индустриальное общество» – это «бюрократическое иерархизированное общество», комплекс «социальных пирамид», построенный таким образом, что основная масса населения оказывается отстраненной от управления производством и обществом. Французское общество, пишут Кон-Бендиты, – это общество, в котором «функции руководства» оказываются сосредоточенными на одном полюсе, а «функции подчинения, исполнения» – на другом. Бюрократизация не позволяет использовать полностью те преимущества, которые мог бы обеспечить высокий технический уровень производительных сил, достигнутый ныне развитыми капиталистическими странами. В конечном итоге авторы приходят к выводу, что основное противоречие современного капитализма заключается в противоречии между естественным стремлением индивидов к творчеству, к самовыражению и бюрократической системой управления, сковывающей эту творческую активность.

Обращая свой бунт против бюрократии, леворадикалы нащупывают одно из

уязвимых мест современного капиталистического общества. Паразитируя на обусловленных научно-технической революцией требованиях рационализации управления, каста бюрократов укрепляет свои позиции в буржуазном обществе и государстве, обретая еще большую власть и могущество, нежели в прошлом веке, когда Маркс уже имел все основания определять бюрократию как «особое, замкнутое общество в государстве» [115].

Особенностью современного капиталистического общества является то, что бюрократия не только сохраняет свою корпоративную, паразитическую сущность, но и распространяет свою власть на новые органы общественного организма, приобретает новые формы и разновидности.

Речь идет прежде всего о связанном с милитаризацией общественной жизни усилении роли военной бюрократии. «Теперь, – констатирует американский социолог Дж. Гэлбрейт, – вооруженные силы или корпорации, которые работают на них, принимают решения и диктуют конгрессу и народу. Народ принимает все, что решается таким образом, и оплачивает счета». Люди, входящие в организации военного комплекса «естественно, принимают решения в соответствии со своим взглядом на мир – взглядом бюрократии, частью которой они являются. Проблема состоит не в заговоре или коррупции, а в ничем не сдерживаемых действиях военного комплекса. Будучи бесконтрольным, этот комплекс отражает не национальные нужды, а нужды бюрократии» [116].

Другая характерная черта современного капиталистического общества заключается в том, что общее разбухание бюрократической касты сопровождается одновременным расслоением внутри самой бюрократии, в результате чего происходит дальнейшая концентрация власти и отчуждение ее от «низов»

[Надо заметить, что в условиях отчужденного мира бюрократический формализм приобретает особый смысл и для самих «бюрократов»: тот, кто по роду своей деятельности не может «уйти» в мир творчества, тот уходит в мир формализма, как мистифицированный мир творчества. В книге У. Манчестера «Убийство президента Кеннеди» мы находим любопытную зарисовку этого социального явления. Автор описывает обстановку в госпитале Далласа, куда только что было доставлено тело убитого президента Кеннеди: «Эпидемия безрассудства охватила не только ближайшее окружение президента. Она распространилась и на медицинский персонал госпиталя... Наиболее далекими от реальности оказались работники канцелярии госпиталя. Им прочно вбили в голову, что при любых обстоятельствах главное – это бумага. Привычный ритуал бюрократического оформления был для них желанным убежищем, где можно было укрыться от окружающего хаоса. Имя «Кеннеди, Джон Ф.» было пунктуально занесено в журнал с пометкой о времени поступления – 12. 38. Не менее скрупулезно было установлено, что пациент мужского пола, белый. Ему был присвоен номер для жертв несчастных случаев 24740. В графе «основные жалобы» было написано «ОР» – «Огнестрельное ранение»... Такая неразбериха продолжалась весь остаток дня... все заносилось в бесконечные анкеты и раскладывалось по полочкам бесчисленных карточек. Исключений не допускалось» [117].].

Всевластие бюрократии в развитом капиталистическом обществе порождает у антибюрократически настроенного бунтаря и леворадикального теоретика своеобразную аберрацию: бюрократия начинает казаться ему неотъемлемой характеристикой организации как таковой.

Здесь играет роль и то обстоятельство, что в обыденном сознании, как, впрочем, и в некоторых теориях анархистского толка, ориентирующихся именно на этот тип сознания, наличие в обществе бюрократии прочно связывается с фактом существования относительно самостоятельного и стабильного управленческого аппарата, начиная от общенациональных учреждений и кончая заводской или даже цеховой администрацией. Дебюрократизация, с этой точки зрения, выглядит как простое разрушение управленческого аппарата. Подобная позиция является результатом неоправданного отождествления государственного аппарата, как аппарата власти, аппарата подавления одной социальной группы другой, с аппаратом управления, как аппаратом организации социальной жизни, т. е. материального и духовного производства.

Такое отождествление нетрудно понять, если принять во внимание, что в современном капиталистическом обществе управленческий аппарат оказывается всецело поставленным на службу государственному аппарату. Но каковы бы ни были причины подобного отождествления, оно ведет не только к искаженному

пониманию бюрократии, но и к анархистской трактовке путей и форм борьбы против нее, к культурному нигилизму.

Для леворадикального сознания остается тайной, что существование бюрократии в строгом смысле слова связано не с исторически возникающей потребностью в рациональном управлении, не с наличием или отсутствием разветвленного управленческого аппарата, между звеньями которого существует сложное взаимодействие, – без такого аппарата не в состоянии обойтись ни одно современное развитое общество. Оно связано с формами и методами отправления этим аппаратом соответствующих функций. А эти формы и методы в свою очередь коренятся в антагонистически классово-природе современного капиталистического общества, в потребности господствующего класса укрепить свое положение путем создания соответствующих «защитных» механизмов, призванных не допускать народ к власти. Сущность бюрократии – в основанной на присвоении управленческим аппаратом (превратившимся в замкнутую корпорацию) власти и высвобождении этого аппарата из-под контроля со стороны общества. Неудивительно, что при отождествлении управления с бюрократией борьба против последней оборачивается борьбой против всякой организации, против всякой дисциплины, т. е., по существу, против культуры и рациональности, ибо здесь происходит неоправданное отождествление рациональной организации (неизбежно предполагающей определенную дисциплину), как воплощения человеческой культуры, и бюрократизма, как нерациональной организации, нерациональной дисциплины и нерационального подчинения.

Попытка пресечь всякую преемственность в развитии форм движения масс, ориентация на абсолютное отрицание механизмов управления обществом порождает вакуум, который тут же заполняется новыми организациями, новыми формами. Об этом свидетельствует, в частности, опыт китайской «культурной революции», в которой западные леворадикалы увидели эталон антибюрократического движения современности, но которая не привела, да и не могла привести, ни к «гуманизации», ни к «дебюрократизации» общества, а либо к смене одних бюрократических форм другими, либо к дезорганизации системы управления.

Уничтожая в процессе социалистической революции аппарат власти буржуазного общества, революционный класс должен уметь отделить его от механизмов управления, имея в виду, что создание отлаженного управленческого аппарата в развитом капиталистическом обществе есть одна из материальных предпосылок социализма и аппарат этот должен быть по возможности не уничтожен, а реорганизован и преобразован. Эта необходимость использования победившим пролетариатом старого «механизма общественного хозяйничанья» была отмечена еще В. И. Лениным: «Один остроумный немецкий социал-демократ... назвал почти образцом социалистического хозяйства. Это очень верно. Теперь почти есть хозяйство, организованное по типу государственно-капиталистической монополии. Империализм постепенно превращает все тресты в организации подобного типа. Над «простыми» трудящимися, которые завалены работой и голодают, здесь стоит та же буржуазная бюрократия. Но механизм общественного хозяйничанья здесь уже готов. Свергнуть капиталистов, разбить железной рукой вооруженных рабочих сопротивление этих эксплуататоров, сломать бюрократическую машину современного государства – и перед нами освобожденный от «паразита» высоко технически оборудованный механизм, который вполне могут пустить в ход сами объединенные рабочие, нанимая техников, надсмотрщиков, бухгалтеров...» [118].

Уместно вспомнить об отношении Ленина и к системе Тейлора – первой четко обозначенной капиталистической системе рациональной организации труда, производства. «Учиться работать – эту задачу Советская власть должна поставить перед народом во всем ее объеме. Последнее слово капитализма в этом отношении, система Тейлора, – как и все прогрессы капитализма, – соединяет в себе утонченное зверство буржуазной эксплуатации и ряд богатейших научных завоеваний в деле анализа механических движений при труде, изгнания лишних и неловких движений, выработки правильнейших приемов работы, введения наилучших систем учета и контроля и т. д. Советская республика во что бы то ни стало должна перенять все ценное из завоеваний науки и техники в этой области. Осуществимость социализма определится именно нашими успехами в сочетании Советской власти и советской организации управления с новейшим прогрессом капитализма» [119].

Таким образом, нормальное функционирование развитой социальной системы оказывается невозможным без обусловленной требованиями оптимального

функционирования этой системы дисциплины, без строго определенной регламентации деятельности, без субординации, отнюдь не исключая подчинения всех единым принципам и нормам. Такая организация процесса управления не тождественна бюрократическому формализму, как бы ни пытались идеологи «новых левых» уверить в противном. Она есть не что иное, как проявление высокой культуры производства, распределения и потребления материальных и духовных продуктов, без которой не может быть и речи о построении социализма, о создании его материально-технической базы.

2. «Революция сознания»

Зрелое социалистическое общество, разумеется, немыслимо без нового человека, а становление последнего предполагает формирование новой структуры сознания. Очевидно и то, что качественные изменения в сфере сознания должны быть прочно закреплены в «природе» человека. Поскольку эта «природа» социальна, то изменения в сфере сознания могут носить массовый характер и стать прочными лишь в том случае, если они имеют под собой адекватную материальную базу, каковую составляют новые общественные отношения и институты.

Это, конечно, не означает, что новый человек, новое сознание автоматически порождаются последними. Материальная база – предпосылка становления нового человека, практическая реализация которой зависит уже от того, насколько целеустремленно и систематично осуществляется работа, направленная на такое становление. Объективную сложность, многогранность этого процесса и игнорируют леворадикальные идеологи.

Процесс формирования нового человека допускает и известное «опережение», забегание вперед, т. е. изменение человеческой «природы» в соответствии с социальным идеалом до того, как последний получит более или менее полное практическое осуществление.

Казалось бы, это могло служить известным оправданием настойчивого стремления «новых левых» разрушить ориентацию индивида буржуазного общества на сковывающие его самосознание и навязываемые ему извне ценности и заменить их «внутренними» механизмами регулирования социального поведения; стремления сформировать «новое сознание», которое постепенно вытеснило бы «старое сознание», способствующее поддержанию социально-политического статус-кво. Ориентация на опережающее формирование «нового сознания» могла бы оказаться плодотворной в условиях таких стран, как, например, США, где интеллектуальное и нравственное развитие значительной части населения подчинено сугубо утилитарным, «потребительским» интересам.

В этих условиях успешная работа по «размыванию» консервативного и либерально-буржуазного сознания могла бы послужить подготовкой почвы для последующего осуществления социальной революции. Но все это при условии, что «революция сознания» будет рассматриваться именно как подготовка социальной революции, как предпосылка такой революции, а не как самоцель, не как замена социальной революции.

«Новые левые» склонны, однако, переоценивать значение и возможности «революции сознания» – тенденция, усиливающаяся в последнее время и наиболее последовательно выраженная в нашумевшей книге Ч. Рейча «Молодая поросль Америки» [120].

Рейч, профессор права Йельского университета (США), откровенно солидаризирующийся с той частью американских «новых левых», которые довольно скептически оценивают возможность непосредственного разрушения господствующих в стране социально-политических структур, исходит из такой посылки: политические формы борьбы против «корпоративного государства» сегодня неэффективны, политическая революция невозможна. Более того, по мнению Рейча, «такая революция и не нужна». Радикальные преобразования, полагает он, должны быть осуществлены посредством сознания и лишь на уровне сознания. «Новое сознание», первоначально сформировавшись в среде протестующей молодежи, а затем получив широкое распространение, автоматически вызовет революционные преобразования во всей структуре общества. «Оно осуществит революцию не прямыми политическими средствами, а изменением культуры и качества индивидуальных жизней, что, в конечном

Философия бунта filosoff.org
счете, приведет к изменению политических структур» [121].

Противопоставляя «революцию посредством сознания» политической революции, Рейч и его единомышленники неизбежно должны исходить из нереальной и не подтвержденной опытом истории возможности формирования в недрах старого общества устойчивого «нового сознания» и массового вытеснения последним архаических форм сознания, пока еще сохраняющих господствующее положение.

Пытаясь найти подтверждение возможности опережающего формирования «нового человека» – носителя «нового сознания» и обратного воздействия последнего на социально-политические структуры, леворадикалы и их идеологи нередко ссылаются на опыт маоистского Китая

[Это делает, в частности, Маркузе в своей книге «Очерк об освобождении». Заметим попутно, что при всех разногласиях между Маркузе и Рейчем, обнаружившихся в их полемике, у них немало точек соприкосновения. Упрекая Маркузе, как пессимиста, за недооценку революционного потенциала сил протеста, Рейч считает, что автор «Одномерного человека» совершенно неоправданно делает ставку на насилие, что, как он полагает, не может привести к успеху. Маркузе, отвечая Рейчу, напротив, считает, что тот предлагает «революцию», «принадлежащую истеблишменту», что сама глубина протеста против «истеблишмента» остается неосознанной силами протеста. Маркузе делает акцент на силу, однако при этом, он, как и Рейч, исходит из того, что сегодня все дело решает лишь «субъективный фактор»].

Но опыт Китая в этом отношении заставляет сделать совсем не те выводы, какие делают сторонники «революции сознания». Определенный тип массового человека, на который ориентируются маоисты, – это совсем не тот «новый человек» и не то «новое революционное сознание», какими они рисуются западно-европейским леворадикалам. Ставя перед собой великодержавную цель построить «новый», «великий» Китай, маоисты встречают на своем пути серьезные преграды, в частности, отсутствие материальных предпосылок ускоренного преобразования. В соответствии с поставленной целью и лепится маоистский «новый человек». Это уже не джентльмен маркузианского типа, не рафинированный интеллигент леворадикалов, регуляторы социального поведения которого «помещены» внутри него самого, а солдат. Таким образом, опыт маоистского Китая с его «культурной революцией» свидетельствует отнюдь не в пользу возможности создания искусственно сфабрикованного «нового» массового сознания, которое бы выражало по своей сущности «новый», еще не сложившийся и не подкрепленный адекватной материальной базой тип общественных отношений и тем более – могло бы само породить его.

Можно, вероятно, отталкиваясь от концепции М. Вебера об определяющем значении культуры в формировании социальных структур, как это делает Рейч, и апеллируя к современной технике манипулирования сознанием, предположить, что в некоторых секторах движения протеста удалось на базе «контркультуры» [Полагая, что радикальная политическая трансформация определяется «революцией в сфере сознания, культуры», Рейч сочувственно относится к концепции «контркультуры», выдвинутой Т. Роззаком, и опирается на нее.] сформировать «новое сознание», воплощающее в более или менее чистом виде те заповеди, на которые ориентирует Рейч. Но тогда бы возникла новая проблема: как сделать такое сознание массовым – проблема, решение которой в условиях существования неадекватной материальной базы неизбежно заставило бы встать на путь «осчастливливания» рядовой массы населения. Масса, не осознавшая, не почувствовавшая сама необходимости изменений, не будет активным субъектом, творцом истории. Именно поэтому В. И. Ленин так резко выступал против «осчастливливания» народов революцией, т. е. навязывания им революции. Задача рабочего класса – «пробудить» народ, задача партии пролетариата и примыкающей к ней прогрессивной интеллигенции – кропотливой повседневной работой поднять сознание рабочего класса. В этом прежде всего и заключается формирование нового человека в предреволюционный период.

В леворадикальной же идеологии очень сильна тенденция к «забеганию» вперед, которое приобретает эфемерный характер, к навязываемому сверху «осчастливлению». «Интегрированный» индивид, полагает Маркузе, счастлив, вернее, чувствует себя счастливым, будучи таким, каков он есть, и потому не желает быть иным. Но ведь чувствуя себя счастливым индивид объективно несчастен, восклицает леворадикал, и только хорошо отлаженный механизм социального регулирования, находящийся в руках буржуазии, мешает индивиду осознать свое несчастное положение. Сумеет ли индивид сам преодолеть давление этого механизма? Маркузе сомневается в этом: «Мысль о том, что

счастье – объективное понятие, предполагающее нечто большее, чем субъективные ощущения, основательно затемнена. Для доказательства ее правомерности необходима реальная солидарность рода человеческого, недостижимая в обществе, разделенном на антагонистические классы и нации» [122]. Как же разорвать этот порочный круг, как заставить «счастливого» «интегрированного» индивида почувствовать, что он несчастен? Маркузе, сосредоточивающий основное внимание на критике «интегрированного» индивида, по возможности деликатно обходит вопрос об отношении леворадикалов и народа. И все же он не может миновать его в конечном итоге, давая на него такой ответ: надо заставить консервативного индивида почувствовать, что он несчастен, надо насильно внедрить в его психику новые инстинкты и потребности, а по возможности – «осчастливить» его той системой отношений, которая мыслится «социальным критиком» как «истинно» свободная. Эту миссию и надлежит, по его мнению, выполнить леворадикалам. Они, правда, слишком слабы, чтобы реально перестроить общество в соответствии со своими идеалами, но общий лозунг их деятельности – «осчастливление народа сверху». Леворадикал, таким образом, должен предстать в облике диктатора, обладающего истиной, стоящего над народом и при этом отклоняющего всякую критику в свой адрес, ибо «терпимости», поскольку она «репрессивна», должен быть положен конец. Не оказываемся ли мы тогда в утопической республике Платона с ее «осчастливлением» народа сверху группой «философов-правителей»? Так оно и есть, что подтверждает и сам Маркузе. Отвечая на вопрос, не ориентируется ли он на платоновский идеал аристократии философов, Маркузе воскликнул: «Вот именно! Но без платоновской жестокости» [123].

Эта позиция Маркузе вызвала резкую критику со стороны философов, публицистов и политиков буржуазно-либерального толка, обвинивших не только самого Маркузе, но и всех «новых левых» в «элитаризме», «гностически-манихейском мессианизме» и даже сближении с фашистскими тенденциями.

Следует заметить, что позиция Маркузе в вопросе о создании субъекта нового общества несет на себе явную печать аристократически-элитарного просветительства, открывающего весьма опасные перспективы и ориентирующего на крайне сомнительные методы. Элитаризм прорывается в концепции Маркузе, когда он обнаруживает полное практическое бессилие собственных теоретических построений и оказывается перед необходимостью предложить средство, которое по сути своей приходит в противоречие не только с выдвигаемой им целью, но и с первоначально декларированной ориентацией на спонтанный бунт, оказывающийся не делом народа, но исключительной прерогативой его пастырей, каковыми выступают леворадикалы. Если бы последние, в случае их прихода к власти, последовали советам Маркузе, то это могло бы оказаться крайне опасным для тех, кто был бы несогласен с их «радикализмом».

Маркузианская концепция просветительства и априорного формирования «нового субъекта» грядущих исторических процессов не нова – она воспроизводит некоторые элементы, содержащиеся в утопическом социализме и снятые учением Маркса. Маркузе, касаясь представления о «всесторонне развитой личности», бросает Марксу упрек, будто тот говорил о человеке нового типа только как о члене, а не как о строителе социалистического общества. Но суть различий между марксизмом и маркузианским утопизмом в том и состоит, что, согласно марксизму, новый человек появляется как продукт революционных социальных преобразований, в процессе которых происходит не только превращение старого общества в новое, но и диалектическое самопревращение, «очищение» строящего это общество человека. Рождение нового человека оказывается не просто результатом чистого отрицания старого общества, радикального разрыва со «старыми» потребностями и инстинктами, как считает Маркузе, а результатом реального воплощения в жизнь позитивных научных социальных идеалов, раскрываемых перед индивидом в процессе его воспитания и закрепляемых в процессе социального общения и повседневной деятельности.

Глава V УТОПИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ

1. Границы утопии

Акцент леворадикальных идеологов на воспитании «нового человека» представляется им тем более актуальным, что объективный мир, с их точки зрения, приобретает невиданную ранее пластичность, открывающую пути для осуществления любых социальных преобразований. «Сегодня любая форма конкретного мира, человеческой жизни, любая трансформация технической и естественной среды являются возможными, и обнаруживается эта возможность в самой истории. Сегодня мы обладаем возможностью превратить мир в ад, и мы успешно идем к этой цели. У нас есть также возможность превратить его в противоположность ада» [124]. Перед обществом открывается, таким образом, возможность движения в самых различных, даже в противоположных направлениях («ад» – «рай»). Так, в глазах леворадикалов исторический детерминизм лишается своего объективного смысла и единственным связующим звеном между прошлым (историей) и будущим выступает сам субъект. Понимаемая таким образом, социальная реальность знаменует собой, с их точки зрения, «конец утопии» [«Это также может быть понято как «конец истории», в том смысле, что новые возможности, открывающиеся перед человеческим обществом и его средой, не могут более мыслиться ни как продолжение старых, ни даже как существующие в одном и том же историческом континууме с ними. Они предполагают скорее разрыв с историческим континуумом; они предполагают качественное различие между свободным обществом и обществами, которые все еще не свободны...» [125].].

Для современных леворадикалов понятие «утопия» приобретает специфический смысл, выступающая как адекватное «революционному» (нонконформистскому) сознанию выражение социально-политического реализма. На этом «негативном» переосмыслении и самого понятия «утопия», и социальной функции «утопического» сознания и действия и зиждется леворадикальная (не только собственно маркузианская) концепция «революционного творчества».

«Антиутописты» упрекают социальную науку (куда они относят и буржуазные позитивистские теории, и научный социализм) за чрезмерный теоретический и практический пуризм: желая прочно стоять на почве «здорового реализма», эти теории слишком-де педантично противопоставляли науку утопии, имманентное – трансцендентному, возможное – невозможному.

Эта «замкнутость», это «противопоставление» науки утопии должны быть сегодня, с точки зрения леворадикалов, отвергнуты. «Я полагаю, – пишет Маркузе, – что эта сдерживающая концепция должна быть подвергнута пересмотру и что такой пересмотр вызывается и даже становится необходимым благодаря действительной эволюции современных обществ. Рост их производительности лишает «утопию» ее традиционного нереального содержания: то, что осуждается как «утопическое», является уже скорее не тем, что «не имеет места» и что не может иметь какого-либо места в историческом мире, а скорее тем, осуществление чего сдерживается мощью сложившихся обществ» [126].

Маркузе, таким образом, намерен вернуть понятию «утопия» изначальный смысл: то, что существует «нигде», то, что осуществимо, но еще не осуществлено. В самом деле классики утопического социализма зачастую не вдавались в рассмотрение вопроса о возможности или невозможности построения умозрительно сконструированного ими идеального общества – они просто отказывались назвать его пространственно-временные координаты. Вопрос о возможности построения такого общества мог быть поставлен и решен лишь развившейся социальной наукой, опиравшейся на идею разума и показавшей нереальность утопий. «Утопией» теперь стали называть не то, что «не имеет места», но то, что и не может иметь места, поскольку противоречит разуму и открываемым им законам истории. Эту характеристику утопии и пытаются «снять» «антиутописты»: то, что принято называть «утопией», т. е. неосуществимым проектом социального переустройства, – это для леворадикала всего лишь то, что пока еще не имеет места, поскольку искусственно сдерживается «истеблишментом», но что вполне может иметь место, причем «здесь» и «теперь». «Утопия» осуществима, поскольку утопические возможности, как он считает, имманентно присущи развитому обществу и поскольку эти возможности могут быть открыты субъектом с помощью «трансцендирующей» способности воображения.

На вопрос, как он оценивает «утопическую возможность», которую выразили бунтующие французские студенты своим лозунгом «Будьте реалистами – требуйте невозможного», Маркузе дал характерный ответ: «Этот лозунг я рассматриваю как один из наиболее отличительных для сегодняшней оппозиции. Он показывает, что мы больше вообще не можем говорить о какой-либо утопии, ибо

понятие утопии служит теперь только тому, чтобы предать действительные возможности или представить их как неосуществимые» [127]. Тут ясно обнаруживается парадоксальность маркузианской концепции утопии: быть «реалистом», по мнению Маркузе, можно, только будучи «утопистом» в глазах «интегрированного» большинства. К такому утопизму он и призывает, рассматривая его как истинный критерий «революционности», как форму «радикального» отрицания современного буржуазного общества.

Подобный взгляд на «антиутопичность утопии» типичен для идеологов «новых левых». За десять лет до Маркузе Райт Миллс в своем «Письме к новым левым» сформулировал в общих чертах тезис, который провозгласил Маркузе в конце 60-х годов: «Мы должны задать вопрос: в чем теперь заключается действительный смысл понятия утопического? И второй вопрос: не является ли наш утопизм важнейшим источником нашей силы? Я думаю, что «утопической» считается ныне любая критика и любой проект, которые не укладываются в сознании большинства, выходят за рамки замкнутой среды, которые люди могут непосредственно осмыслить и которые они могут с достаточным основанием рассчитывать сразу применить».

В истории человеческой культуры утопия, как образ определенной социальной организации, и утопизм, как тип сознания и метод социально-политической деятельности, играли двойственную роль.

Человечество всегда испытывало потребность в механизме, который бы регулировал его историческую деятельность и, обеспечивая экономию общественного времени, направлял бы эту деятельность в такое русло, в котором она могла бы оказаться наиболее целесообразной и эффективной. Нужен был при этом символ, образ границы, преступить которую означало бы предать веру или разум, в зависимости от того, что ставилось обществом на первое место.

В эпоху средневековья эту роль играла «ересь». Она символизировала отступление от веры, нарушение «божественного закона» и опасность забвения «пути истинного». В новое время, когда вера была потеснена разумом, а за утопией прочно закрепился тот смысл, который в общем сохранился и до наших дней, за ней оказалась закрепленной и вышеуказанная функция.

Очерчивая исторически складывающиеся границы между «возможным» и «невозможным», «разумным» и «неразумным», утопия ориентировала на определенный тип деятельности, и притом в определенном направлении, а именно в том, которое рассматривалось как «возможное» и «разумное». Утопия обозначала границу между «возможным» – «невозможным», «разумным» – «неразумным», «знанием» – «верой», «естественным» – «сверхъестественным». Вместе с тем утопия играла отчетливо выраженную идеологическую роль, она оказывалась границей не только между «возможным» и «невозможным», но и между «желательным» и «нежелательным», «выгодным» и «невыгодным» – словом, между тем, что выражало и что не выражало «официальные» интересы. Тем самым утопия становилась еще и границей между «укрепляющими устои» и оппозиционными социальными интересами, между «дозволенным» и «недозволенным».

Нельзя не согласиться, что упрек, бросаемый Маркузе и другими леворадикалами буржуазным социальным теориям, имеет под собой основания. Идея разума, на которой строится противопоставление утопии науке, получая позитивистскую трактовку, используется буржуазией для обоснования и оправдания существующего порядка вещей, давно уже ставшего неразумным: утопично то, что неразумно, но разумно только то, что действительно; поскольку действительность отождествляется с наличным социальным бытием, которое, как воплощение «иррациональной рациональности», становится неразумным, то противопоставление реальности – утопии, ориентация на «реализм» приобретает реакционно-консервативный, апологетический характер. Стремясь увековечить грань между «утопией» и «реальностью», буржуазия склонна объявить «утопическими» и те тенденции, которые, имея необходимые материальные предпосылки для своего осуществления, «невыгодны» для нее и потому действительно сдерживаются ею. Опираясь на средства массовой манипуляции, буржуазия стремится сформировать сознание трудящихся в позитивистском духе ориентации на существующую действительность, как «единственно разумную», на «трезвый» подход, исключая «рискованный» поиск социально-политической альтернативы. Она опасается Дон Кихотов, объявляя их безумцами, и прославляет изворотливых Санчо Панса, умеющих приспособиться ко всем тяготам и верить, что со временем «все образуется».

В условиях государственно-монополистического капитализма буржуазия с помощью работающего на нее «культурного аппарата» делает все для того, чтобы «вытравить» из сознания массы представление о революции, как реальной возможности, заклеить ее как опасную «утопию».

Еще более полувек назад В. И. Ленин мог с полным основанием сказать, что «задача реакции... представить революцию, как «стихию безумия»... Задача реакции – заставить население забыть те формы борьбы, формы организации, те идеи, те лозунги, которые в таком богатстве и разнообразии рождала революционная эпоха» [128].

Эту задачу ставит перед собой и нынешняя реакция, с той лишь, пожалуй, разницей, что, проповедуя «утопичность» демократической и социалистической революции, она пытается спекулировать и на тех «уступках», которые удалось вырвать у буржуазии в ходе классовых боев трудящимся в развитых капиталистических странах.

Отношение буржуазии ко всяким проектам коренных социальных преобразований как к «утопическим» нашло своеобразное преломление и в различных иррационалистических пессимистических теориях, расценивающих бурные социальные изменения, происходящие в наше время, не как торжество силы человеческого разума, а как мрачное знамение «гибели культуры». «Утопии, – замечал в этой связи религиозный философ Н. Бердяев, – кажутся гораздо более осуществимыми, чем мы некогда предполагали, и мы находимся здесь перед вопросом, являющимся трудным, но трудным совсем по-новому: как мы можем избежать того, чтобы они действительно осуществились?» [129]

В этих условиях представляется важным требование выявления реальности социальных тенденций и проектов, рассматривающихся буржуазной социальной мыслью как «утопические».

Однако, утверждая, что социальных утопий ныне более не существует и что оценивать тот или иной несостоятельный социально-политический проект как «утопический» – значит предавать действительные возможности, леворадикальные «антиутописты» снимают всякое различие между возможностью и действительностью, между возможностью абстрактной и реальной и тем самым внедряют в сознание «новых левых» идею «абсолютной» свободы, лишают их четких ориентиров и отдают во власть стихии.

В XX в. в силу изменений, связанных с развитием материального производства, науки и техники, общественных отношений, а также с политическими преобразованиями, с усилением роли политики в жизни общества, увеличивается относительная самостоятельность сознания по отношению к объективной реальности. Но все это не освобождает человеческую деятельность от ее зависимости по отношению к естественной и социальной действительности, не переворачивает «вверх ногами» соотношение между субъективным и объективным, общественным сознанием и общественным бытием.

С другой стороны, наличие материальных предпосылок становления новых общественных отношений при отсутствии воли к преобразованиям – ситуация, типичная, по мнению Маркузе, – для развитых капиталистических стран, – опять-таки не перестает делать выдвигаемые им социальные проекты утопическими, иллюзорными. Поэтому сам тезис, связывающий «конец» утопий лишь с наличием материальных предпосылок их осуществления при отсутствии воли к преобразованиям или с наличием такой воли, не опирающейся на эти предпосылки, лишен практически действенного характера [Маркузе, как это можно судить по некоторым его высказываниям, и сам порою осознавал практическую несостоятельность своих выводов. Это только подкрепляет его пессимизм, не покидавший его даже в разгар событий 1968 г. во Франции.].

Маркузе ставит знак равенства между марксизмом и буржуазными апологетическими социальными теориями, не видя коренного различия между ними. Марксизм, как известно, возник и развивался в борьбе с утопиями и утопизмом. Но антиутопизм марксизма проявляется совсем не в том, в чем видит его Маркузе, а именно не в позитивистском подходе к социальной реальности, характерном для апологетических буржуазных концепций. Ф. Энгельс, сопоставляя социализм утопический и научный, отмечал, что задача последнего «заключается уже не в том, чтобы сконструировать возможно более совершенную систему общества, а в том, чтобы исследовать историко-экономический процесс, необходимым следствием которого явились

названные классы (буржуазия и пролетариат. – Э. Б.) с их взаимной борьбой, и чтобы в экономическом положении, созданном этим процессом, найти средства для разрешения конфликта. Но прежний социализм был так же несовместим с этим материалистическим пониманием истории, как несовместимо было с диалектикой и с новейшим естествознанием понимание природы французскими материалистами. Прежний социализм, хотя и критиковал существующий капиталистический способ производства и его последствия, но он не мог объяснить его, а следовательно, и справиться с ним, – он мог лишь просто объявить его никуда не годным» [130].

Научный социализм требует, чтобы люди исходили в своей деятельности не из априорно сконструированных идеальных схем и не из «наличного бытия», а из диалектически понимаемой исторической необходимости, и в этом, по мнению Ф. Энгельса, его основное отличие от социализма утопического. Вопрос о том, что следует называть «утопией», должен решаться конкретно на каждом этапе общественного развития, на базе анализа его тенденций и выявления конкретного содержания творимой в процессе самой человеческой деятельности исторической необходимости.

Такое отношение марксизма к утопии определяет и его отношение к утопизму как принципу деятельности. Классики марксизма-ленинизма видят единственно правильный подход к разграничению «утопических» и «реалистических» проектов и действий в отказе от априорных, «вечных» рецептов, предлагая в качестве ключа к решению проблемы диалектический анализ сложившейся ситуации. Такой подход не имеет ничего общего с плоским, механическим отражением социальной «данности». Последняя есть лишь одно из многих «измерений» реальности, за пределы которого обязаны выходить ученый и революционер, видящие свою задачу в том, чтобы обнаружить скрытые тенденции и проанализировать их как возможные пути выхода из «наличной» социальной реальности.

Отрицая существование утопий как социальных проектов, Маркузе и другие леворадикальные идеологи возводят «антиутопизм» в ранг закона революционного действия, тем самым толкая «новых левых», по сути дела, на путь авантюризма. В результате абсолютное отрицание утопии и ориентация на «антиутопизм» как абсолютный принцип действия сами оборачиваются утопией. Отсюда полная обесованность квалификации Маркузе и других леворадикалов как утопистов. «...В концепции Маркузе мы находим утопическую «программу» действия, которая непосредственно связана с умозрительными конструкциями мировоззренческого идеализма и одновременно отчуждена от объективной научной информации о диалектических противоречивых процессах, характерных для конкретной стадии развития современного общества» [131].

Концепция утопии не является «внешним», случайным элементом леворадикальной идеологии: она составляет органическую ее часть, ибо выступает как специфическое проявление одной из важнейших характеристик самого леворадикального сознания – утопизма.

Современное леворадикальное сознание как сознание слоев, не имеющих опыта последовательной политической борьбы и не выходящих за пределы эмпирии в осознании исторического процесса, фиксируя противоречия современной действительности, само является противоречивым, расщепленным, «не-центрированным» сознанием, колеблющимся между принятием «истеблишмента» и его отрицанием, между оптимизмом и пессимизмом. Усваивая представление о всемогуществе человека (как воплощении всемогущества техники), леворадикальное сознание склонно – под влиянием «идеологии интеграции» – рассматривать технику как слепое орудие подавления, которое способно исключить всякую социальную альтернативу. Но когда в процессе социальных коллизий эта идеология дает сбой, неустойчивое равновесие сознания опять нарушается, центр его смещается к противоположному полюсу, оно фиксирует и абсолютизирует другую противоположность [Маркузе, подчеркивавший репрессивные функции техники, писал вместе с тем в 1969 г.: «Возможности претворения утопии в жизнь кроются в техническом и технологическом могуществе развитого капитализма и социализма...» [132]].

Вчерашнее неверие оборачивается представлением о возможности немедленного, моментального изменения существующей действительности, полного «выхода из игры» и построения «нового», «прекрасного» мира. Единственным императивом оказывается полное игнорирование императивов, правил, т. е. «все дозволено!», «все возможно!». «При таких обстоятельствах, какие сложились в мае – июне, – отмечал Ги Бесс, – мы видели, что преподавателей и студентов, никогда не принимавших участия в политической борьбе, внезапно охватила

лихорадка. Увлеченные порывом, который сближал и перемешивал тех, кто еще вчера чувствовал себя «одиноким», эти люди вдруг подумали, что это – «последний решительный бой», что все возможно...»

[133: Заметим, что подобного рода утопизм одушевляет на первых порах многие революционные движения непролетарских слоев. Но если этот духовный подъем не опирается на необходимую и достаточную материальную базу, то в сознании массы вскоре наступает крутой перелом и оно снова обнаруживает тенденцию к превращению в конформистское, пессимистическое сознание.]

Сегодня, когда темпы развития материального производства, научно-технической революции возрастают по сравнению с предшествующими историческими эпохами, а разрыв во времени между научными открытиями и их практической реализацией неуклонно сокращается, все труднее становится определить водораздел между «возможным» и «невозможным», фантазией, «хватаящей в сторону», и фантазией, ведущей вперед. Следует отметить и другой момент, который, казалось бы, может породить представление о «конце утопии». Он заключается в некоторых явлениях, характеризующих современный исторический процесс. В условиях краха колониальной системы империализма и выхода на историческую арену новых стран, стремящихся как можно скорее достигнуть передовых рубежей прогресса, в условиях массового втягивания непролетарских сил в мировой революционный процесс могут возникнуть представления о «нарушении» логики исторического процесса, смены одной общественно-экономической формации другой, о возможности «перехитрить» историю.

Очевидно, что пересмотр границ реальных возможностей, открывающихся перед человечеством, необходим с каждым новым этапом развития производительных сил, знаний, исторического опыта. Однако при этом относительность границ между «реальностью» и «фантазией» вовсе не означает, как полагают леворадикальные теоретики, что утопий ныне «больше уже не существует» и что оценивать тот или иной социально-политический проект как утопический – значит «предавать действительные возможности». Не исключено ведь и обратное: попытка «подтолкнуть» историю может обернуться не приобретением, но утратой реально существующих в недрах общества материальных и идеологических предпосылок социального прогресса. Утопия перестает быть таковой лишь при наличии всех необходимых субъективных и объективных предпосылок. Наличие субъективной воли к преобразованиям при отсутствии адекватных материальных предпосылок не лишает утопический проект его «утопической» сущности, не делает его реалистическим, и преследуемые им конечные цели оказываются неосуществимыми. Попытка «перехитрить» историю терпит провал. «Перепрыгивание» через отдельные исторические этапы становится возможным не потому, что приходит «конец утопии», а потому, что складываются необходимые условия для этого. Так, переход от докапиталистических отношений к социализму, минуя капитализм, ныне стал возможным потому, что в общемировом масштабе уже созрели материальные предпосылки для перехода к социализму, а сам этот переход сделанся выражением сущности современной эпохи. Наличие таких предпосылок помогает отдельным странам значительно ускорить свое движение вперед и миновать определенные стадии исторического развития, но это не значит, что та или иная страна может произвольно «перепрыгнуть» через любые этапы истории. «Перескакивание» через отдельные исторические этапы на поверку оборачивается в виду общего ускорения темпов социального движения не более чем «сжатием» сроков такого прохождения, изменением последовательности, порядка прохождения этих этапов, но не лишает последних исторически необходимого характера. «Утопические» цели оказываются при этом осуществимыми лишь тогда, когда под них подведена необходимая материальная база. «Утопия» в конце концов осуществляется, но лишь тогда, когда перестает уже быть таковой.

Рассуждая в духе философии просветительства, Маркузе рассматривает процесс осознания массами наличия материально-экономических предпосылок преобразования как чисто субъективный процесс, детерминируемый самой волей, самим сознанием индивидов. Здесь совершенно не учитывается то обстоятельство, что осознание реальной возможности и действие в соответствии с ней не определяются произволом субъекта, что «организация воли» масс, процесс самого просвещения как массовый процесс нуждается в таких предпосылках, которые от сознания непосредственно не зависят. Отсутствие субъективной воли к преобразованиям выступает, таким образом, в качестве объективного фактора.

Иллюзорность леворадикальных представлений о «конце утопии» (в смысле неосуществимых социальных проектов) ставит под вопрос и принцип «утопизма» как метод «критического действия», обоснование которого собственно и составляет главный смысл леворадикальной концепции утопии.

2. Утопизм и историческое творчество

Для леворадикальных идеологов «утопия» – это не только идеальный, но вполне осуществимый в современных условиях образ, «проект» совершенного общества; «утопия» есть еще и способ реализации этого «проекта», базирующийся на постулате о «пластичности» социальной реальности, о возможности изменить мир в соответствии с «утопическим» проектом. Если «реализм» для леворадикалов – это основа социально-политического конформизма, то «утопизм» – адекватная современным условиям форма проявления исторической инициативы, необходимое условие «революционного творчества». Леворадикальная концепция утопии выступает здесь как мистифицированная форма решения проблемы субъективности, проблемы свободной деятельности субъекта в условиях «развитого индустриального общества».

Проблема творческой активности субъекта, проблема свободы и ее соотношения с необходимостью приобретает важное значение в исторические эпохи, непосредственно предшествующие революционным сдвигам, равно как и в периоды самих этих сдвигов. Так, вопрос об условиях и границах активной человеческой деятельности (правда, в плане активности разума, ибо, как отмечал Маркс, «идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [134]) поставила уже немецкая классическая философия как теоретическая подготовка буржуазной революции.

Отталкиваясь от реального факта возрастания роли субъективного фактора в истории, леворадикалы всех направлений гипертрофируют этот процесс, придают субъекту решающее значение. При этом для леворадикалов из индустриально неразвитых стран вопрос о взаимоотношении субъекта и исторической необходимости выступает прежде всего как проблема сознательного подталкивания истории, компенсации отсутствия материально-технических предпосылок исторического движения за счет активности масс. В индустриально развитых странах Запада, по мнению леворадикалов, вопрос заключается уже в том, чтобы разбудить волю к преобразованиям, «декон-формализовать» индивида при наличии необходимых объективных предпосылок преобразований. Так, «период просвещения», переживаемый современным обществом, призван, по Маркузе, разрешить прежде всего проблему формирования «нового», «творчески ориентированного» субъекта исторического процесса.

В связи с этим в структуре идеологии «новых левых» и выявляются наиболее четко элементы экзистенциализма Камю и Сартра – элементы, знаменующие собой переход от констатации положения вещей в «развитом индустриальном обществе» к субъективизму. Секрет этого перехода кроется в том, что для Маркузе социальная реальность, будучи «одномерной» и только в этом смысле «плотной», обнаруживает в то же время свой «пластический» характер. В «Одномерном человеке», склоняясь к мнению, что «развитое индустриальное общество способно не допустить в течение обозримого будущего качественные изменения», Маркузе, однако, рассматривает социальную реальность как потенциально пластичную, так сказать, «пластичную в себе». Он сомневается не в пластичности, «податливости» «развитого индустриального общества», а в возможности реализовать эту пластичность, поскольку отрицает наличие субъекта, способного осознать свою свободу и придать социальной реальности качественно иную форму. В последних работах Маркузе (от «Конца утопии» до «Очерка об освобождении»), где развивается рассмотренная выше концепция утопии и где «обнаруживаются» готовые обрести «волю к преобразованиям» социальные силы в лице «аутсайдеров», студенчества и интеллигенции, «пластичность» социальной реальности характеризуется уже как «пластичность для себя». Другими словами, социальная реальность предстает как абсолютно и безусловно пластичная, поддающаяся любым манипуляциям со стороны «сознательного», «деятельного» субъекта. На этой основе и вырастает маркузианский субъективизм, смыкающийся с экзистенциалистским индивидуализмом.

То, что субъективизм, переходящий в политический волюнтаризм, вырастает на почве абсолютизации «пластичности реальности», подтверждается и маоистским

его вариантом, во многих пунктах перекликающимся с концепцией Маркузе. Для маоизма социальная реальность пластична до такой степени, что она поддается любым манипуляциям. Это абстракция, своего рода «вещь в себе», которую необходимо признать, а в дальнейшем можно уже совершенно не учитывать или же рассматривать как принимающую произвольно заданные формы под воздействием субъекта.

В условиях развитого капиталистического общества, когда идеологи «интеграции» стремятся внедрить в сознание масс представление о незыблемости капитализма, о его «функциональной рациональности», о «неподатливости», «непластичности» социальной реальности, о бесполезности всякой борьбы против монополий и военно-промышленного комплекса, представить «радикальной массы», эмоционально настроенной против «истеблишмента» и вследствие определенных исторических обстоятельств не созревшей еще для перехода на позиции марксизма, может найти в тезисе о «конце утопии», о «возможности невозможного» определенные «основания» для политического нонконформизма

[Аналогичная ситуация существовала, например, в период оккупации Франции фашистами. «Немецкая и официальная французская пропаганда, проводившаяся коллаборационистами, стремилась внушить мысль, что объективные условия, в которых оказалась разгромленная Франция, делают совершенно бессмысленной борьбу против оккупантов. Разумеется, это была ложная мысль, ибо трезвый учет реальной силы антифашистского лагеря в целом и способности французского народа к сопротивлению опровергал ее... Большинство французских интеллигентов, не обладавших научным пониманием как направленности исторического процесса в целом, так и современного соотношения классовых и иных социальных сил, казалось, что борьбу против захватчиков можно вести, только презрев значимость объективных факторов и уверовав во всемогущество свободной воли, торжествующей над детерминизмом. В той мере, в какой эти люди могли нуждаться в философском обосновании своей глубокой уверенности, они могли найти его в учении Сартра...» [135]].

Конечно, подобного рода отрицание «функциональной рациональности» развитого капиталистического общества, утверждение «пластичности» социальной реальности, «призыв к действию» имеет определенный смысл лишь для несвободного индивида, обладающего неадекватным представлением о социальной реальности и своем месте в мире. К тому же само «действие», на которое ориентирует леворадикальный субъективизм, обеспечивает лишь иллюзорную свободу.

Как и маркузианский субъективизм, экзистенциалистский субъективизм, основанный на сартровском понимании свободы как изначально присущего субъекту свойства абсолютной активности, принципиально отличается от марксистской концепции исторической деятельности субъекта, которая исходит из того, что люди сами делают свою историю, но делают ее при определенных обстоятельствах, определенным образом, детерминирующих их деятельность.

Адекватной формой качественного преобразования социальной реальности леворадикальный субъективизм маркузианско-сартровского толка признает «свободное существование» в форме голого отрицания или стихийного бунта, принципиально отличающегося от революции, организованность и целеположенность которой истолковывается им как специфическая форма «отчуждения». На языке Маркузе это абстрактное отрицание, этот стихийный бунт называется «Великим Отказом».

3. Утопия и воображение

По мысли леворадикальных идеологов (наиболее четко выраженной Маркузе и Сартром), переход от эстетического освобождения, под которым понимается формирование (в процессе спонтанного бунта) субъекта, наделенного «новой чувственностью», к социальному освобождению (как реализации «утопий») осуществляется посредством воображения. Обнаружить антиутопичность «утопий» и тем более реализовать их на практике субъект, по их мнению, может, лишь раскрепостив воображение, способное вывести (трансцендировать) его за пределы социальной «данности», где господствует, как выражается Маркузе, следуя за Фрейдом, «принцип реальности». Воображение, таким образом, связывает друг с другом политику и эстетику, выступая одновременно и как

категория искусства, и как категория политического мышления. «Если теперь, – заявляет Маркузе, – в восстании молодой интеллигенции право и истина воображения стали требованиями политического действия, если сюрреалистические формы протеста и отказа распространяются на все движение, то этот внешне незначительный сдвиг может оказаться принципом фундаментального изменения ситуации. Политический протест, принимая всеобщий характер, затрагивает и такое измерение, как эстетическое, являющееся, по существу, аполитичным. И политический протест активизирует в этом измерении именно фундаментальные, органические элементы: человеческую чувственность, которая восстает против диктата репрессивного разума и в этом восстании взывает к чувственной силе воображения» [136].

В самом деле, связь между утопией и воображением предопределена уже самой внутренней природой утопии. Утопия стоит как бы на грани между наукой и искусством. Если наука оперирует категориями и вырастает на базе рационального, логического анализа действительных тенденций общественного развития, а искусство имеет дело с эстетическими (т. е. чувственными) образами, то утопия рождается как сплав логического и эстетического, рационального и чувственного. Утопия – это попытка убедить членов общества в разрешимости проблем, представляющихся либо принципиально неразрешимыми, либо отодвинутыми в необозримое далеко, попытка, вырастающая чаще всего из чувства неудовлетворенности существующим порядком вещей, из эмоционального неприятия существующих отношений, которое не может реализовать себя в анализе действительных тенденций общественного развития. Рамки научного анализа кажутся слишком тесными для нее, а сила эмоционального отрицания слишком большой, чтобы спокойно течь в русле логического поиска.

Г. В. Плеханов в своих заметках о Ф. Лассале отмечает, что социалистические утопии первой половины XIX в. не только были плодом свободного воображения, эмоций, но и апеллировали опять-таки к эмоциям и воображению, к настроениям: не случайно увлечение утопическими концепциями обычно совпадает с периодом интеллектуальной усталости, «разочарования в надеждах и ожиданиях» [137], утопия, таким образом, не только идет от чувств и фантазии, но и, в свою очередь, обращается прежде всего к чувствам и фантазии.

О том, какое значение придается леворадикалами проблеме воображения в социально-политическом аспекте, свидетельствуют лозунги, выдвинутые ими во время майских событий 1968 г., лозунги, игравшие роль политических установок и редуцированных теоретических программ: «Воображение у власти!», «Будьте реалистами – требуйте невозможного!»

Само обращение к воображению, как категории политической, было связано у участников движений протеста с антиконформистским настроением, с осознанием – пусть еще очень смутным – иллюзорности благополучия буржуазного мира. Дело в том, что проблема воображения приобретает особую остроту в период критических социальных ситуаций. Когда Кант обратился к проблеме воображения, он выступил не просто как философ, пытавшийся справиться с дихотомией эмпиризма и рационализма, но как современник Великой французской революции, как представитель Германии, которую буржуазная революция обошла стороной, но которая испытывала острую потребность в революции. В этой ситуации проблема воображения предстала перед Кантом как проблема рационального обоснования активности субъекта, проблема «призыва к действию» – призыва, выраженного, однако, на языке идеалистической философии.

Не удивительно, что сегодня, когда явно обнаружился кризис буржуазных ценностей и стала остро ощутимой потребность в социальной активизации индивида, проблема воображения заняла важное место в сознании участников движений протеста.

Разумеется, рядовые леворадикалы, интуитивно чувствовавшие актуальность этой проблемы, вряд ли могли внятно разъяснить, в чем же состоит смысл призыва воображения к власти. Маркузе и Сартр попытались объяснить то, что было не вполне ясно даже самим авторам майских лозунгов, тем более что проблема воображения уже задолго до студенческих волнений заняла определенное место в их творчестве.

Для леворадикальных идеологов воображение приобретает значение как специфическая способность сознания, воплощающая ирреализующую (выводящую за пределы реальности) функцию по отношению к существующей, но неразумной и

подлежащей отрицанию действительности, способность сознания, «неподвластная» господствующему в буржуазном мире и угнетающему человека «принципу реальности» и открывающая ему доступ в еще не существующий утопический мир. Воображение – повивальная бабка маркузианского «Великого Отказа» и сартровского «ничто». «Под властью принципа реальности, – пишет Маркузе в «Эросе и цивилизации», – человеческое существо развивает функцию разума: оно научается «испытывать» реальность, проводить различие между добрым и злым, истинным и ложным, полезным и вредным. Человек обретает способности внимания, памяти и суждения. Он становится сознающим, думающим субъектом, приводимым в движение рациональностью, которая навязана ему извне. Только один способ умственной деятельности «стоит особняком» по отношению к новой организации умственного аппарата и остается свободным по отношению к господству принципа реальности: фантазия «защищена от культурных изменений» и принадлежит к сфере принципа удовольствия» [138]. Поскольку «принцип реальности» в его специфическом позитивистском истолковании стоит на страже социального статус-кво, то воображение оказывается, с точки зрения Маркузе, единственной умственной способностью, обладающей действительной критической силой: оно перебрасывает мост между возможностью и действительностью, искусством и политикой, «проектом» и действием.

Маркузе подчеркивает, что только созданный свободным воображением утопический мир может стать реальным миром, а воображение способно сказать свое «нет» миру, основанному на «принципе реальности», тогда как для «интегрированного» индивида все дороги в «царство свободы» закрыты. Сартр со своей стороны утверждает, что «воображение, ставшее психической и эмпирической функцией, есть необходимое условие свободы эмпирического человека среди мира» [139], ибо в воображении происходит отрицание мира, открывающее реальный мир как несвободный, отрицание сковывающего индивида детерминизма и рождение нового ирреального мира, в котором человек пытается реализовать свою свободу.

Таким образом, для идеологов леворадикалов в рамках современной государственно-монополистической организации, когда ставится цель тотального манипулирования сознанием и делается все для того, чтобы подавить творческое воображение, приземлить его, поставить на службу иррациональному технологическому порядку, воображение оказывается единственной неинтегрированной способностью, хотя и она тоже находится под угрозой [140].

В молодежном движении протеста они увидели открывшуюся вдруг возможность «раскрепощения воображения», когда оно может «найти свое проявление в проектах новой общественной морали и новых институтах свободы» и сказать свое «нет» действительному миру как неразумному и иллюзорному. «В вашей деятельности, – говорил Сартр Кон-Бендиту, – интересно то, что она ставит в власти воображение... Мы были воспитаны так, что у нас имеется четкое понятие относительно того, что возможно и что невозможно... Ваше воображение гораздо богаче, и лозунги, которые читаешь на стенах Сорбонны, доказывают это. Вы что-то дали. Это «что-то» удивляет, тормозит, отрицает все то, что сделало наше общество таким, каким оно является сегодня. Я назвал бы это расширением круга возможностей» [141].

Конечно, процесс формирования революционного сознания представляет собой выход за пределы реально существующих отношений и идеальное построение новых социально-политических структур. Безусловно, что воображение находит подлинное проявление в проектах новой общественной морали и новых институтах свободы только тогда, когда оно само свободно. Вопрос, однако, заключается в том, как понимать свободу воображения и в чем ее отличие от субъективного произвола, как несвободы. Именно в решении этого вопроса и обнаруживается теоретическая уязвимость (и вытекающая отсюда практическая несостоятельность) маркузианско-сартровской [Концепции воображения, развиваемые Сартром и Маркузе, в некоторых отношениях различаются между собой. В данном случае нас интересует лишь вопрос о понимании двумя философами соотношения воображения и свободы, где их позиции в основных чертах совпадают.] концепции воображения, уходящей своими корнями в «негативную диалектику».

Для леворадикального «негативного диалектика» социальная реальность – монолит, который должен быть разрушен до основания, подвергнут полному отрицанию как нечто насквозь порочное и потому достойное только одной участи – гибели. В ярости «тотального отрицания» леворадикал не замечает

внутренней расщепленности, «немонолитности» социальной реальности, не замечает действия иных, социалистических по своему характеру, сил, взрывающихся в недрах капиталистического общества, отвергает факт существования другого мира, в котором социализм получает свое-действительное воплощение.

Этот радикально-негативный настрой определяет и маркузианско-сартровскую трактовку воображения, в основе которой лежит абсолютизация его ирреализующей, как уводящей от действительности, функции. «Революционность» воображения выводится здесь из его способности построить «свободный» идеальный мир, радикально отличный от «несвободного» реально существующего мира. И вместе с тем «революционность» воображения сводится к «Великому Отказу», т. е. к увековечению пропасти, отделяющей «светлый» мир воображения от «темного» реального мира, и к категорическому отрицанию последнего. Правда, и Сартр, и Маркузе рассматривают такое отрицание как превращенную форму утверждения, ибо ирреальное утверждается в качестве «ничто», лишь будучи положено противоположностью реального мира: «для того, чтобы кентавр появился как ирреальный, надо, чтобы мир был постигнут как не имеющий кентавра» (Сартр). Но это нисколько не меняет дела: свобода воображения по-прежнему остается ограниченной его способностью отрицания, полагания «ничто», высвобождения субъекта из-под власти образов, навязываемых данной реальностью как неистинной, уничтожения господствующей необходимости как отжившей.

Ориентация субъекта исторического процесса на преодоление этой необходимости, выявление ее относительности и изменчивости, несостоятельности возможных претензий на вневременную значимость составляет, вообще говоря, внутреннюю потребность свободного воображения. Объект воображения не может мыслиться иначе как реально (материально) несуществующий.

Но будучи рассматриваемо как единственно способное вырвать протестующего индивида из сетей детерминизма «данного» мира, «наличной» социальной реальности и открыть пред ним «врата свободы», т. е. подвергаясь абсолютизации, воображение превращается у леворадикалов в орудие «освобождения» индивида от детерминизма вообще, от подчинения его всяким законам, всякой необходимости. Оставляя индивида наедине с воображаемым, «очищенным от бытия» миром, т. е. наедине с самим собой, они бросают его на произвол судьбы и заставляют искать путь в реальный мир людей также с помощью произвола. Но произвол есть не более чем мнимая свобода, т. е. слепота. «Произвольное действие вообще – будь то в реальной жизни или только в плане воображения, в плане фантазии – никогда и ни на одно мгновение не может выпрыгнуть за рамки объективной детерминации. Беда произвола, мнящего себя свободой, заключается в том, что он всегда и везде есть абсолютный раб ближайших, внешних, мелких обстоятельств и силы их давления на психику» [142]. «Абсолютная» свобода воображения оборачивается полной несвободой индивида, как только он ступает на грешную землю, т. е. как только «чистое», ирреализующее воображение заявляет свои претензии на практическую ценность.

Дело в том, что свобода (в том числе и свобода воображения) всегда есть результат диалектического взаимодействия необходимости, творящей человека (вернее, «сотворившей» его таким, каков он есть), и необходимости, творимой человеком, как субъектом исторического процесса из материала наличного, исторически сложившегося предметного мира. Свободное воображение, таким образом, оставаясь отрицающим, должно быть одновременно и утверждающим (детерминирующим), и в этой противоречивости своих функций схватывающим и фиксирующим переход «старого», реально существующего мира в «новый», становящийся мир.

Строго говоря, воображение вообще не может быть «абсолютно свободным» уже по той причине, что оно не является чем-то внешним по отношению к познавательному процессу [И в чувственном познании и в мышлении воображение при всей его специфичности не выступает в качестве особого, сугубо самостоятельного фактора: функции и закономерности фантазии определяются в конечном счете общими функциями и закономерностями познавательной деятельности.]. Объект воображения, будучи положен как реально (материально) несуществующий, тем не менее никогда не утрачивает полностью своих связей с реальным миром, не выпадает всецело из действия его закономерностей. При ирреальности структуры воображаемого его элементы по преимуществу суть более или менее адекватные реальным объектам образы.

Воображение неотделимо от субъекта воображения, от воображающего, каковым является вполне реальный индивид, обитающий не на небесах, а в реально существующем мире и связанный с ним тысячами нитей, а следовательно, постоянно детерминированный в своей деятельности (в том числе и познавательной) этим миром. Выступая по отношению к реальному миру как отрицающее, воображение оказывается позитивным по отношению к деятельности самого сознания. Отрицая господствующую в реальном мире необходимость, воображение в то же самое время конструирует «иную» необходимость, «иные» законы – законы и необходимость создаваемой им структуры [Кентавр ирреален, он противоречит известным нам законам животного мира, но при этом он создает и воплощает «закон кентавра»: желая воспроизвести последнего, мы должны синтезировать, и притом определенным образом, реально существующие объекты – человека и быка.]. Однако подобная функция воображения, делая его свободным «для себя», не делает его свободным по отношению к реальному миру. Закономерности, согласно которым конструируется воображаемое, должны соответствовать [Степень этого соответствия может быть неодинаковой в различных сферах человеческой деятельности.] объективным законам, объективной необходимости, пробивающим себе дорогу в реальном мире и связанным с внутренней логикой исторического процесса. В противном случае воображение никогда не получит доступа в сферу практического разума и будет оставаться утопическим.

Такого рода соответствие может быть достигнуто лишь при условии направленности воображения на реальный объект, подчинения его определенной цели, и притом не произвольной, а вытекающей из объективной логики развития. В силу этого свобода воображения, как и свобода деятельности вообще, неотделима от цели этой деятельности. В эстетическом воображении, особенно отчетливо в искусстве, эта цель обретает форму «идеала», т. е. «красоты» или «гармонии».

Необходимо отметить, что «идеал» или «красота» определяет целеполагание не только в искусстве, но и в других сферах человеческой деятельности [Напомним высказывание К. Маркса: «Животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку; в силу этого человек формирует материю также и по законам красоты» [143]], в том числе и в социально-политическом творчестве, только «красота» выступает здесь как социально-политический идеал, как идеал совершенных человеческих отношений и регулирующей их системы общественных институтов.

Вопрос о социально-политическом идеале и способах его реализации оказывается, однако, одним из самых «неудобных» для леворадикального теоретика, стоящего на позициях «негативной диалектики». В принципе он, как и всякий утопист, совсем не против социальных идеалов, но он решительно против того, чтобы строить проекты их осуществления в соответствии с реальным движением существующего общества и связывать этот процесс с динамикой конкретных социальных сил и решением конкретных политических задач. На какой реальный проект осуществления идеала, восклицает леворадикальный теоретик, может ориентироваться воображение, если все такие проекты оказались интегрированными в систему «репрессивных ценностей» существующего общества; если чувственность не может быть свободной, восприимчивой ко всему, что лежит за пределами репрессии; если сам социально-политический язык, оформляющий и проект, и идеал, стал ложным языком? Нынешняя ситуация, замечает Маркузе, «делает абстрактными, академическими, нереальными все попытки оценить и даже рассмотреть перспективы рациональных изменений в царстве корпоративного капитализма. Поиски определенных исторических сил революционного изменения в развитых капиталистических странах поистине бессмысленны» [144]. В этих условиях, согласно Маркузе, если воображение вообще способно предложить какую-то позитивную альтернативу разрушаемой необходимости, то лишь в духе абстрактных этических конструкций или утопических грез, связанных с существующей действительностью только тем, что они являют ее полную противоположность.

В основе подобного рода подхода лежит типичный для экстремиста принцип «или-или»: или выявление конкретной альтернативы существующей необходимости, или (если первое невозможно) отказ от каких бы то ни было попыток разглядеть контуры грядущего общества и предоставление воображению полной свободы.

Конкретная социалистическая альтернатива не может быть «найдена» за пределами живой политической практики, структура нового общества не может быть просто «обнаружена» априори как нечто сразу и целиком открытое взору воображающего сознания. В реальном историческом творчестве, конечные продукты которого могут быть предугаданы лишь с определенной степенью вероятности, необходимость рождается (из объективной возможности) в процессе практической деятельности людей. С этой точки зрения революция выступает как переход от одной необходимости к другой – переход, который не имеет характера однозначности, определяясь в борьбе формирующихся в ходе исторического процесса сил. Рождающая новую социальную реальность историческая деятельность, с одной стороны, нацелена на определенный исторически обусловленный идеал, а с другой, базируется на анализе существующих в данном обществе отношений. При этом воображаемое и реальное на протяжении всего процесса исторического действия взаимодействуют друг с другом, корректируют, определяют друг друга. Воображение не может и не должно порывать ни с реальностью, ни со стратегическими социальными идеалами класса. Оно работает над выявлением все более расширяющегося круга объективных возможностей [Интересное рассуждение в этой связи мы находим у Г. В. Плеханова. Отвергая обвинения Э. Бернштейна в адрес К. Маркса в том, что последний якобы занимался «политическим фантазерством» и, в частности, рассматривал буржуазную революцию в Германии как непременно прелюдию пролетарской революции, Плеханов писал: «Коммунистический манифест не говорит, что буржуазная революция в Германии непременно будет прологом революции пролетариата; он говорит только, что она может быть... таковым. Это большая разница. Авторы Манифеста не пророчествовали; они только указывали одну из различных возможностей... Если практический деятель не желает, чтобы события взяли его врасплох, он, ожидая этих событий, обязан принять в соображение каждое из тех направлений, по которым они могут пойти. Это первая заповедь практического разума, при исполнении которой всегда лучше, как говорят русские, пересолить, чем не досолить, т. е. всегда лучше слишком расширить, чем слишком сузить круг рассматриваемых возможностей» [145]], одни из которых реализуются, а другие «отпадают» в ходе исторического движения. Выявление этого круга возможностей, сопряженных с исторически обусловленным идеалом, и составляет основную функцию воображения как орудия революции.

Воображение же маркузианско-сартровского толка выполняет функцию не орудия революции, а своеобразного «механизма психологической защиты» человека в данном мире от этого мира и от себя самого. Выводя индивида из царства «истеблишмента» на просторы «небытия», такое воображение оказывается мифотворческим.

Решение вопроса о воображении как необходимой предпосылке и компоненте революционно-критической деятельности связано с марксистской концепцией социально-исторического процесса, как результата творческой деятельности субъекта [Противопоставляя «новый» материализм «старому», т. е. метафизическому материализму, К. Маркс упрекал последний прежде всего в том, что действительность бралась им «только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно» [146]. Диалектический материализм, напротив, рассматривает действительность как данную субъекту (природа) или создаваемую им (общество) в результате его чувственно-предметной деятельности, включающей и эстетическое (чувственное) измерение.], с рассмотрением политики как искусства, а формирования революционного сознания как выхода за пределы данных, реально существующих буржуазных отношений и ценностей.

При этом связь исторического творчества с воображением вытекает из того обстоятельства, что это творчество, являясь чувственно-практической деятельностью, выступает, подобно другим видам человеческой деятельности, и как эстетический феномен. Поэтому классики марксизма-ленинизма, оценивая те или иные исторические события, и обращались к эстетическим категориям «драматическое», «трагическое», «комическое» и т. д.

Революция предстает перед ее непосредственным участником не в форме абстрактного объекта созерцания и теоретизирования, а как живой реальный процесс, творимый и воспринимаемый им в соответствии с исторически сложившейся структурой его чувственности и нормами, в том числе и эстетическими, той культуры, в рамках которой он воспитан [Это, разумеется, ни в коем случае не означает, что революция выступает исключительно как стихия эмоций, стихия чувств. Но столь же односторонним представляется и взгляд на революцию (на социальное творчество вообще) как на деятельность

всего в воображении, которое, оказывая влияние на работу мышления, непосредственно характеризует именно чувственную сторону человеческой деятельности.]. Поскольку в антагонистическом обществе культура многослойна, то неодинаковыми оказываются и чувственно-эстетические формы, в которые отливается деятельность участников революции, принадлежащих к различным социальным группам.

И вместе с тем важно отметить, что, разрушая старый порядок, социальная революция воспринимается ее массовым участником, народом (а социальная революция не может не носить народного характера) как праздник освобождения, поэтому его революционная деятельность оказывается связанной с такими формами народной культуры, которые порождают праздничное мироощущение.

Обращает на себя внимание, что леворадикальные идеологи, анализируя различные формы молодежного бунта, и прежде всего майско-июньские выступления студенчества и интеллигенции во Франции, подчеркивали их праздничную, карнавальную сторону. Маркузе с восторгом описывал «праздник юности» на улицах Парижа весной 1968 г.: «Ненависть молодежи прорывалась в смехе и песнях, стирая грани между баррикадой и танцплощадкой, любовной игрой и героизмом» [147]. Как писал потом М. Рагон, «майская революция снова открыла святой смысл праздника, спектакля жизни и смерти, развернутых знамен и плакатов» [148].

Однако, подчеркивая «праздничную сторону» социально-освободительных движений, Маркузе и многие другие леворадикальные теоретики связывают ее с бунтом, как якобы свободным воплощением отрицающей функции воображения, как спонтанным движением, взрывающим любые политико-организационные формы, как ничем не сдерживаемым самовыражением индивида. При этом бунт они противопоставляют социалистической революции как резко контрастирующей с их точки зрения с праздником-освобождением, как представляющей собой мрачно аскетическое, сугубо «заорганизованное», «бюрократическое» мероприятие, как форму «репрессии» по отношению к стихийному, спонтанному «самовыражению» масс.

Противопоставление анархистского бунта марксистскому видению революции не может не встретить критики, и в этой связи представляется важным выявить реальную связь между праздником и революцией, между освобождением социально-политическим и эстетическим, показать значение праздника как формы революционного действия, как неперемного условия свободного существования человека, как важной формы человеческой культуры.

Праздник со всеми его атрибутами всегда по традиции составлял (и продолжает составлять сегодня) интегральный элемент той части культуры, которая связывается в сознании народа с освобождением, с «выпрямлением души». «Празднество (всякое) – это очень важная первичная форма человеческой культуры... Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, мирозерцательное содержание» [149: и не случайно, например, в эпоху средневековья в противоположность официальному празднику, который, как пишет М. Бахтин, «утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка», народный праздник в форме карнавала «торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов... Человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих отношений... И эта подлинная человечность отношений не была только предметом воображения или абстрактной мысли, а реально осуществлялась и переживалась в живом материально-чувственном контакте. Идеально-утопическое и реальное временно сливались в этом единственном в своем роде карнавальном мироощущении» (стр. 12–14).].

Дух народного праздника-освобождения как выражение народной оппозиции всему догматическому, косному, официальному оказывается неистребимым. Этот дух нередко и прорывается сегодня в массовых социальных движениях, направленных против освященного обычая и законного порядка. Он совсем не чужд и народной революции, точно так же, как осознание праздничности народной революции не чуждо марксистской социальной науке.

У Маркузе и других идеологов леворадикалов связь социального освобождения с праздничным мироощущением выступает в болезненно-сюрреалистической форме, в вызывающей форме бунта, как антипода революции. Они противопоставляют

организацию анархической вакханалии, позитивную цель, на которую ориентирована революция, голому отрицанию, воплощенному в бунте. Но последний представляет собой воплощение такого движения, которому может быть придано и реакционное политическое содержание, поскольку он не детерминирован лежащей вне его исторической целью, нравственным и политическим идеалом, с которым связана революция.

Революция – вещь, бесспорно, очень серьезная, она, конечно, не может быть сведена к празднику, к народному карнавалу. Но при всей своей серьезности любая, и прежде всего социалистическая, революция есть праздник всенародного освобождения, включающий моменты нравственно – эстетического очищения, хотя и не сводящийся к ним.

В. И. Ленин называет социалистическую революцию «праздником трудящихся» и видит ее социальный смысл не только в политическом перевороте, не только в экономическом преобразовании общества, но и в возрождении, «выпрямлении» угнетенного трудящегося, в его «пробуждении к новой жизни» [См. 150] – таком пробуждении, когда праздник (не предполагающий, разумеется, праздности) становится постоянным внутренним измерением человеческого существования.

Народный праздник – освобождение выполняет, следовательно, важную революционную функцию, приобщая массового участника революции к сознательному участию в общественном преобразовании. Совершенно не случайно рассмотрение революции (и восстания в качестве ее момента) как искусства составляет одну из традиций марксизма, традиций, которые приходилось отстаивать в упорном бою с оппортунистическими пуристами. «К числу наиболее злостных и едва ли не наиболее распространенных извращений марксизма господствующими «социалистическими» партиями, – писал Ленин, – принадлежит оппортунистическая ложь, будто подготовка восстания, вообще отношение к восстанию, как к искусству, есть «бланкизм» [151]. Эту же идею проводит Ф. Энгельс в работе «Революция и контрреволюция в Германии»: «Восстание есть искусство, точно так же как и война, как и другие виды искусства» [152]. Совершенно очевидно, что, говоря о восстании как искусстве, Ленин и Энгельс вовсе не хотят отождествить его с художественной деятельностью, – речь идет прежде всего об умении чутко уловить тот момент исторического развития, когда складывается наиболее благоприятное стечение обстоятельств для выполнения поставленной задачи, плюс умении так организовать и осуществить решение этой задачи, чтобы добиться успеха. Если иметь при этом в виду, что исторические ситуации неповторимы в своей целостности и что, следовательно, применение найденного наукой общего закона к данной ситуации будет успешным лишь при учете известного отклонения – в каждой конкретной ситуации различного – от этого закона, что уникальность ситуации предполагает оперирование не только научными понятиями, но и образами (которые впоследствии могут получить логическое оформление), то, по-видимому, успешное решение этой задачи требует также опирающегося на воображение поиска

[Для многих буржуазных «критиков» марксизма «социалистическая революция» и свободный «поиск» кажутся понятиями трудно совместимыми. Герберт Уэллс, вспоминая о встрече с Лениным, с удивлением писал: «Но Ленин, от чьей откровенности, вероятно, захватывает дух у его последователей, окончательно отверг всякое лицемерие и заявил, что революция в России – это не что иное, как наступление эпохи беспредельных поисков. Он писал недавно, что люди, перед которыми стоит огромная задача ниспровержения капитализма, должны быть готовы к тому, что им придется испробовать один за другим множество методов, пока они не найдут метод, наиболее соответствующий их цели» [153]].

Марксизм прямо ставит вопрос о связи между подходом к революции как к искусству и необходимостью развития революционером творческого воображения. «Надо мечтать!» – призывал Ленин. Отчетливо сознавая, как может быть воспринят этот призыв «революционером-реалистом», видящим в подходе к революции как к искусству проявление «бланкизма», Ленин иронически добавляет: «Написал я эти слова и испугался. Мне представилось, что я сижу на «Объединительном съезде», против меня сидят редакторы и сотрудники «Рабочего Дела». И вот встает товарищ Мартынов и грозно обращается ко мне: «А позвольте вас спросить, имеет ли еще автономная редакция право мечтать без предварительного опроса комитетов партии?». А за ним встает товарищ Кричевский и (философски углубляя товарища Мартынова, который уже давно углубил товарища Плеханова) еще более грозно продолжает: «Я иду дальше. Я

спрашиваю, имеет ли вообще право мечтать марксист, если он не забывает, что по Марксу человечество всегда ставит себе осуществимые задачи и что тактика есть процесс роста задач, растущих вместе с партией?» [154] Поясняя свою мысль о необходимости развития у революционера способности к воображению, Ленин обращается к известной статье Д. И. Писарева «Промехи незрелой мысли». «Разлад разладу рознь, – писал по поводу вопроса о разладе между мечтой и действительностью Писарев. – Моя мечта может обгонять естественный ход событий или же она может хватать совершенно в сторону, туда, куда никакой естественный ход событий никогда не может прийти. В первом случае мечта не приносит никакого вреда; она может даже поддерживать и усиливать энергию трудящегося человека... Если бы человек был совершенно лишен способности мечтать таким образом, если бы он не мог изредка забегать вперед и созерцать воображением своим в цельной и законченной картине то самое творение, которое только что начинает складываться под его руками, – тогда я решительно не могу представить, какая побудительная причина заставляла бы человека предпринимать и доводить до конца обширные и утомительные работы в области искусства, науки и практической жизни... [Ср. с положением Маркса: «В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»][155]] Когда есть какое-нибудь соприкосновение между мечтой и жизнью, тогда все обстоит благополучно». Вот такого-то рода мечтаний, – замечает Ленин, – к несчастью, слишком мало в нашем движении. И виноваты в этом больше всего кичащиеся своей трезвенностью, своей «близостью» к «конкретному» представители легальной критики и нелегального «хвостизма» [156].

Марксист смотрит на революцию как на материальный процесс выхода за пределы существующей и перехода к новой системе отношений, которые либо вызревают в недрах существующего общества, либо вырастают в дальнейшем на базе сложившихся в нем материальных предпосылок. Открыть наличие предпосылок нового в старом, т. е. осуществимость того, что представляется многим «утопией»; уметь представить себе это материально еще несуществующее новое; открыть неизведанные и неповторимые пути перехода от старого к новому – а вне этого немислима никакая революция, особенно социалистическая – невозможно без воображения.

Марксиста, следовательно, отличает от утописта-романтика не отсутствие воображения, а подход к решению вопроса о том, как соотнести фантазию с реальностью, революционный романтизм с революционным реализмом, как воплотить мечту в действительность.

Но для Маркузе вопроса о разграничении этих подходов по сути дела не существует: ведь «утопии», с его точки зрения, больше нет, а реальность содержит в себе столь богатые возможности, что их не может исчерпать никакое воображение. В этом смысле воображению просто нечего «сочинять», любой фантастический социально-политический проект будет лишь «обнаружен», «открыт», ибо для его реализации существуют все условия.

Воображение лишь тогда оказывается подлинно революционным и продуктивным, когда оно опирается на действительность и открывает в ней новые грани реальных возможностей, скрытые от некритического сознания.

Потребность в развитии продуктивного воображения сейчас становится тем более настоятельной, что в условиях современного развитого капиталистического общества государственно-монополистическая буржуазия и работающий на нее «культурный аппарат», опирающиеся на достижения современной науки и техники, стремятся придать воображению лишь репродуктивный, воспроизводящий характер, сделав его в этом смысле сугубо «реалистическим» орудием конформистского сознания

[Атрофирование творческой, «освободительно-трансцендирующей» функции воображения в «обществе потребления» легко проследить на уровне «мечты» рядового гражданина этого общества. Американский публицист Стадс Тёркел в книге «Улица разделения: Америка» воспроизвел несколько десятков интервью с «простыми людьми» Чикаго. Вот одно из них. «Джимми Уайт, 18 лет: «Большинство людей старается построить свою жизнь по кинофильмам. Вот увидят картину – Тарзан, супермен, что угодно. Увидят по телевизору и примеряют на себе. И я такой же. И хочу того же самого... Все мечтают. О том, что вот ты богат, что у тебя есть все. В мечтах я живу на верхнем этаже, в дорогой квартире, у меня сколько угодно денег и красивых девушек... Но в мечтах я хочу и многого другого. Ситуация в своей конторе, веду дела, не

Воображение становится эффективным инструментом исторического творчества только при условии сознательного и целенаправленного культивирования его у всех участников социального движения. Для леворадикального теоретического сознания, и прежде всего для взглядов Маркузе, характерен как раз элитарно-сектантский подход к вопросу о развитии воображения. Понимая, что антикапиталистическая революция не может быть осуществлена кастой бюрократов, Маркузе вместе с тем ратует за свободу воображения лишь для «революционного авангарда» (в лице леворадикального студенчества и интеллигенции), под тем предлогом, что воображение массы, став свободным, может сыграть реакционно-консервативную роль. «Воображение, – замечает Маркузе в «Одномерном человеке», – не обнаружило иммунитета по отношению к процессу овеществления... Однако дать воображению все средства выражения было бы возвращением к прежнему состоянию. Искалеченные индивиды (искалеченные также в своей способности воображения) организовали бы и разрушили даже больше, чем им это теперь разрешено. Такое послабление оказалось бы жестокой бедой – не катастрофой культуры, но свободным разгулом ее наиболее репрессивных тенденций» [157].

Антиэлитаризм – характерная черта развивающейся В. И. Лениным концепции революционной деятельности и социалистического строительства. Конечно, он отдавал себе ясный отчет, что вырвавшееся после длительного заточения на свободу воображение масс неизбежно несет на себе печать прошлого, что оно может иной раз и «хватать в сторону», переоценивать реальность какого-то проекта, придавать тем или иным сторонам практической и теоретической деятельности утопическо-романтический оттенок, порождать неудачи. И тем не менее Ленин высмеивает ограниченных «реалистов» (ждущих разрешения на проявление фантазии и опасющихся чрезмерного проявления романтизма), полагая, что без свободного воображения ни о какой социалистической революции не может быть и речи. «...Нечего греха таить... – говорил Ленин на X съезде РКП(б), – фантазеров в нашей среде было немало. И ничего тут нет особенно худого. Откуда же было в такой стране начать социалистическую революцию без фантазеров?» [1]

Ленинский антиэлитаризм определяется в конечном счете тем обстоятельством, что социализм выступает для Ленина как процесс и продукт, создаваемый самим народом и, следовательно, требующий от всех и каждого умения выйти (в том числе и посредством воображения) за пределы индивидуального эмпирического горизонта, воспроизвести в своем сознании социальную целостность, представить свое место в системе социальных отношений, умения выйти за рамки социального целого, и, увидев его, каково оно есть, представить, каким оно может быть при наличном круге возможностей. Это одна из форм, в которых проявляется важнейшая тенденция развития социализма, – вовлечение в историческое творчество все более широких народных масс.

Глава VI НАСИЛИЕ И РЕВОЛЮЦИЯ

1. Мир «тотального насилия» и «репрессивная терпимость»

Рост интереса «новых левых», особенно их экстремистского крыла, к Маркузе, Фанону, Сартру и др. не случайно совпадает с периодом наивысшей активизации леворадикальных движений. Бунтующие «новые левые» нуждались в теоретическом обосновании и нравственном оправдании взятой ими ориентации на абсолютное насилие, которое они рассматривали как ответ на насилие, применяемое системой диктатуры буржуазии, и в котором видели средство, единственное адекватное цели радикального преобразования существующего общества.

И действительно, тема насилия пронизывает все основные работы современных леворадикальных теоретиков. С нее начинаются и на ней замыкаются их рассуждения о современном обществе, о формировании «нового человека» и новой среды, о «нерепрессивном» обществе. Мотив насилия – та точка, где наглядно перекрещиваются взгляды леворадикальных идеологов, стоящих на различных мировоззренческих позициях и политических платформах.

В этом есть своя логика: «тоталитарный» мир, подлежащий отрицанию, предстает в зеркале леворадикальной идеологии как мир «тотального насилия»

– грубого и рафинированного, открытого и скрытого. Это насилие «запрограммировано» и воплощено во всех механизмах, обеспечивающих функционирование различных сфер общественного целого, – от корпоративного государства до индивида, и в первую очередь в механизмах, связывающих индивида с государством. Насилие воплощено в самих потребностях, в их содержании, структуре, способе удовлетворения. Насилие проповедуется «массовой культурой». И не только проповедуется: литература, кино, музыка, прививая у потребителя вкус к насилию, сами по себе служат его воплощением, как это происходит, например, с музыкой, «насилующей» слух и делающей его совершенно неспособным к самостоятельному отбору и оценке звуков [Эта сторона критики современной буржуазной культуры (на материале музыки) получила весьма категорическое выражение в работах Адорно. «За видимой радостью (музыкальный отдых в час досуга) исследователь видит два взаимосвязанных социальных бедствия: во-первых, насилие над личным, узурпацию эстетической личной воли (осуществляемую потому, что такая акция закономерна и вполне возможна в современном «организованном обществе»); во-вторых, возникающий в результате насилия процесс деградации личного; образуется вакуум, который, впрочем, легко заполняется извне, создавая иллюзию полноты и удовлетворенности (по Адорно, «планируемое слабоумие»). Отсюда, помимо всего прочего, пассивность восприятия». [159]]. Однако люди в своем подавляющем большинстве, с горечью констатируют леворадикальные идеологи, склонны проявлять терпимость по отношению к насилию. Рафинированного насилия они просто не замечают, они привыкли к нему. Что касается его грубых форм, фиксируемых индивидом, то на этом уровне рефлексия доведена до безразличной констатации факта насилия [Режиссер советского фильма «Комитет 19-ти» С. Кулиш приводит весьма характерный в этом отношении факт. «Сцену убийства негра Бонифацио... снимали в одном из западноевропейских городов... Оформили разрешение на съемку, привезли артистов, а статистов, изображающих толпу, решили не нанимать. Рассчитывали, что когда прохожие увидят труп на тротуаре, то сразу соберутся, и все будет естественнее. Но ошиблись. Артист... великолепно загримированный, лежал на панели в «крови». А люди проходили мимо.

– Что там случилось? – спросил один.

– Да какого-то негра убили, – ответил другой...» [160]].

Впрочем, с точки зрения леворадикальных идеологов, дело даже не в безразличии и не в привычке. В «развитом индустриальном обществе» насилие превратилось в норму жизни, элемент культуры, насилие стало адекватным обществу способом существования, получив прочное закрепление в самой психике человека, в структуре его потребностей и инстинктов, в его «биологической природе» [Анализируя реакцию американцев на суд над военным преступником лейтенантом Колли, Маркузе писал в мае 1971 г.: «Непристойная поспешность, с какой значительная часть американского народа выступила в поддержку человека, осужденного за преднамеренное убийство большого числа мужчин, женщин и детей, непристойная гордость, с которой эти люди даже отождествили себя с ним, – это одно из тех редких исторических явлений, которые обнажают скрытую правду. За мелькающими на экранах телевизоров лицами государственных деятелей, за нарочитой сдержанностью дебатов, за счастливым сиянием коммерческих реклам появляются реальные люди – мужчины и женщины, одержимые жаждой смерти, насилия и разрушения. Эта массовая одержимость не была результатом какой-то организации, какого-то руководства, какой-то деятельности партийной машины. Она была совершенно стихийной. Это было внезапное проявление некоего неосознанного состояния духа. У молчаливого большинства есть свой герой – военный преступник...» [161]].

Леворадикальные идеологи видят в рычагах насилия, используемых господствующими классами с целью нейтрализации сил оппозиции и укрепления тоталитаризма, механизмы двоякого рода: открытое насилие и скрытое подавление.

Открыто и грубо расправляясь с оппозицией, выходящей в своей деятельности за рамки установленного господствующими классами закона, тоталитарное государство вместе с тем допускает (терпит) деятельность оппозиционных сил, не выходящих за рамки освященной буржуазной демократией легальности. Но, подчеркивают «радикальные критики», эта «терпимость» в отношении оппозиции по своей сущности репрессивна, что делает ее принципиально тождественной нетерпимости. Во-первых, она распространяется не только (и даже не столько) на левые демократические, но и на антидемократические, фашистские силы.

Во-вторых, по отношению к левым демократическим силам она носит резко ограниченный характер и проявляется лишь до тех пор, пока оппозиция не создает реальной угрозы для «истеблишмента» [Маркузе иллюстрирует эту терпимость на личном примере. «Власти, – говорил он в одном из своих интервью, – могут пойти на то, что я путешествую, куда хочу, и говорю все, что хочу, ибо они превосходно знают, что профессора им нечего бояться. Иное дело, когда в действие вступают «трансцендентные» по отношению к системе силы, реально угрожающие ее существованию: здесь терпимость сменяется нетерпимостью» [162]]. Таким образом, «демократия», «закон», «парламент», «выборы» – все эти конкретные формы проявления «терпимости» лишены какой-либо практической ценности для оппозиции и не могут рассматриваться как рычаги осуществления антитоталитарной альтернативы. Более того, утверждает леворадикальный идеолог, их следует рассматривать как рычаги скрытого подавления этих сил.

С помощью рычагов демократии происходит, по его мнению, вовлечение оппозиционных сил в «игру», вступив в которую они должны соблюдать все ее правила, а это в конечном счете способствует их «интеграции в систему», лишает их «трансцендентности», способности занять по отношению к системе критически разрушительную позицию. При этом демократические свободы и действующие на их базе институты порождают среди оппозиционных сил иллюзии, несостоятельные надежды добиться качественных изменений без применения насилия. А это деморализует и демобилизует оппозицию, распыляет ее, лишает революционной силы. Наконец, ничего не теряя от проявления «терпимости», господствующие классы имеют еще и тот выигрыш, что получают взамен «терпимость» к господствующему тоталитаризму со стороны народа: «...люди... терпят правительство, которое, в свою очередь, терпит оппозицию в рамках, определенных конституированными властями» [163].

Маркузе приходит к выводу, что существует лишь один способ вернуть оппозиции утраченную ею политическую силу: перевернуть действующую систему механизмов, т. е. проявлять нетерпимость ко всему, что санкционировано господствующими классами, к реакционным, антидемократическим силам, в отношении которых тоталитарный режим проводит политику терпимости (а заодно и по отношению к тем, кто терпимо относится к «репрессивной терпимости»). Эта «революционная нетерпимость» должна сочетаться с терпимостью в отношении тех, кто «поставлен вне закона» и кто ориентируется лишь на насилие, лишь на нелегальный путь борьбы за свои права [«Вывод заключается в том, что осуществление цели терпимости должно взывать к нетерпимости по отношению к господствующей политике, позициям, мнениям и расширению терпимости в отношении политики, позиций и мнений, которые поставлены вне закона или подавляются» [164]].

Маркузе готов взять на себя обоснование морального права бунтующих на насилие, как Сартр готов был взять на себя объяснение причин бунта студентов. Действуйте, не старайтесь себя объяснить, не надо, объяснять вас будем мы, говорил Сартр, обращаясь к студенческой молодежи [См. 165]. Действуйте, не старайтесь себя оправдать, оправдывать вас будем мы, – мог бы сказать Маркузе тем же студентам.

Концепция насилия, развиваемая леворадикальными идеологами, встретила горячее одобрение со стороны «новых левых» (особенно их экстремистской части), поскольку была созвучна их бунтарским настроениям и пессимистической оценке парламентских механизмов легальной борьбы. Так, Маркузе своей популярностью среди европейских, особенно западногерманских, «новых левых» был обязан не столько «одномерному человеку», сколько очерку «Репрессивная терпимость» и двум лекциям (в центре которых стояла проблема насилия), прочитанным им летом 1967 г. в Западном Берлине.

Но с другой стороны, именно концепция насилия навлекла на леворадикальных идеологов справедливую критику со стороны демократических сил, ибо данная концепция явственно обнаруживала всю теоретическую уязвимость леворадикальных теорий и вред, наносимый ими революционному движению.

Основанием для такой критики служит догматически-односторонняя трактовка леворадикалами проблемы насилия, игнорирование реального соотношения классовых сил, легко просматривающийся в этой концепции политический авантюризм.

Особенность современной эпохи состоит в том, что как эпоха перехода от капитализма к коммунизму во всемирном масштабе она по необходимости

сопряжена с революционным отрицанием капиталистического общества, а это отрицание осуществляется через революционное насилие.

В 1918 г., после победы в России социалистической революции В. И. Ленин, ставя вопрос о грядущей эпохе, характеризовал ее как эпоху революционного насилия. «Марксисты, – говорил он, – никогда не забывали, что насилие неизбежно будет спутником краха капитализма во всем его масштабе и рождения социалистического общества. И это насилие будет всемирно-историческим периодом, целой эрой самых разнообразных войн – войн империалистских, войн гражданских внутри страны, сплетения тех и других, войн национальных, освобождения национальностей, раздавленных империалистами, различными комбинациями империалистских держав... Эта эпоха – эпоха гигантских крахов, массовых военных насильственных решений, кризисов – она началась, мы ее ясно видим, – это только начало» [166].

Подчеркивание роли революционного насилия, революционного отрицания имеет важное значение сегодня, когда в недрах развитых капиталистических стран существуют необходимые материальные предпосылки революционного социалистического переворота и когда организованное насилие представляет собой ту исторически обусловленную форму насилия, которую В. И. Ленин определял как «необходимую».

В силу ряда обстоятельств («манипулирование» потребностями, влияние идеологии «интеграции» и т. п.) среди трудящихся развитых капиталистических стран получили определенное распространение реформистские настроения. Реальная возможность мирного перехода к социализму при определенных условиях порою абсолютизировалась, порождая ложные представления о тождественности «мирного» и «парламентского» пути к социализму. Более того, мирный путь к социализму иной раз истолковывался как путь ненасильственный, т. е., по сути дела, не сопряженный с революционным отрицанием. Да и буржуазия, конечно, прилагала усилия к тому, чтобы заставить трудящихся забыть о революции, «вытравить из их сознания», как говорил В. И. Ленин, саму идею революционного насилия, отождествляя ее при этом чуть ли не с национальным предательством.

Буржуазия сейчас все в большей мере предпринимает шаги в направлении укрепления аппарата власти – государства, а также негосударственных организаций, выполняющих функции подавления. Этот аппарат все теснее срастается с военно-промышленным комплексом, а лишит военно-промышленный комплекс той огромной власти, которой он обладает, не говоря уже о переходе власти в руки рабочего класса, невозможно иначе, как путем революционного насилия.

Однако это еще недостаточное основание для вывода о том, что современная буржуазная демократия как исторически сложившийся институт превратилась в сплошной механизм репрессии и уже сегодня должна быть с порога отброшена революционными силами лишь как препятствие на пути общественного прогресса.

Категория «репрессивной терпимости», несомненно, имеет под собой реальное социальное и политическое содержание. Она фиксирует действительные тенденции, присущие развитым капиталистическим странам: выхолащивание буржуазной демократии, превращение закона в ширму, за которой совершается реальный дележ власти и ее практическое осуществление; дальнейшее сужение сферы возможного для оппозиционных сил эффективного действия; инфляцию тех ценностей, которые в прошлом служили реальным воплощением права оппозиции на эффективное участие в политической жизни; манипулирование сознанием трудящихся.

Однако, фиксируя эти процессы, леворадикальные идеологи впадают в такую односторонность и категоричность, которые в конечном итоге лишают их критику «позднебуржуазного» общества теоретической и практической ценности и объективно заставляют ее служить целям, препятствующим осуществлению революции.

Подобно тому как это делает Адорно в сфере искусства, Маркузе в сфере политики решительно отказывается признать «неоднородный» характер демократических институтов буржуазного общества и потребностей, с помощью которых господствующий класс манипулирует сознанием масс.

Леворадикальный абсолютизм особенно отчетливо просматривается в маркузианской оценке закона и вообще «легальных механизмов»

Подобная точка зрения не нова. В свое время она отстаивалась анархистами, утверждавшими, что революционная деятельность начинается лишь там, где нарушается закон [Г.В. Плеханов, полемизировавший с анархистами, дает такую обобщенную формулировку их точки зрения по данному вопросу: «Анархисты отвечают: «Революционными средствами являются лишь средства незаконные. До тех пор, пока вы будете настаивать на участии в выборах, и пока ваши выборные всецело будут заняты тем, чтобы вырвать у буржуазии те или другие реформы в интересах рабочего класса, до тех пор, пока вы будете продолжать считаться с законами, которые лишают вас права свободного слова или тех или иных действий, – вы ничего общего не будете иметь с революцией. Вы останетесь лишь законодателями и мирными реформистами. Революционная деятельность начинается лишь там, где нарушается закон; она, следовательно, начинается с восстания, с насильственного действия единичной личности или целой массы. И чем больше вы будете склоняться к восстанию и насильственным действиям, тем больше вы будете становиться революционерами» [167]].

Буржуазный закон есть, конечно, выражение воли господствующего класса, есть определенная граница, фиксирующая пределы действия сил оппозиции. Но наряду с этим буржуазно-демократические нормы фиксируют и границы давления господствующего класса на силы оппозиции, те границы, которые буржуазия была вынуждена установить под воздействием борьбы пролетариата и других слоев трудящихся [Примером такого воздействия можно считать легализацию деятельности коммунистических партий в ряде капиталистических стран в последние годы – шаг, на который буржуазия была вынуждена пойти и который открывает перед коммунистами новые перспективы революционной деятельности.]. В этом смысле демократия в буржуазном обществе может рассматриваться и как важное завоевание трудящихся, и прежде всего рабочего класса. Маркузе явно переоценивает силы буржуазии развитых капиталистических стран, утверждая, что она «терпит» существование только тех форм и сил оппозиции, которые ей выгодны и для нее неопасны.

Буржуазия, разумеется, стремится свести силы оппозиции на нет, но независимо от этого стремления она вынуждена «терпеть» не только «профессорские речи», но и такие «группы давления», в которых отчетливо видит реальную угрозу своему существованию, но которые не в состоянии уничтожить. Одним словом, буржуазия «терпит» то, с чем она не в состоянии справиться на каждом данном этапе развития классовой борьбы.

«Пространство», оставляемое буржуазной демократией для действия оппозиционных сил, правда, не настолько велико, чтобы дать последним возможность «законным» образом осуществить социализм, и когда дело доходит до революционной ситуации, то взятие власти осуществляется насильственным путем. Но использование оппозиционными силами «легальных» механизмов представляет важную предпосылку подготовки социалистической революции.

Пока не созрели условия для революционного отрицания капитализма, буржуазная демократия может быть использована пролетариатом для сплочения тех слоев трудящихся, которые выражают недовольство существующим режимом и вместе с рабочим классом могут выступить в качестве антиимпериалистической, антиимпериалистической силы. В этом смысле борьба за расширение демократии в условиях буржуазного общества есть одна из форм борьбы за социализм. Подчеркивая это обстоятельство, В. И. Ленин писал: «Социализм невозможен без демократии в двух смыслах: 1) нельзя пролетариату совершить социалистическую революцию, если он не подготавливается к ней борьбой за демократию; 2) нельзя победившему социализму удержать своей победы и привести человечество к отмиранию государства без осуществления полностью демократии» [168].

Массовое революционное движение трудящихся рождает в процессе революции совершенно новые формы организации власти и управления (как это было во всех странах, где произошла социалистическая революция). Вместе с тем в развитии демократии как одного из элементов культуры существует своя внутренняя преемственность. Новый тип демократии вырастает на базе диалектически «снимаемой» демократии старого типа. И уровень развития, реального воплощения, и темпы становления демократии нового типа находятся нередко в прямой зависимости от уровня демократического развития исторически предшествовавшего общества, от демократических традиций, в частности от того, насколько массы, и прежде всего рабочий класс, воспитаны в духе демократии, вырванной у буржуазии предшествующими поколениями

трудящихся.

Двойственный характер демократии в буржуазном обществе предопределяет и двойственное отношение к ней со стороны пролетариата: конечной его целью является революционное «снятие» буржуазной демократии, но осуществление этой цели должно быть подготовлено всем ходом борьбы за демократию, за обеспечение действенности старых и достижение новых прав и свобод.

Демократия, таким образом, была и остается ареной непрекращающейся борьбы между буржуазией и пролетариатом.

Само собой разумеется, пролетариат и все революционные силы не могут не исходить в своей борьбе против буржуазии из реальных условий, складывающихся в данной стране. Там, где демократические нормы и институты не имеют реальной силы или где оставляемое законом «пространство» для действия оппозиции слишком узко, там на насилие падает больший акцент, нежели в странах, где демократические механизмы сохраняют за собой большую эффективность. Но и здесь насилие не может рассматриваться как абсолютная форма борьбы.

В истории не было, пожалуй, ни одного действенного революционного акта, который бы так или иначе не был связан – и притом весьма наглядно – с насилием, с «нарушением» и «разрушением». «Возьмем для примера какую-нибудь революцию XVIII века, 1830 и 1848 гг., – пишет Г. В. Плеханов в начале 90-х годов в статье «Сила и насилие», направленной против анархистской абсолютизации насильственных действий. – В каждой из них мы откроем длинный, кровавый ряд насилий, восстаний, баррикад, вооруженных столкновений и резни. Вот эти-то насилия вводят анархистов в заблуждение, которое может быть сформулировано приблизительно так: «Так как в каждой революции совершаются насилия, то достаточно прибегнуть к насильственным средствам, чтобы вызвать или ускорить революцию» [169].

Ошибка, ведущая к подобного рода отождествлению, заключается в том, что насилие, как фактор, способствующий разрушению старого порядка, абсолютизируется и выдается за фактор, вызывающий революцию или, во всяком случае, создающий революционную ситуацию. Как остроумно замечает в этой связи Плеханов, «анархисты рассуждают подобно человеку, который сказал бы: «Так как всякий раз, когда идет дождь, приходится разворачивать зонтик, то достаточно раскрыть сей полезный инструмент, чтобы пошел дождь» [170]. Так как революции осуществлялись посредством насилия, то необходимо стимулировать насилие – и тогда революция непременно победит и в джунглях Азии, Африки и Латинской Америки, и в «каменных джунглях» развитых капиталистических стран Западной Европы и США. Такова логика современных леворадикальных идеологов, видящих в насилии (в форме спонтанного стихийного бунта) демиурга истории.

В ее основе – не всесторонне осмысленный исторический опыт революционного пролетариата, она в большинстве случаев выработана на базе их собственного ограниченного практического опыта, противопоставляемого марксистской теории революционных движений. Этот опыт сказывается и в их ориентации на насилие как на важнейшее условие формирования «нового человека», о чем уже говорилось выше.

Формирование «свободной» личности в «революционном насилии» – один из основных моментов концепции, развиваемой леворадикальными идеологами из «третьего мира» и прежде всего Ф. Фаномом, в котором Ж.-П. Сартр увидел теоретика, показавшего действительный смысл насилия в современном мире.

Фанон, склонный к болезненной рефлексии представитель «колонизированных» народов и не просто «колонизированных», а людей с черной кожей, мучительно ищет ответ на вопрос, как могут вернуть себе чувство человеческого достоинства те, у кого оно было отнято и растоптано колонизаторами. Ответ один: «революционное насилие», «революционная жестокость» по отношению к тем, кто попирает и попирает человека в человеке, жестокость как компенсация пережитого унижения. Для Фанона подобное насилие, говоря словами французского публициста Жана Амери, – «это не только повивальная бабка истории, но и повивальная бабка человека». Этот акт, по Фанону, не только возвращает угнетенному чувство собственного достоинства, он уравнивает в страдании прежнего угнетателя и его жертву, когда они меняются местами: угнетатель, влезая в чужую шкуру, открывает для себя смысл отрицающей человека «репрессивной жестокости».

Описывая эмоциональное состояние «колонизированного» человека, Фанон схватывает и запечатлевает в своей схеме некоторые характерные черты психики и сознания индивида, длительное время подавлявшегося, а затем разорвавшего границы прежнего существования и стремящегося утвердиться в собственном самосознании через «снятие» своего прежнего «объективного» статуса. «Снятие», которое психологически не может осуществляться иначе, как через резкое преодоление своего прежнего униженного положения, т. е. через насилие: над прежним угнетателем, над «ситуацией», над собственной «самостью», какой она была «сделана». В этой психологической потребности, по-видимому, и можно найти ключ к объяснению того искусственного нагнетания ненависти к угнетателям (и, к сожалению, не только к угнетателям), которое для некоторых леворадикалов становится фактором формирования национального и индивидуального самосознания. В этой же потребности – одна из причин и той популярности лозунга насилия, которую он приобрел среди значительной части «новых левых», причина нетерпимости их к «репрессивной терпимости», которая «затемняет», смазывает четкие классовые контуры объекта вражды, через насильственное преодоление которого можно почувствовать себя человеком.

Однако Фанон (как и другие леворадикалы) неоправданно возводит социально-психологический феномен в ранг общесоциологического закона формирования личности, расширяет рамки экзистенциалистски трактуемой «ситуации», превращая ее в историю. Он отождествляет процесс непосредственного разрыва индивида с «континуумом репрессии» со всем сложным многосторонним процессом формирования человека.

Если отсутствует необходимая материальная основа для развития человека, то первоначальный освободительный импульс либо быстро иссякает, либо требует новых актов насилия, а человек, формируемый таким образом, легко превращается в обыденных условиях «повседневности» в пессимиста.

Средство, как мы уже говорили выше, не может быть тождественным цели, но оно не может и слишком расходиться с целью, превращаться в самоцель. Беда современных леворадикалов и их идеологов в том, что они не знают позитивной цели, за которую ведут борьбу. А отсутствие такой цели, в свою очередь, сказывается и на ограниченности средств.

2. Вооруженное насилие и революционная борьба

Абсолютизируя насилие, леворадикальные идеологи связывают революционные методы преобразования общества прежде всего с «революционной войной», приобретающей форму партизанской войны. «Революционная война» преподносится как «высшая форма классовой борьбы», как наиболее бескомпромиссное проявление революционного духа, как самый эффективный в современных условиях способ борьбы против империализма, как закон революции.

«...Социалистическая революция, – категорически утверждал Р. Дебре в своей книге «Революция в революции?», – представляет собою результат вооруженной борьбы против вооруженной власти буржуазного государства». Он объявлял «нереволюционной» любую линию и партию, которые не делают основной ставки на вооруженную борьбу. «Сегодня в Латинской Америке, – писал он, – не может считаться революционной политической линией, которую нельзя, в смысле ее воздействия, свести к последовательной и конкретной военной линии. Каждая линия, претендующая на то, чтобы быть революционной, должна дать конкретный ответ на следующий вопрос: каким образом свергнуть власть капиталистического государства?... Ответ этот следующий: это можно сделать путем создания – более или менее медленного, в ходе партизанской войны в наиболее благоприятных для этой цели сельских районах – подвижной, стратегической силы, ядра народной армии и будущего социалистического государства» [171].

Призыв Дебре, требовавшего возвести партизанскую войну в закон революционной борьбы, нашел горячих приверженцев среди лидеров европейских «новых левых» (Р. Дучке и др.), выдвинувших лозунг: «Партизанская война в джунглях больших городов!»

Марксисты далеки от того, чтобы видеть в леворадикальных сторонниках

революционных войн «новых милитаристов» (ошибка, совершаемая некоторыми буржуазными либералами) или объяснить их призыв к вооруженному насилию юношеской романтикой. Можно даже допустить, что большинство «новых левых» – искренние противники войн как таковых. Их интересуют скорее социально-психологические стороны вооруженной борьбы, в которой они видят единственный катализатор массового революционного сознания и действия, фактор мобилизации массовой воли, такую критическую ситуацию, в которой только и может стихийно проявить себя инициатива масс. «Эта оппозиция системе как таковой, – говорил Маркузе о движении американских «новых левых», – была вызвана к жизни, во-первых, движением за гражданские права, а во-вторых, войной во Вьетнаме... Эта война впервые открыла студентам сущность сложившегося общества: его внутреннюю потребность в экспансии и агрессии, жестокость его борьбы против освободительных движений... успех освободительной борьбы вьетнамцев мог бы послужить сигналом для подобных освободительных движений в других частях мира, расположенных более близко от метрополий... Если в этом смысле Вьетнам может рассматриваться не просто в качестве очередного события международной политической жизни, а скорее как событие, связанное с сущностью системы, то, быть может, он знаменует и поворотный пункт в развитии системы, возможно, – начало конца» [172].

В представлении современных леворадикалов вьетнамская война, послужив примером и будучи многократно повторена, способна стать поворотным пунктом в истории и ознаменовать гибель империализма. Это уже целая концепция развития современного мирового революционного процесса, суть которой – превращение войны в двигатель мировой истории.

Концепция эта в основе своей не нова. Много десятилетий назад она начала усиленно проповедоваться троцкистами, а в последние годы прочно входит (с некоторыми модификациями) в идеологический арсенал маоизма.

Социально-исторический опыт, условия формирования психологии и специфика социализации непролетарских слоев, втягиваемых ходом истории в революционный процесс, своеобразно отражались в сознании молодых бунтарей, неискушенных опытом политической борьбы, да к тому же еще слабо знакомых с историей мирового революционного движения. Это и приводило к тому, что победа над силами агрессии, антигуманизма, насилия однозначно ассоциировалась ими лишь с партизанскими войнами.

Определенное значение имело и то обстоятельство, что формирование массового леворадикального сознания 60-х годов происходило на фоне несколько «облегченного» отношения к такому социальному феномену, как война. Эта «облегченность» связана с тем, что подавляющее большинство рядовых «новых левых» не знает по собственному опыту, что такое война и каковы ее социальные последствия [«Современная молодежь выросла в сравнительно более спокойный период становления неокapиталистического общества, который при развитии и углублении противоречий, присущих капитализму, характеризуется все же отсутствием резко переломных и катастрофических моментов. По образному замечанию английского социолога Дж. Б. Мейза, для теперешних тинейджеров война с фашизмом почти также далека, как наполеоновские войны...» («Борьба классов и современный мир». [173])]. Оно не испытывает страха перед войной, который оказывал, например, влияние на формирование сознания «разбитого поколения».

Такая «облегченность», с одной стороны, растормаживает сознание, но с другой, ведет к недооценке или преуменьшению опасности новой мировой войны, к «игре с огнем».

Это находит свое выражение и в критике политики мирного сосуществования государств с различным общественным строем, которая усиленно ведется со стороны «левых» ревизионистов и леворадикальных идеологов.

Для них мирное сосуществование – главный фактор разложения революционного сознания и замедления общественного прогресса. «...Именно это сосуществование, – утверждает Маркузе, – объясняет в значительной мере как отклонение социализма от первоначальной идеи, так и фундаментальную трансформацию капитализма». Оно, по мнению теоретиков левого радикализма, способствует укреплению позиций капитализма, «откладыванию», «задержке» социализма в развитых капиталистических странах. «В важнейших аспектах это сосуществование, – читаем мы в «Очерке об освобождении», – способствует стабилизации капитализма: «мировой коммунизм» является врагом, которого следовало бы придумать, если бы его не существовало, – врагом, чья мощь

послужила оправданию «оборонного сектора» и мобилизации народа под знаменем национальных интересов. Более того, как общий враг всего капитализма, коммунизм способствовал появлению общего интереса, отодвигающего на второй план межкапиталистические различия и конфликты» [174]. Такая постановка вопроса дезориентирует «новых левых», порождая в их сознании иллюзорное представление, будто революционность несовместима с поддержкой политики мирного сосуществования, которая якобы охлаждает революционный пыл и способствует стабилизации капитализма.

Коммунисты, как это хорошо известно, четко изложили свою позицию, взгляды по вопросам мирного сосуществования государств с различным общественным строем, прямо отметив, что мирное сосуществование – это не просто форма соревнования двух мировых систем. Это форма борьбы двух антагонистических классов в мировом масштабе – борьбы, в которой капитализм находится под двойным давлением: внешним, со стороны мировой системы социализма, и внутренним, со стороны рабочего класса и других антикапиталистических сил. Поэтому он вынужден идти на уступки, что способствует формированию в недрах капиталистического общества материальных предпосылок перехода к социализму, предпосылок, которые при переходе власти в руки трудящихся позволяют значительно облегчить построение нового общества.

Мирное сосуществование для капитализма – это и новая форма конкуренции, в которой на карту поставлен не только процент прибыли, но само существование капиталистической системы. Стремясь выстоять в борьбе с мировым социализмом, капитализм не может не пытаться максимально сконцентрировать свои внутренние силы, поставить под контроль внутреннюю конкуренцию, если не ограничить ее. Отсюда – усиление вмешательства государства в рыночную экономику, попытка «сознательного» государственного регулирования рыночных механизмов. Подобного рода мероприятия непосредственно направлены на поддержание капитализма, вместе с тем они представляют дальнейший шаг на пути подготовки условий для социалистической революции, открывающей путь к социалистическим преобразованиям после захвата политической власти пролетариатом и его союзниками.

Наконец, именно мирное сосуществование, в процессе которого мировой социализм укрепляет свои позиции, служит условием эффективной борьбы народов, отстаивающих дело свободы против империализма. Леворадикалы, восхищавшиеся героизмом вьетнамских патриотов, вместе с тем рассматривают Вьетнам как локальное явление, связывая успехи его народа только с мобилизацией воли масс и делая на этом основании вывод о возможности преодоления в современных условиях материальной силы империализма с помощью революционной воли. Для них осталось тайной, что эффективность борьбы народов Индокитая против американского агрессора, как, впрочем, и существование революционной Кубы, есть результат соединения воли борющихся народов с материальной силой, воплощенной как в непосредственной военно-экономической мощи Советского Союза и других социалистических стран, так и в самом факте существования мирового социализма, сдерживающего устремления агрессора.

Сказанное никоим образом не означает, будто марксисты, в противоположность левым радикалам, в принципе отвергают революционные войны, требуя принести их в жертву мирному сосуществованию. Напротив, именно марксисты всегда были наиболее стойкими и последовательными сторонниками и защитниками народов, борющихся с оружием в руках против национального и социального гнета. Эта принципиальная позиция вновь была подтверждена на международном Совещании коммунистических и рабочих партий, состоявшемся в 1969 г. в Москве. «Политика мирного сосуществования не противоречит праву угнетенных народов использовать в борьбе за свое освобождение тот путь, который они сочтут необходимым – вооруженный или невооруженный, – и ни в коей мере не означает поддержки реакционных режимов. Столь же несомненно, что каждый народ имеет неоспоримое право на вооруженную защиту от посягательств империалистических агрессоров и на поддержку со стороны других народов в этом справедливом деле. Это – составная часть общей антиимпериалистической борьбы народов» [175].

Но поддерживая народы, ведущие вооруженную борьбу за освобождение, марксисты выступают против абсолютизации вооруженного насилия, против ориентации на революционные войны без учета конкретно-исторических условий. Революционная война никогда не была и не является безусловной и единственной формой завоевания власти трудящимися. Она имеет исторический смысл и действительное революционное значение лишь в том случае, если

оказывается необходимой.

В. И. Ленин, основываясь на опыте международного и российского революционного движения, вводит понятие необходимого насилия. «Есть условия, при которых насилие и необходимо и полезно, и есть условия, при которых насилие не может дать никаких результатов. Бывали примеры, однако, – добавляет Ленин, – что это различие не усваивалось всеми, и об этом говорить надо» [176].

Вооруженное насилие необходимо и полезно тогда, когда имеет место не только решимость масс (именно масс, а не одиночек!) встать на борьбу, но и наличие определенных объективных условий для того, чтобы массовая воля могла материализоваться в победу [Касаясь этих условий применительно к России, В. И. Ленин писал: «...массы были организованы в Советах, во-первых, и... неприятель – буржуазия – был подкопан, подорван, размыт длинным политическим периодом с февраля по октябрь, точно кусок льда весенней водой, и уже внутренне был совершенно обессилен» [177]]. Какими именно должны быть условия, делающие насилие необходимым, зависит, конечно, от особенностей страны и региона, от условий времени, и потому решение этих вопросов не может быть дано априори.

Но левый радикал игнорирует эти условия, либо исходя из «голой», не подкрепленной конкретным социологическим анализом, уверенности, что они уже созрели и потому их можно «вынести за скобки», либо полагая, что сами эти условия могут быть созданы в процессе проявления коллективной воли к вооруженной борьбе. Такую позицию занимает, в частности, Р. Дебре, утверждающий, что во всей Латинской Америке вопрос революции может быть решен лишь посредством партизанской войны, которая должна охватить весь континент и которая победит, если будет проявлена воля к борьбе.

Это было субъективистское решение, вытекавшее из экзистенциалистского толкования свободы и толкавшее на путь политического авантюризма. Именно так и была оценена эта позиция коммунистами стран Латинской Америки. «С точки зрения Режи Дебре, – писал мексиканский марксист Х. Унсуэта, – объективные реальные условия не играют – по крайней мере в Латинской Америке – никакой роли в деле осуществления революции; по его мнению, основная пружина революционных действий – это революционная решимость. Мы не согрешим, если полностью отождествим этот метод Дебре с методом Ж.-П. Сартра как в том, что касается тезиса «вывести прошлое из игры» [Имеется в виду подзаголовок книги Р. Дебре «Революция в революции?» – «Освободить настоящее от прошлого».], так и в том, что касается планов конкретного лица. Если эта концепция превратится в программу какой-то крупной организации, то методом действия этой организации будет волюнтаризм, а ее характерной чертой – безответственность, ибо, по мнению авторов этой концепции, каждый человек делает из истории то, что ему заблагорассудится, каждая социальная группа идет вперед, не обращая никакого внимания на прошлое» [178].

Как показывает опыт ряда компартий, вооруженные методы борьбы, применяемые в ограниченных масштабах, могут быть использованы при определенных условиях и в период отсутствия непосредственной революционной ситуации, но, как отмечают коммунисты, обобщающие этот опыт, лишь в том случае, если эти методы будут рождены народными массами и будут претворяться в жизнь в соответствии с общей программой движения. Важнейшее значение в этот период имеют усилия, направленные на организацию рабочего класса, на руководство им и на его воспитание в революционном духе, что связано с необходимостью вести борьбу и против правого реформизма, и против левачества.

Использование вооруженной борьбы при отсутствии революционного подъема масс может вылиться в тактику мелких провокаций, способных лишь нанести ущерб делу подготовки революции и консолидации масс. Во всяком случае, попытки мелких левозэкстремистских групп в Западной Германии, Италии и Франции претворить на практике поддерживавшийся Р. Дучке лозунг «начать партизанскую войну в джунглях больших городов» обернулись провокационной авантюрой, ни на шаг не приблизившей дело революции.

Здесь мы подходим еще к одному водоразделу, отделяющему марксиста от леворадикала. Леворадикальные идеологи, как уже отмечалось, выступают по отношению к массам с позиций элитарного высокомерия, считая возможным навязывать им сверху методы и формы борьбы, совершенно не учитывая готовности к ним масс. Это столь же старый, сколь и рискованный метод

«осчастливливания», в свое время подвергнутый резкой критике В. И. Лениным. В подобной ситуации стремление к насилию над угнетателями оборачивается насилием над самим народом. Однако такое насилие не дает, как правило, желаемого эффекта. На «призыв» откликаются лишь утопически настроенные одиночки и авантюристы, которые в конечном итоге лишаются поддержки народа и которым не остается иного пути, кроме бланкистской тактики заговоров и верхушечных переворотов.

Принципиальное различие между марксистами и леворадикалами проявляется и в их подходе к вопросу о соотношении теории и практики.

Леворадикальные схемы насильственного «переформирования социальной материи» несут на себе явственную печать иррационализма, который проявляется в игнорировании революционного опыта других народов и поколений, воплощенного в революционной теории (то, что Р. Дебре называет «освобождением настоящего от прошлого»), в отрыве практики от теории и акценте на импульсивном действии, «очищенном» от рефлексии. «Сначала действовать, думать – потом» – такова по сути своей установка леворадикального идеолога, которую мы находим и у Дебре, и у Сартра (вспомним его совет студентам!). Опора на революционную теорию характеризуется апологетами бунта как тормоз «спонтанного» действия, препятствие на пути к «нерефлектированному» волевому акту [Осуждая «теоретическую закваску» интеллигента, Р. Дебре писал: «Не считая физической слабости и неприспособленности к жизни в полевых условиях, интеллигенту приходится овладевать настоящим, опираясь на предвзятые идеологические концепции, и переживать это настоящее через книги. Менее чем кто-либо другой он в состоянии изобретать, импровизировать, выходить из положения за счет имеющихся средств, мгновенно принимать смелые решения с целью преодолеть возникшие затруднения. Полагая, что он уже достаточно знает, интеллигент учится новому медленнее, чем кто-либо другой на его месте, не проявляя должной гибкости» [179]]. Теория, рожденная опытом предшествующих поколений революционеров, рассматривается как «догма», как груз «прошлого», от которого должно быть «освобождено» настоящее.

При таком подходе к революционному действию практика оказывается совершенно «слепой», приобретает роль стихийного регулятора движения и превращает опирающееся на насилие социальное движение в бунт, как «радикальный» разрыв с прошлым, не ориентированный на четко сформулированную программу и потому чреватый весьма опасными последствиями для дела революции.

3. Насилие и историческое творчество

Отношение леворадикальных идеологов к насилию позволяет сделать общий вывод, что в понимании исторического процесса, процесса социального творчества они стоят в принципе на идеалистических позициях.

Мало сказать, что они абсолютизируют насильственные формы борьбы. Исходя из постулатов о «тотальной репрессивности» существующих в буржуазном обществе институтов и отношений, они превращают насилие в самоцель, ищут возможности не избежать применения насилия [Идеологи левого радикализма, как и рядовые сторонники бунта, постоянно оговариваются, что они не просто за «насилие», а за «революционное насилие», за «контрнасилие». Но такие оговорки лишены смысла, поскольку применяемое антикапиталистическими силами насилие всегда есть контрнасилие.], а, напротив, расширить масштабы его применения. Создавать условия для насилия! Прибегать к насилию при первой же возможности! – таковы их «революционные» установки. Насилие, выливающееся в бунт, а не революцию во всем гибком многообразии ее форм хотят сделать они смыслом жизни революционера. В этом отношении леворадикальная идеология – порождение своего, основанного на насилии общества [«История идеологической борьбы показывает, – пишет П. Н. Федосеев, – что «теория насилия» тесно переплетается с идеологией милитаризма. Эта «теория» особенно распространилась в XX веке, когда империализм обрушил на человечество бремя небывалой гонки вооружений, бедствия разрушительных войн, создал необычайно разросшийся государственный аппарат насилия для подавления революционной борьбы пролетариата и освободительного движения угнетенных народов колоний. В этих условиях укоренился своеобразный культ государства и военной силы» [180]].

Нетрудно заметить, что насилие рассматривается «философами бунта» как чисто политический феномен. При этом политика либо вовсе отрывается от экономики и культуры, либо объявляется главенствующим фактором, «командной силой». В результате проблема революции как исторического поворота, связанного с глубинными изменениями в развитии человеческой цивилизации, культуры, превращается в проблему бунта, как чисто политического переворота, за которым должны чуть ли не автоматически последовать и другие изменения.

Не подлежит сомнению, что проблема насилия, поскольку она затрагивает отношения между классами, нациями и государствами, есть проблема политическая. Но марксизм, никогда не упуская из виду эту сторону дела, вместе с тем всегда ориентировал на рассмотрение проблем политических в тесной связи с проблемами экономики и культуры. К. Маркс, говоря о том, что «насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым», тут же добавляет: «Само насилие есть экономическая потенция» [181]. Ф. Энгельс критикует Е. Дюринга за попытку придать насилию самодовлеющий характер. В. И. Ленин связывает историческое развитие не с «голым» насилием, а с «материальной силой»: «Иначе как «материальной силой» не решался ни один крупный вопрос в истории...» [182]

Проблема насилия обнаруживает себя не только как проблема политическая, но и как проблема культуры – причем в самом широком смысле этого слова, не сводимом к вопросу о грамотности и образованности, а охватывающем все сферы общественного существования человека, всю созданную человеческим трудом жизненную среду.

Субъект насилия, если он действительно печется о благе общества, а не просто ищет отдушину для накопившейся в нем «энергии», должен решить для себя вопрос, в какой мере его эмоциональное отношение к той или иной общественной группе оправдывается ее действительной ролью в современном культурно-историческом процессе, должен ли этот субъект, осуществляя политическое насилие, сохранить или разрушить доставшуюся ему в наследство культуру, а главное, готов ли он выступить в качестве силы, способной двинуть дальше развитие культуры.

Перед революционным классом эта проблема выступает как проблема границ свободы и исторического творчества: способен ли он, прерывая течение истории, целенаправленно «ввести» ее в новое русло, которое отвечало бы его представлениям о более совершенных формах человеческого общежития.

Эти два аспекта – разрыв со старым порядком и «введение» истории в новое русло – не только тесно взаимосвязаны. В историческом процессе они синхронны, поскольку сам акт разрыва есть момент творчества, «программирующий» контуры будущего общества. В зависимости от того, кем, как и когда осуществляется этот разрыв, создаваемое субъектом исторического творчества новое общество приобретает определенные конкретно-исторические черты.

Но история таит в себе давно уже подмеченную философами «хитрость», обнаруживающуюся прежде всего в том, что она не делает рамки социального творчества настолько жесткими, чтобы избавить субъекта от самостоятельного выбора своего пути.

В истории бывают периоды, когда она обнаруживает заманчивую «пластичность», когда расширяются возможности для возрастания роли субъекта исторического творчества. Именно эта «пластичность» социальной реальности всегда служила и продолжает служить той питательной почвой, на которой произрастают и произрастают бесчисленные разновидности исторического волюнтаризма.

Сегодня индивид развитого капиталистического общества остро ощущает противоречивость положения, в которое он поставлен историей: границы господства общества над природой неизмеримо расширились по сравнению с прошлым, но сам индивид при этом стал острее чувствовать свою зависимость от общества, от социального целого, свою несвободу, превращение себя в объект манипуляции и насилия, осуществляемого господствующим классом с помощью той самой техники, которая позволяет ему покорять природу. Попытка найти выход из этой ситуации, приобретающей для «маргинальных» слоев трагический характер, и нашла свое отражение в ориентации леворадикального сознания на абсолютное насилие как на способ приведения человеческой истории в соответствие с достигнутым уровнем покорения природы и развития технико-экономического потенциала.

Левый радикал полагает, что если бы ему удалось сегодня осуществить насильственный, не опирающийся на материальные предпосылки разрыв с существующими социальными структурами, то и завтра он смог бы столь же «успешно» направлять историю по желаемому руслу и произвольно формировать «прекрасный новый мир».

Для него остается тайной, что революционное насилие имеет историческое оправдание лишь тогда, когда оно совершается при наличии необходимых предпосылок и с точки зрения всего предшествующего хода истории является необходимым, и что даже возможность «легкого» разрыва с прошлым еще не гарантирует столь же легкого формирования последующей истории, т.е. общественных отношений нового типа. Тем более это относится к насилию, которое оказывается исторически неоправданным. В конце концов история показывает социал-авантюристу свое «роковое апостериори». На «конструктивном» этапе, неизбежно наступающем вслед за «перерывом» исторической постепенности, история берет у социал-авантюриста реванш за несвоевременно учиненное над нею насилие. То, что принималось им за «пластичность» реальности, т.е. за возможность ее произвольного видоизменения и формирования, оказывается на поверку не чем иным, как возможностью осуществления акта выбора в пределах данного круга возможностей. А то, что принималось за возрастание степени «пластичности» реальности, оказывается прогрессирующим от исторического этапа к этапу расширением круга возможностей.

Ход событий, следующих за преждевременным «разрывом», может сложиться по-разному. Бунт может захлебнуться довольно быстро, а «старый порядок» восстановиться с большими или меньшими потерями для бунтарей. Леворадикальное движение может вызвать реакцию со стороны крайне правых сил, которые при благоприятных условиях (отсутствие единства антиимпериалистических сил) могут даже прийти к власти. И, наконец, третий случай, когда власть благодаря наличию определенной массовой базы движения удастся на какое-то время удержать, но революционный субъект должен будет действовать вопреки собственным ожиданиям и вопреки созданному воображением проекту. Тот самый случай, о котором говорил Ф. Энгельс в связи с крестянской войной в Германии: «Самым худшим из всего, что может предстать вождю крайней партии, является вынужденная необходимость обладать властью в то время, когда движение еще недостаточно созрело для господства представляемого им класса и для проведения мер, обеспечивающих это господство... Он неизбежно оказывается перед неразрешимой дилеммой: то, что он может сделать, противоречит всем его прежним выступлениям, его принципам и непосредственным интересам его партии; а то, что он должен сделать, невыполнимо. Словом, он вынужден представлять не свою партию, не свой класс, а тот класс, для господства которого движение уже достаточно созрело в данный момент. Он должен в интересах самого движения отстаивать интересы чуждого ему класса и отделяться от своего класса фразами, обещаниями и уверениями в том, что интересы другого класса являются его собственными» [183].

Такая ситуация явственно обнаруживает коварство мнимой пластичности социальной реальности: позволяя совершить над собой «неоправданное» насилие, история, однако, вовсе не позволяет пресечь развитие тех сил и тенденций, которые служат механизмом ее движения, она лишь позволяет перевести это развитие в новое русло, придать ему новые формы.

Леворадикальный идеолог, рассуждающий с позиций «негативной диалектики», полагает, что от «старого порядка» во всех его ипостасях можно тем скорее отделаться, чем решительнее будут разорваны в ходе бунта все нити, связывающие его с этим порядком. Но действительный ход событий оказывается зачастую прямо противоположным.

Чем «радикальнее», несвоевременнее оказывается разрыв, тем больше вероятность возвращения «старого порядка», только в иной форме. И здесь не спасает дела апеллирование к морали, к нравственному обоснованию совершенного насилия, ибо не абстрактная мораль, а социально-исторические последствия совершенного политического акта выносят ему окончательный приговор.

Отношение марксизма к насилию лишено догматического абсолютизма, столь характерного для леворадикального «антиутопизма». Марксизм отстаивает реалистический подход к революционному насилию, но это реализм, требующий

Марксист ориентирует массы на вооруженное насилие лишь в том случае, когда такое насилие является, с его точки зрения (как выразителя точки зрения партии), исторически необходимым, т. е. когда оно подготовлено всем предшествующим ходом общественного развития.

При этом необходимость (реалистичность) и ненеобходимость (утопичность) того или иного массового социального акта может быть выявлена лишь путем конкретного анализа, учитывающего наличную расстановку классовых сил, тенденций ее изменения и т. п. Если результатом такого анализа явился вывод, что в данных условиях «насилие не может дать никаких результатов» (Ленин), тогда марксист обязан удерживать массы от применения вооруженного насилия даже перед лицом «обвинений» в «догматизме» и «отступничестве», которые не преминет бросить ему в лицо «левый» революционер. Само собой разумеется, если ситуация изменилась, марксист обязан учесть новые факторы и пересмотреть свою прежнюю оценку целесообразности применения насилия в новых условиях.

Но может возникнуть и более сложная ситуация, когда подавляемые классы (группы) поднимаются на борьбу (в том числе и вооруженную) в условиях, которые, с точки зрения марксиста, не дают реальной надежды на успех, и когда эта борьба не представляется оправданной логикой всего предшествующего общественного развития. Какой подход в этих условиях может быть признан реалистическим с марксистской точки зрения?

По-видимому, и в данном случае не может быть – и в этом проявляется отношение к политике как к искусству – единого рецепта, действительного для всех времен и народов. Учитывая все «за» и «против», марксист может, если увидит в зарождающемся движении угрозу самому существованию революционных сил, попытаться предотвратить преждевременное выступление, когда оно не приняло еще широкого характера, не захватило массы, не стало необратимым.

Но если стихийное стремление масс ниспровергнуть капиталистическое господство вылилось в широкое движение, то марксист выступает в поддержку этого движения. В революционно-историческом творчестве последнее слово принадлежит в конечном счете самим массам [Как замечает в связи с критикой волюнтаристской позиции Р. Дебре Х. Унсуэта, «нам не может быть чуждой та или иная форма насилия, если она отвечает достигнутому массами уровню революционного развития, является результатом их собственного опыта, политической революционной работы и обострения политических и экономических условий их жизни. И, с другой стороны, нам чужда любая форма насилия, изолирующая нас от масс, преследующая цель навязать этим массам извне какой-то конкретный метод действия» [184]], и если их жизненный опыт и обстоятельства, в которые они поставлены господствующими классами, толкают их на применение немирных методов в борьбе за освобождение, марксист неминуемо становится участником этого движения. Он вносит в массовую революционную стихию элемент организованности, сознательности (леворадикал увидит в этом, конечно, не что иное, как попытку «установления контроля над массами»), что необходимо для доведения до победы движения, которое, может быть, как показывал предварительный анализ, не имело шансов на успех. И это не отступление от реализма, а проявление его сложного и противоречивого характера, отличающего марксистскую диалектику от плоско-позитивистского «оперирования фактами».

Пример такого диалектического подхода к массовым движениям мы видим в отношении К. Маркса к Парижской Коммуне. Накануне восстания парижских коммунаров Маркс, как известно, считал бесперспективным в существовавших тогда условиях вооруженное выступление пролетариата [«Маркс в сентябре 1870 года, за полгода до Коммуны, прямо предупредил французских рабочих: восстание будет безумием, сказал он в известном адресе Интернационала» [185]]. Но если в сентябре 1870 г., когда еще можно было предотвратить «безумие», Маркс предостерегал французских трудящихся от преждевременного выступления, то в апреле 1871 г., он несколько не изменяя своему реализму, но «видя народное, массовое движение, относится к нему с величайшим вниманием участника великих событий, знаменующих шаг вперед во всемирно-историческом революционном движении» [185].

Причину поддержки К. Марксом парижских коммунаров, «штурмовавших небо», никоим образом нельзя объяснить боязнью революционера утратить «свой престиж», потерять лицо в глазах трудящихся и отсюда готовностью

поддерживать любое массовое движение. Речь идет, как уже отмечалось, о движениях, развивающихся в русле прогрессивных тенденций общественной истории и заслуживающих поддержки по той причине, что, во-первых, они представляют собой проявление исторической инициативы масс, момент исторического творчества [«Рабочий класс. – читаем мы в работе К Маркса «Гражданская война во Франции», – не ждал чудес от Коммуны. Он не думает осуществлять *par decret du peuple* (по декрету народа. – Ред.) готовые и законченные утопии. Он знает, что для того чтобы добиться своего освобождения и вместе с тем достигнуть той высшей формы, к которой неудержимо стремится современное общество в силу собственного своего экономического развития, ему придется выдержать продолжительную борьбу, пережить целый ряд исторических процессов, которые совершенно изменят и обстановка и людей. Рабочему классу предстоит не осуществлять какие-либо идеалы, а лишь дать простор элементам нового общества, которые уже развились в недрах старого разрушающегося буржуазного общества» [186]], как воспитывающего сами массы, так и расчищающего дорогу для грядущих побед (даже в том случае, если они не побеждают сами), во-вторых, если мы не мистифицируем необходимость, т. е. не подходим к исторической необходимости с телеологической точки зрения, то мы не можем с полной уверенностью определить потенции того или иного широкого массового движения до тех пор, пока они не проявились в конкретной исторической практике.

К. Маркс, пишет В. И. Ленин, анализируя причины поддержки им Парижской Коммуны, «понимает, что попытка учесть наперед шансы с полной точностью была бы шарлатанством или безнадежным педантством. Он выше всего ставит то, что рабочий класс геройски, самоотверженно, инициативно творит мировую историю. Маркс смотрел на эту историю с точки зрения тех, кто ее творит, не имея возможности наперед непогрешимо учесть шансы...» [187].

В. И. Ленин обращает внимание на «суровую отповедь» К. Маркса Л. Кугельману, который «ответил Марксу, видимо, какими-то выражениями сомнения, указаниями на безнадежность дела, на реализм в противоположность романтике...» [188]. Отповедь Маркса, о которой говорит Ленин, хорошо известна. «Творить мировую историю, – писал Маркс, – было бы, конечно, очень удобно, если бы борьба предпринималась только под условием непогрешимо-благоприятных шансов. С другой стороны, история носила бы очень мистический характер, если бы «случайности» не играли никакой роли. Эти случайности входят, конечно, и сами составной частью в общий ход развития, уравниваясь другими случайностями. Но ускорение и замедление в сильной степени зависят от этих «случайностей» [189].

К. Маркс выражает здесь суть важного положения материалистической диалектики. В социальной жизни необходимость как тенденция, как закон существует в логически «очищенном», «готовом» виде лишь в голове теоретика, идеально. В эмпирическом историческом процессе, конечные продукты которого не могут быть заранее предвидимы и наперед рассчитаны с математической точностью, случайность выступает как форма существования и созидания необходимости. Случайность стихийно возникшего массового движения не является чем-то внешним по отношению к истории, она сама история, она сама, как замечает Маркс, входит «составной частью в общий ход развития».

Если при этом учесть, что в общественной истории социальное движение как структурно-целостный феномен неповторимо и что вместе с тем невозможно предугадать с «непогрешимой точностью», какое из «случайных» социальных движений содержит в себе действительные революционные потенции, т. е. может непосредственно привести к успеху, то отсюда следует необходимость использования любого социально-прогрессивного движения, в том числе и «утопического», коль скоро оно уже возникло и стало необратимым.

Вооруженное насилие может приобрести необходимый характер в ходе самого движения масс. До возникновения Парижской Коммуны победа массового движения, могущего возникнуть в тот период, не представлялась необходимой. Вместе с тем существование Парижской Коммуны не предопределяло с самого начала ее поражения, поскольку ее становление было связано с возникновением революционной ситуации, а в недрах самого французского общества в то время уже существовали объективные предпосылки для перехода к новому типу общественных отношений. Поражение Коммуны стало неизбежным лишь тогда, когда она допустила ряд крупных просчетов, которых могла и не допустить.

Поэтому если до возникновения Коммуны К. Маркс и Ф. Энгельс считали, что применение французским пролетариатом насилия было бы ошибочным, в условиях

того времени, то анализируя причины поражения Коммуны, они, напротив, видели ошибку коммунаров в том, что последние были слишком нерешительны и непоследовательны в применении вооруженного насилия. «По-видимому, парижане будут побеждены, – писал Маркс В. Либкнехту 6 апреля 1871 г. – Это их вина, но вина, которая на деле произошла от чрезмерной честности... Они безрассудно не хотели начинать гражданской войны, как будто Тьер не начал ее сам своей попыткой насильственного разоружения Парижа, как будто национальное собрание, призванное лишь для решения вопроса о войне или мире с пруссаками, не объявило немедленно войну республике!... Чтобы избежать упрека даже в малейшем намерении противозаконно захватить власть, они потеряли драгоценные мгновения на выборы Коммуны, организация которых и т. д. опять-таки потребовала времени...» [190] Эту точку зрения разделял и Энгельс, что можно, в частности, видеть из его письма к К. Терцаги от 14 (15) января 1872 г.: «Я не знаю вещи более авторитарной, чем революция, и, мне кажется, когда посредством бомб и ружейных пуль навязывают свою волю другим, как это происходит во всякой революции, то осуществляется авторитарный акт. Именно недостаток централизации и авторитета стоил жизни Парижской Коммуне. После победы делайте с авторитетом и т. д., что хотите, но для борьбы необходимо соединить все наши силы в один кулак и сконцентрировать их в центральном пункте атаки. А когда мне говорят об авторитете и централизации как о двух вещах, заслуживающих осуждения при любых обстоятельствах, то мне кажется, что те, кто так говорит, либо не знают, что такое революция, либо являются революционерами только на словах» [191].

Диалектика марксистского реалистического подхода к вопросу о применении революционного насилия заключается, следовательно, в том что политик-марксист, сознающий всю полноту лежащей на нем исторической ответственности, не занимает в этом вопросе априорно-догматической позиции. Он стремится предотвратить насилие, которое не носит в данных социально-политических условиях необходимого характера. Но вместе с тем, если массы стихийно поднимаются на борьбу с применением вооруженного насилия, борьбу, формы и динамика которой выражают тенденцию исторического развития в данную эпоху, пролетарский революционер видит свою обязанность в том, чтобы поддержать это движение, попытаться привести его к победе или по крайней мере сделать его «точкой роста» дальнейшей революционной борьбы, воспитать на нем массы, подготовить их к новым битвам [«Маркс умел оценить и то, – отмечал В. И. Ленин, – что бывают моменты в истории, когда отчаянная борьба масс даже за безнадежное дело необходима во имя дальнейшего воспитания этих масс и подготовки их к следующей борьбе» [192]. Причем такая борьба имеет не только чисто воспитательное значение. Сложные социальные системы управляются вероятностными (статистическими) по своему характеру закономерностями, а в таком случае шансы тех или иных движений на успех возрастают с числом попыток.]. Парижская коммуна в этом отношении явилась классическим примером. Она стала важным этапом подготовки последующих революционных битв пролетариата. «На плечах Коммуны стоим мы все в теперешнем движении», – писал В. И. Ленин тридцать с лишним лет спустя после восстания коммунаров [193]. Вместе с тем опыт Парижской Коммуны дал Марксу, Энгельсу и Ленину исторические основания для ряда важнейших теоретических выводов, касающихся закономерностей общественного развития и революционного процесса; в частности, мероприятия, осуществленные Коммуной, позволили классикам марксизма найти ответ на вопрос, чем должна быть заменена разрушаемая пролетариатом буржуазная государственная машина.

Диалектический подход марксистов к вопросу о применении революционного насилия и о поддержке стихийных антикапиталистических движений, ориентирующихся на немирные методы борьбы, совсем не означает, однако, что марксисты поддерживают ориентацию на вооруженное насилие, взятую любым стихийно вспыхнувшим антикапиталистическим, антиимпериалистическим движением, поддерживают любое движение подобного рода. Тем более это не означает, что марксисты «толкают» на вооруженную борьбу антикапиталистически настроенные массы, когда последние не готовы к ней и когда не созрели еще объективные условия для нее. В этом коренное различие между марксизмом и левым радикализмом.

Отношение К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина к Парижской Коммуне вскрывает диалектику марксистского отношения к революционному насилию применительно к таким движениям, которые не только носили массовый, преимущественно пролетарский характер, не только свидетельствовали о росте организованности пролетариата, о повышении его сознательности, но и осуществляли в ходе борьбы такие мероприятия (что относится прежде всего к

слову буржуазной государственной машины), которые реально подрывали систему диктатуры господствующего класса, открывали путь к захвату власти пролетариатом и создавали широкую перспективу для дальнейшего развития революционного процесса.

Поэтому было бы неверно, как это делают некоторые левобуржуазные историки и социологи, проводить параллель между восстанием парижских коммунаров и движением «новых левых», прежде всего майским движением во Франции.

Леворадикальные идеологи, вожди и их сторонники (прежде всего Сартр, Соважо, Жейсмар, Кон-Бендит и др.) обвиняли французских коммунистов в том, что те в поддержку экстремистским группам французского студенчества и интеллигенции не подняли рабочий класс Парижа, Франции на «решительную борьбу», то есть не призвали их к насилию над буржуазным государством, к социалистической революции и тем самым в конце концов – упустили «революционную ситуацию». «Если знамя социализма не развевается над Эйфелевой башней, то виновата в этом коммунистическая партия, которая предала майскую революцию» [цит. по сб. 194], вынес, например, свой «приговор» Сартр.

Французские коммунисты и в самом деле не призывали пролетариат в мае 1968 г. к свержению правительства и осуществлению социалистической революции. Однако у них были на то веские основания, совершенно игнорируемые леворадикальными идеологами.

Не ставя перед собой задачи дать специальный анализ майских событий, отметим лишь основные моменты, проясняющие суть дела и, в частности, показывающие принципиальное отличие этих событий от Парижской Коммуны.

Во-первых, поднявшееся на борьбу студенчество не представляло собой силы, единой в политическом, социальном и идейном отношении. Если определенная его часть – экстремистское крыло, следовавшая за леворадикальными идеологами, ориентировалась на применение вооруженного насилия, то другая не занимала в этом отношении определенных позиций. Общая цель – ниспровержение «истеблишмента» – оставалась абстрактной, не отлившейся в единые лозунги, единую революционную программу. Здесь не было и тени той целеустремленности, которую проявили парижские коммунары.

Во-вторых, «новые левые» в мае 1968 г., в отличие от коммунаров, не показали себя действенной материальной силой. Они не разрушили, да и не могли разрушить ни одного звена системы диктатуры господствующего класса. Вопреки тому, что потом говорили леворадикальные идеологи, они не расшатали ни одного из институтов власти, не привели к возникновению революционной ситуации ни в самом Париже, ни тем более в провинции.

В этих условиях пролетариат Франции должен был бы не «продолжить» и «закрепить» дело, начатое студентами, а осуществить от начала и до конца всю работу по свержению революции. Но для этого необходимо было наличие таких условий, как готовность трудящихся масс подняться на решительную борьбу за свержение власти и наличие объективных предпосылок для успешного осуществления этой борьбы, т. е. кризис, неспособность буржуазного государства защитить и отстоять «истеблишмент», как это бывало во всех победоносных революциях.

Но подобной ситуации в мае 1968 г. не было. Утверждения леворадикалов о том, что армия готова была поддержать восставших, а полицейский корпус был обессилен борьбой со студенчеством, словом, что «власть валялась на улице и ее можно было взять», не имели, как показали французские коммунисты в своем анализе майских событий, ничего общего с действительным положением, имевшим место как в Париже, так и на всей территории Франции [См ., в частности, материалы июльского (1968 г.) пленума ЦК ФКП, а также книги Вальдека Роше [195]. Между прочим, когда корреспондент французского левобуржуазного еженедельника «Нуэль обсерватер» задал Рене Андрие прямой вопрос: «Действительно ли у вас во время майских событий никогда не возникала мысль, что власть – ничья, что ее можно взять в свои руки», Андрие, выражая мнение французской компартии, дал категорически отрицательный ответ: «Нет, мы не считали, что имелся какой-то период безвластия. Я считаю, что было бы глубоко ошибочно думать так. У меня одно время возникла мысль о том, что могло появиться и другое решение, но решение буржуазное, атлантическое... Можно было думать, что де Голлю придется уйти, но я считаю глубоким заблуждением полагать, что, если бы он ушел, крупная буржуазия не заполнила

бы образовавшийся вакуум... страх перед гражданской войной, перед эксцессами левацких элементов, а также перед забастовками – в этом нет никакого сомнения – бросил в объятия «отца» ту часть средних слоев и даже рабочего класса, которая боится больших потрясений. Поэтому говорить, что налицо была революционная ситуация, значит полагать, что можно совершить революцию с помощью незначительного меньшинства» [196].].

Ориентировать пролетариат в этих условиях на применение насилия означало бы «навязывать» ему такие формы революционного действия, которые, не имея никаких реальных перспектив, не встретили бы массовой поддержки с его стороны.

Коммунисты всегда считали своим долгом вести непримиримую борьбу с мелкобуржуазным революционаризмом и оберегать партию от участия в левацких авантюрах. Сегодня эта задача становится еще более актуальной, нежели вчера. Революция не может, конечно, полностью исключить определенный риск, но и мера риска не может не корректироваться мерой угрозы утраты реальных завоеваний, вырванных у буржуазии предшествующими поколениями рабочего класса. Более того, в современных условиях, когда радикальные политические изменения в той или иной стране (или регионе) оказываются весомым фактором в противоборстве двух мировых систем, возрастает и мера исторической ответственности каждого национального отряда коммунистов, ибо, определяя линию своего политического поведения (особенно в критических ситуациях), они кладут на чашу весов завоевания всего международного коммунистического движения.

В леворадикальных концепциях насилия находит выражение одна из характерных черт политического сознания «новых левых» – революционный романтизм и утопизм, вообще типичный для непролетарских антикапиталистических движений, особенно тех, основную массу участников которых составляет молодежь.

Это противоречивое явление. В нем – сплав революционной честности и авантюризма, героического самопожертвования и политической неискренности, искреннего стремления немедленно устранить социальное и национальное угнетение и нигилистического отношения к огромному политическому опыту пролетариата, уверенности в способности революционера «сдвинуть горы» и нежелания вести длительную, повседневную, «черновую» революционную работу.

Отсюда и отношение марксистов к этому явлению. Как таковое оно совершенно непригодно в качестве стратегии и тактики революционной пролетарской партии, но в нем есть важный элемент того нравственного климата, в котором вырезают антиконформистские силы, а в известном смысле – изначальный этап, через который в свое время прошли многие из тех, кто впоследствии, преодолев первоначальные заблуждения, стал на революционные позиции рабочего класса и соединил высокий нравственный порыв и веру в способность человека «творить чудеса» с умением трезво учитывать обстановку и вести упорную, повседневную работу. «...Само собой разумеется, – говорил В. И. Ленин в беседе с Я. Фриисом, – мы не можем обойтись без романтики.

Лучше избыток ее, чем недостаток. Мы всегда симпатизировали революционным романтикам, даже когда были несогласны с ними. Например, мы всегда воздерживались от индивидуального террора. Но мы всегда выражали наше восхищение личным мужеством террористов и их готовностью на жертвы» [197]. Симпатизируя революционным романтикам, марксистский, пролетарский революционер вместе с тем далек от того, чтобы быть бунтарем, чтобы «под влиянием момента» подниматься на неподготовленную борьбу. Пролетарский революционер действует, соизмеряя свою борьбу с теми тенденциями, которые вырезают в недрах общественной истории. Его лозунг – не бунт, а социальная революция.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Политические выступления «новых левых» в конце 60-х годов не могли привести их к победе. Причину этого следует искать не столько в прочности буржуазной государственной машины, сколько в политической слабости «новых левых» (и прежде всего в отсутствии прочного блока «левого» студенчества и интеллигенции с крупнопромышленным пролетариатом и его авангардом – марксистско-ленинскими партиями), в их идейной незрелости.

Сегодня, когда в движениях протеста наблюдается заметный спад, а влияние прежних кумиров столь же заметно идет на убыль, все чаще раздаются голоса о «конце леворадикальной моды», о возвращении к «закону и порядку», о превращении «леворадикального феномена» в достояние истории.

Конечно, движение протеста в тех конкретных формах, которые были характерны для 60-х годов, может и не повториться. Но если рассматривать протест не как преходящую политическую моду или выражение «аномалии» нового поколения, а как проявление глубинных противоречий современного капиталистического общества, то, по-видимому, нет никаких оснований для вывода, что это движение полностью исчерпало себя. Социальные противоречия развитого капиталистического общества и порожденные ими проблемы остаются, значительные слои непролетарской массы продолжают сохранять в обществе свое «промежуточное» положение, тенденции к изменению характера и роли интеллектуального труда, связанные с научно-технической революцией, будут сохранять свою силу. А это значит, что сохраняется и объективная основа для новых «взрывов протеста».

Нельзя не учитывать при этом и то обстоятельство, что движение протеста 60-х годов вовсе не прошло бесследно. Оно оставило после себя определенное наследие, хотя и крайне противоречивое, но воплощавшее в себе некоторые положительные тенденции, заложенные в движении непролетарских масс в капиталистических странах, тенденции, которые могут быть использованы для объединения прогрессивных демократических сил в борьбе против власти капитала.

При рассмотрении движений протеста внутри капиталистического мира необходимо учитывать различие условий, существующих в отдельных странах: степень зрелости социальных отношений, соотношение классовых сил и его динамику, роль и влияние коммунистических и рабочих партий, а также характер исторических, политических и культурных традиций. К этому следует добавить, что реальный социальный эффект этих движений определяется не только леворадикальной фразой, под знаменем которой они развиваются, но и практическими действиями их участников, которые нередко приходят в противоречие с концепциями идеологов.

Формирование и развитие движений протеста происходило на фоне вызываемой кризисом буржуазного общества атрофии творчества, заключающейся прежде всего в том, что индивиды становятся все в меньшей степени способными контролировать результаты собственного творчества, конечный продукт, создаваемый совокупным трудом, словом, контролировать исторический процесс. Человек все увереннее чувствует себя творцом вещей, но он перестает чувствовать себя творцом мира, творцом истории, наконец, творцом самого себя как исторического субъекта. На уровне обыденного сознания это выражается в широко распространенных настроениях социального пессимизма, чувстве собственного бессилия перед обществом, перед «судьбой», перед историей, в отрицании действительной ценности выбора как способа самостоятельности личности.

В свете этих процессов следует оценивать активизм участников движений протеста, учитывая, конечно, при этом, что их требования личной причастности индивида к историческому творчеству оказались замешанными, как мы видели выше, по сути дела на экзистенциалистском, индетерминистском понимании свободы.

Одним из наиболее широко дискутируемых на Западе является вопрос об опасности перерождения леворадикальных движений в движения праворадикального характера. Говоря об опасности поправления леворадикалов, обычно ссылаются на присущие им культ насилия, нигилизм, импульсивное стремление к действию при отсутствии четких задач и целей. Эти черты в той или иной мере действительно присущи многим из леворадикалов. И они могут быть использованы в интересах реакционных сил. Но это зависит от реальных условий, в частности от их реального положения в системе политической организации общества, от исторических традиций и уровня демократического развития страны, от влияния и активности прогрессивных сил.

Начало 70-х годов было отмечено некоторыми новыми тенденциями в движениях протеста непролетарских слоев.

Во-первых, происходит постепенная дифференциация их участников. Политика коммунистических партий во многих капиталистических странах по отношению к

молодежи позволила уже сегодня определенной ее части освободиться из-под влияния леворадикальной идеологии, отойти от левозкстремистских групп и примкнуть к организациям, руководимым коммунистами или находящимся под их влиянием.

Во-вторых, происходит постепенная переоценка понимания роли и функций социального насилия. Эта тенденция особенно четко выражена в позиции Рейча и его сторонников. Выступая с критикой «корпоративного государства», они переносят акцент с «контрнасилия» на «революцию сознания». Такая тенденция таит в себе в принципе не меньшую опасность, чем однозначная ориентация на насилие, поскольку она может при известных условиях способствовать возрождению реформистских иллюзий и превращению движения протеста в чисто просветительское по своему характеру. Поскольку эта тенденция находит все больше сторонников среди «новых левых», то не исключено, что именно под лозунгом «революции сознания» будет развиваться движение протеста на своем нынешнем этапе.

Наконец, в-третьих, происходит заметная эволюция в сознании леворадикалов. «В настоящее время стало очевидным, что теоретическая конструкция Маркузе не является вполне адекватным выражением того реального и эмпирически наблюдаемого сознания протеста, которое... превратилось в очень важный фактор борьбы, развернувшейся в наиболее развитых капиталистических странах. Да и сами «новые левые» в известной мере осознали то, что их стремления, настроения, идеалы, ценности еще не нашли достаточно точного концептуального выражения...» [198] Но если леворадикальная идеология, как она была сформулирована в работах Маркузе, Адорно и др., теряет свой вес, то это совсем не значит, что с ней уже можно не считаться. Не исключено, что она может послужить почвой для какой-нибудь новой философии бунта.

Леворадикальные движения 60-х годов, в ходе которых были проверены на практике выдвинутые «философами бунта» концепции, явились убедительным подтверждением их теоретической несостоятельности. Сегодня, конечно, еще рано говорить о том, что они утратили полностью свое влияние на антикапиталистически настроенные слои студенчества и интеллигенции. Леворадикальные теоретики продолжают свою деятельность, на ходу занимаясь «ремонтom» своих идеологических конструкций, о чем свидетельствует, в частности, недавно вышедшая книга Маркузе «Контрреволюция и восстание», в которой он пытается внести ряд корректив в свои воззрения, впрочем, не настолько радикальных, чтобы говорить о появлении новой разновидности леворадикальных концепций.

Происходящее среди «новых левых» расслоение, в результате которого часть из них идет по пути сближения с рабочим классом и коммунистами, пока еще не лишено известной стихийности. Насколько интенсивно и сознательно пойдет оно в дальнейшем, будет зависеть прежде всего от изменения соотношения классовых сил внутри капиталистических стран. Однако далеко не последнюю роль здесь играет разоблачение леворадикальных концепций – задача, которая остается актуальной на всех этапах борьбы коммунистических партий и всех прогрессивных сил против капитала.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!