

Герберт Маркузе

**ОДНОВИМІРНА ЛЮДИНА.
ДОСЛІДЖЕННЯ ІДЕОЛОГІЇ РОЗВИНУТОГО ІНДУСТРІАЛЬНОГО
СУСПІЛЬСТВА**

ВСТУП

ПАРАЛІЧ КРИТИЦИЗМУ: СУСПІЛЬСТВО БЕЗ ОПОЗИЦІЇ

Чи не слугує загроза атомної катастрофи, здатної знищити людство, разом з тим і збереженню тих самих сил, котрі увічнюють цю загрозу? В сучасному індустріальному суспільстві зусилля відвернути таку катастрофу затьмарюють пошук її потенційних причин. Ці причини залишаються невизначеними, невиявленими, громадськість не виступає проти них тому, що їх відсуває на другий план цілком реальна зовнішня загроза — Заходові зі Сходу, Сходові із Заходу. Приймаючи виклик, ми маємо таку ж наочну потребу бути готовими до життя на краю прірви. У мирний час ми терпимо виробництво засобів знищення, вдосконалення непотрібних нам речей, навчаємося так захищатися, що в результаті деформуються оборонці і те, що вони захищають.

ВІД ПЕРЕКЛАДАЧА. Герберт Маркузе (1898—1979 рр.) німецько-американський філософ і соціолог, один із засновників Франкфуртської школи, чия теорія пізньокapіталістичного суспільства була ідеологічним підґрунтям ліворадикального руху на Заході в 60-ті роки. Його філософські погляди сформувалися переважно під впливом Гегеля й Маркса, Фрейда й Гайдеггера. Коло творчих інтересів Маркузе досить широке, про що свідчать назви таких його книг, як «Онтологія Гегеля й підвалини теорії історичності» (1932 р.), «Розум і революція. Гегель і виникнення соціальної теорії» (1941 р.), «Радянський марксизм. Критичне дослідження» (1956 р.), «Культура і суспільство» (1965 р.), «Психоаналіз і політика» (1968 р.). Але світову популярність він здобув після виходу у світ праць: «Ерос і цивілізація» (1955 р.) та «Одновимірна людина» (1964 р.) — як критик високотехнізованої західної цивілізації, що втратила гуманістичні параметри розвитку.

Якщо ми спробуємо зіставити причини небезпеки з формою організації суспільства, з тим, як воно організує своїх членів, ми відразу ж побачимо, що розвинуте індустріальне суспільство стає багатшим, більшим і кращим у міру того, як воно увічне цю небезпеку. Орієнтована на оборону структура полегшує життя великій кількості людей і посилює панування людини над природою. За таких обставин засобам масової інформації неважко видавати окремі інтереси як такі, що властиві всім розумним людям. Політичні потреби суспільства стають індивідуальними потребами і сподіваннями, їх задоволення забезпечує виробництво і добробут, суспільство загалом здається втіленням Розуму.

Проте в цілому це суспільство є нерозумним, ірраціональним. Виробництво в ньому має деструктивний характер щодо вільного розвитку потреб і здібностей людини, мир у ньому тримається на постійній загрозі війни, його розвиток залежить від придушення (repression) дійсних можливостей умиритворити боротьбу за існування — індивідуальне, національне, міжнародне. Це придушення, таке відмінне од його попередніх форм, на менш розвинутих стадіях нашого суспільства, і сьогодні діє не з позиції сили. Можливості (інтелектуальні і матеріальні) сучасного суспільства незрівнянно більші порівняно з минулим. Це означає, що сфера панування суспільства над індивідом незрівнянно ширша, ніж раніше. Наше суспільство відрізняється тим, що підкорює відцентрові соціальні сили не терором, а технологією, подвійною основою приголомшливого зростання ефективності виробництва та рівня життя. Дослідження цих напрямів розвитку і перевірка їхніх історичних альтернатив є частиною намірів критичної теорії

У першій з них Герберт Маркузе ще плекав певну надію щодо можливості подолання відчуженої суті суспільної системи, підпорядкованій раціоналізації зростаючого товарного виробництва як самоцілі й сенсу існування людини. В термінах фрейд-марксистського мислення він змальовує репресивний характер західного суспільства й згубність репресивних форм сублімації індивіда. У другій книзі дегуманізацію розвинутого індустріалізму Маркузе визначає через смку категорію-метафору «одновимірності» суспільного буття та свідомості як сутнісної риси, подолати котру, на його думку, практично неможливо. Його песимізм цілком обгрунтований, адже він є точним соціологічним висновком стосовно небажання більшості людей відмовитися од комфорту споживацьких цінностей. «Велика Відмова», до якої закликає Маркузе, фактично залишається абстрактним гаслом. Проте глибоке проникнення в анатомію соціальної деструктивності, прагнення зробити людину здатною усвідомити свою людську багатомірність перетворюють філософські шукання Маркузе на одну з сучасних гуманістичних версій постмарксизму.

сучасного суспільства, теорії, яка аналізує суспільство у світлі його використаних, невикористаних або хибно використаних можливостей з метою поліпшення людських умов життя. Але якими є принципи такої критики?

Встановлений спосіб організації суспільства змагається з іншими можливими способами, котрі, як вважається, пропонують кращі можливості полегшення боротьби людини за існування; специфічна історична практика відстоює свої позиції перед власними історичними перспективами. Отже, з самого початку будь-яка критична теорія суспільства стикається з проблемою історичної об'єктивності, проблемою, що виникає у двох аспектах, де аналіз передбачає ціннісні судження:

1. Судження про те, що людське життя варто прожити або, точніше, можна і треба зробити вартим того, щоб його прожити. Це судження лежить в основі всіх інтелектуальних зусиль. Воно є апіорним у соціальній теорії, і його ігнорування (яке може бути суто логічним) заперечує саму теорію.

2. Судження про те, що в конкретному суспільстві існують свої можливості для збагачення людського життя й власні шляхи та засоби використання цих можливостей. Критичний аналіз повинен встановити об'єктивну достовірність цих суджень, котрі підтверджувалися б і емпіричними даними. Існуюче суспільство має певну наявну кількість та якість інтелектуальних і матеріальних ресурсів. Як можна використати ці ресурси для оптимального розвитку й задоволення потреб і здібностей індивіда, зводячи до мінімуму виснажливу працю та злиденність? Соціальна теорія — це теорія історична, історія є можливістю в царині необхідності. Тому серед різних припустимих способів організації й використання наявних ресурсів який з них пропонує найбільші можливості для оптимального розвитку?

Спроба дати відповідь на ці питання потребує деяких попередніх теоретичних зауваг. Для виявлення й визначення можливостей оптимального розвитку критична теорія має абстрагуватися від конкретної організації суспільства й способу використання ресурсів у ньому, а також від самих результатів цієї організації та використання. Абстрагування, яке не визнає наявний універсум фактів в якості остаточної достовірності, аналіз, що «виходить за рамки» фактів, обмежених у своїх можливостях, належать до самої структури соціальної теорії. Остання протистоїть будь-якій метафізиці завдяки строго історичному характерові трансцендентності¹. «Можливості» повинні бути реальними для певного

суспільства, вони повинні бути практичними цілями, які піддаються визначенню. До того ж, абстрагування від існуючих інституцій має відбивати справжню тенденцію, тобто їхнє перетворення має бути справжньою потребою керованого (цими інституціями) населення. Соціальна теорія має справу з історичними альтернативами, існуючими в реальному суспільстві у вигляді руйнівних сил і тенденцій. Властиві альтернативам цінності справді стають фактами, коли історична практика перетворює їх на дійсність. Теоретичні концепції завершуються в соціальних змінах.

Але в даному випадку розвинуте індустріальне суспільство протидіє критиці, здається, позбавляючи останню самої її основи. Технічний прогрес, поширений на всю систему панування й координації, створює форми життя (і влади), які примиряють сили, що протистоять системі, завдають поразки або спростовують будь-який протест в ім'я історичних перспектив свободи від надмірної праці та панування. Схоже на те, що сучасне суспільство здатне до соціальних змін — кількісних змін, результатами яких були б істотно інші установи, новий напрям виробничого процесу, нові взірці людського існування. Таке наповнення соціальних змін, мабуть, є найвизначнішим досягненням розвинутого індустріального суспільства; загальне визнання Національної Меті, двопартійна політика, занепад плюралізму, угода між підприємцями і найманими робітниками в межах могутньої Держави свідчать про єдність протилежностей, що становить як результат, так і передумову цього досягнення.

Стисле порівняння стадії формування теорії індустріального суспільства з її нинішнім станом може показати, як змінилися підстави для критики. В часи формування й вироблення перших уявлень про альтернативи в першій половині XIX століття критика індустріального суспільства набула конкретності в історичному посередництві між теорією і практикою, цінностями й фактами, потребами й цілями. Це історичне посередництво виникло у свідомості й політичних діях двох великих класів, що протистояли один одному в суспільстві: буржуазії і пролетаріату. У капіталістичному світі вони залишаються основними класами. Проте капіталістичний розвиток змінив структуру й функції цих двох класів таким чином, що вони вже не є чинниками історичних перетворень. У найрозвинутіших регіонах сучасного суспільства колишніх антагоністів об'єднує переважаючий інтерес до збереження і покращення інституційного статус-кво. Тією мірою, якою технічний прогрес забезпечує зростання й згуртованість комуністичного суспільства, сама

ідея кількісних змін відступає перед реалістичним поняттям невибухової еволюції. Коли відсутні наявні чинники та організації соціальних змін, то критика відступає на високий рівень абстракції. Немає підстав для зближення теорії і практики, думки і дії. Навіть найемпіричніший аналіз історичних альтернатив здається нереалістичним теоретизуванням, і ставлення до них стає справою індивідуальних (або групових) уподобань.

Однак, чи заперечують теорію такі обставини? Перед лицем відверто суперечливих фактів критичний аналіз наполягає, що потреба в кількісних змінах є такою ж нагальною, як і раніше. Чия потреба? Відповідь залишається тією ж самою: суспільства в цілому, кожного його члена. Поєднання зростаючої продуктивності праці і зростаючого руйнування; балансування на грані знищення; відступ думки, надії, страх перед рішеннями своїх властей; існування злиденності на тлі небаченого раніше багатства виносять найсправедливіший звинувачувальний вирок — навіть якщо вони є не підвалинами цього суспільства, а лише його побічним продуктом: його всебічна раціональність, яка рухає вперед ефективність і зростання, сама є нераціональною.

Той факт, що переважна більшість населення приймає (і примушується приймати) це суспільство, не робить останнє менш ірраціональним і менш вартим осуду. Відмінність між істинною і хибною свідомістю, справжнім і безпосереднім інтересом ще залишається помітною. Але ця відмінність сама ще має бути визнаною. Людям треба її побачити й знайти свій шлях від хибної до істинної свідомості, від безпосереднього до справжнього інтересу. Вони можуть це зробити, якщо відчуватимуть потребу змінити свій спосіб життя, усунути самовпевненість, потребу відмовлятися. Це саме та потреба, яку існуюче суспільство намагається так придушити, щоб тільки залишилася здатність «надавати блага» в зростаючих обсягах, використовуючи наукове підкорення природи для наукового підкорення людини.

Виступаючи проти загального характеру досягнень розвинутого індустріального суспільства, критична теорія позбавляється основної підстави виходу за межі цього суспільства. Вакуум спустошує саму теоретичну структуру, адже категорії критичної соціальної теорії формувалися в той час, коли потреба у відмові й поваленні (системи) втілювалася в діях реальних соціальних сил. Ці категорії були переважно негативними, опозиційними поняттями, відбиваючи дійсні суперечності європейського суспільства XIX століття. Сама категорія «суспільство» містила гострий

конфлікт між соціальною і політичною сферами — антагонізм відносин суспільства до держави. Так само поняття «індивід», «клас», «приватний», «родина» означали галузі й сили, які ще не інтегрувалися в усталені умови, — сфери напруги та суперечностей. Із зростанням інтеграції індустріального суспільства ці категорії втрачали критичне звучання й перетворювалися на описові, оманливі або операціональні терміни.

Спроба позбавити ці категорії критичної спрямованості й зрозуміти, як соціальна дійсність усунула цю спрямованість із самого початку постає як відступ теорії од зв'язку з історичною практикою до абстрактної, умоглядної думки: від критики політичної економії до філософії. Цей ідеологічний характер критики є результатом того, що аналіз змушений був виходити із «зовнішнього» положення стосовно як позитивних, так і негативних, як конструктивних, так і руйнівних тенденцій у суспільстві. Сучасне індустріальне суспільство є всюди поширеною тотожністю цих протилежностей — питання стосується саме цілого. Водночас теорія не може бути суто умоглядною. Вона має відбивати історичну позицію в тому розумінні, що вона має базуватися на можливостях конкретного суспільства.

Ця двозначна ситуація містить ще суттєвішу двозначність. У книзі «Одновимірна людина» будуть показані переходи між двома суперечливими гіпотезами:

- 1) що розвинуте індустріальне суспільство здатне до якісних змін у передбачуваному майбутньому;
- 2) що існують сили і тенденції, які можуть зруйнувати політику отримання й знищити все суспільство.

Я не вважаю, що тут можна дати чітку відповідь. Поряд існують дві тенденції й навіть одна в іншій. Переважає перша тенденція, і для цього використовуються всі існуючі передумови. Можливо, якась лиха випадковість змінить ситуацію, але доки визнання того, що треба робити, а чого запобігати, не змінить свідомість і поведінку людини, доти навіть катастрофа не викличе змін.

Аналіз зосереджено на розвинутому індустріальному суспільстві, в якому технічний механізм виробництва й розподілу (із зростаючим сектором автоматизації) діє не як загальна сума простих інструментів, котрі можна відокремити од їхніх соціальних і політичних наслідків, а скоріше як система, яка априорно визначає дію механізму так само, як і операції по його обслуговуванню і поширенню. В цьому суспільстві виробничий механізм прагне стати тоталітарним тою мірою, якою він детермінує не лише суспільно потрібні спеціальності, вміння й установки, а й

потреби й прагнення індивіда. Таким чином зникає протиставлення приватного і суспільного існування, індивідуальних і соціальних потреб. Технологія слугує встановленню нових, ефективніших та приємніших форм соціального контролю й соціальних зв'язків. Тоталітарна тенденція цього контролю стверджує себе в іншому розумінні — у поширенні на менш розвинуті і навіть доіндустріальні райони світу, створюючи схожі ознаки в розвитку капіталізму і комунізму.

З огляду на тоталітарні риси цього суспільства традиційне поняття «нейтральності» технології вже далі не можна підтримувати. Технологія як така не може бути ізольованою від того, для чого вона використовується; технологічне суспільство являє собою систему за зразками й конструкцією техніки.

Спосіб, у який суспільство організовує життя своїх членів, містить первинний вибір між історичними альтернативами, що визначаються досягнутим рівнем матеріальної і духовної культури. Сам вибір залежить від гри домінуючих інтересів. Він передбачає особливі способи перетворення й використання людини та природи і заперечує інші способи. Це єдиний серед інших проектів реалізації². Але як тільки цей проект стає керівним для головних інституцій та відносин, він прагне стати виключним й визначати розвиток суспільства в цілому. Розвинуте індустріальне суспільство як технологічний універсум є також і політичним універсумом, останньою стадією здійснення особливого історичного проекту, а саме — досвідом, перетворенням і організацією природи як простим чинником панування.

В міру розгортання проект формує весь універсум міркувань і дій, духовної і матеріальної культури. Під впливом технології культура, політика та економіка зливаються у всеосяжну систему, котра поглинає або відкидає всі альтернативи. Продуктивність і зростаючий потенціал цієї системи стабілізують суспільство і утримують технічний прогрес у межах свого панування. Технологічна раціональність перетворилася на політичну раціональність.

Під час обговорення зазначених тенденцій розвинутого індустріального суспільства я рідко звертався до спеціальних джерел. Матеріал зібрано та описано в багатьох соціологічних і психологічних працях з питань технології й соціальних змін, наукового управління, корпоративного підприємництва, змін у характері промислової праці і робочої сили тощо. Є чимало творів, які містять позаідеоло-

гічний аналіз фактів. Серед них: «Сучасна корпорація і приватна власність» Берля і Міносса, доповіді на LXXVI конгресі Тимчасового національного економічного комітету з питань «Концентрації економічної влади», публікації АФТ—КВП (*Американської федерації праці і Конгресу виробничих профспілок*) стосовно автоматизації головних технологічних змін, а також джерела «Новини й листи» і «кореспонденція» в Детройті. Хотілося б відзначити життєво важливу працю Райта Мілса, а також праці, які нерідко викликають невдоволення через наявні в них спрощення, перебільшення й журналістську легковажність. До них належать «Приховані переконувачі», «Шукачі соціального статусу», «Творці непотрібного» Венса Паккарда; «Людина організації» Вільяма Г. Байта; «Держава благоденства» Фреда Дж. Кука. Нема сумніву, що в цих працях за браком теоретичного аналізу зостається невиявленим коріння описуваних умов, але залишені свідчити самі за себе, ці умови говорять достатньо голосно. Імовірно, найвиразніші свідчення можна одержати, просто подивившись або прослухавши радіо два дні підряд по одній годині, довільно включаючи програми, в тому числі й комерційні передачі.

Мій аналіз зосереджено на тенденціях найрозвинутіших сучасних суспільств. Існують сфери всередині і за межами цих суспільств, де описувані тенденції не переважають, я б сказав: поки що не переважають. Я проєктую ці тенденції і пропоную лише деякі гіпотези й нічого більше.

ОДНОВИМІРНЕ СУСПІЛЬСТВО

1. НОВІ ФОРМИ КОНТРОЛЮ

У розвинутому індустріальному суспільстві переважає комфортабельна, спокійна, розумна демократична несвобода — ознака технічного прогресу. Дійсно, що може бути раціональнішим, ніж придушення індивідуальності в процесі механізації суспільно необхідних, але болісних дій; об'єднання індивідуальних підприємств у ефективніші, продуктивніші корпорації; регулювання вільної конкуренції серед обладнаних економічних суб'єктів; урізування прерогатив і національних суверенітетів, які перешкоджають організації міжнародного використання ресурсів. На жаль, такий технологічний порядок включає також політичну й економічну координацію, проте він обіцяє подальший розвиток.

Права й свободи, котрі були такими життєвими чинниками під час виникнення й на перших стадіях індустріального суспільства, переходять на вищий рівень: у цьому суспільстві вони втрачають традиційний зміст і тлумачення. Свобода думки, слова та совісті були — як і вільне підприємництво, котре вони підтримували й захищали — у своїй основі «критичними» ідеями, розрахованими на те, щоб замінити віджили матеріальну і духовну культуру на продуктивнішу й раціональнішу. Ставши інсти-туалізованими, ці права та свободи поділили долю того суспільства, складовою якого вони стали. Досягнення усувають передумови.

Тою мірою, якою свобода від злиднів — конкретна сутність всякої свободи — стає реальною можливістю, свободи, котрі відповідали періодові низької продуктивності праці, вже втрачають попередній зміст. Незалежність думки, автономія, право на політичну опозицію здебільшого позбавилися своєї критичної функції у суспільстві, яке розширює можливості задовольняти потреби індивідів у межах своєї організації. Таке суспільство може з повним правом вимагати прийняття його принципів та установ, зведення опозиції до дискусій і вироблення політичних альтернатив у межах статус-кво. У цьому відношенні немає великої різниці в тому, як здійснюється зростаюче задоволення потреб в авторитарній чи в неавторитарній системі. В умовах зростаючих стандартів життя нонконформізм щодо самої системи виявляється марним і ще більше таким, коли він викликає помітні економічні та політичні ускладнення й загрожує нормальному функціонуванню всього суспільства. Дійсно, оскільки йдеться про життєві потреби, здається, немає рації вважати, що виробництво і споживання товарів та послуг обов'язково мають конкурувати із свободами індивіда.

Спочатку свобода підприємництва не була лише благом. У вигляді свободи працювати або помирати з голоду вона для більшості населення означала виснажливу працю, невпевненість і страх. Коли індивід більше не буде змушений відстоювати своє місце на ринку як вільний економічний об'єкт, то зникнення такого виду свободи стане одним з найвидатніших досягнень цивілізації. Технологічні процеси механізації та автоматизації мають звільнити енергію індивіда для її прояву в ще незайманій царині свободи за межами необхідності. Тоді зміниться сама структура людського існування; індивід звільниться од праці, яка нав'язує йому відчужені потреби й можливості. Індивід зможе вільно

досягти автономії життя, яке буде належати йому самому. Якщо можна буде створити виробничий механізм і спрямувати його на задоволення життєвих потреб, то контроль за ним має бути досить централізованим. Такий контроль не усуне індивідуальної автономії, а зробить її можливою.

Це складає мету в межах розвинутого індустріального суспільства, «ціль» технологічної раціональності. Але насправді діє протилежна тенденція: механізм нав'язує свої економічні й політичні вимоги щодо захисту й розширення робочого й вільного часу, стосовно матеріальної та духовної культури. Завдяки відповідному способу організації своєї технологічної основи сучасне індустріальне суспільство має тенденцію до тоталітаризму. Адже «тоталітарне» — це не лише терористичне політичне управління суспільством, а й нетерористична економічно-технічна координація, яка діє шляхом маніпуляції потребами з боку підприємців. Таким чином, воно запобігає появі дієвої опозиції проти системи. Не тільки особлива форма правління або партійного панування веде до тоталітаризму, а й особлива форма виробництва і розподілу, що добре може бути сумісним з «плюралізмом» партій, газет, «конкуруючих сил» тощо.

В наш час політична влада відстоює свої права, контролюючи машинний процес і технологічну організацію механізму виробництва. Уряди розвинутих індустріальних суспільств і тих, що розвиваються, можуть утриматися при владі й мати безпеку тільки за умов успішної мобілізації, організації й використання технічної, наукової та механічної продуктивності, які відповідають індустріальній цивілізації. А ця продуктивність мобілізує все суспільство, піднімаючись над окремими індивідуальними і груповими інтересами. Грубий факт, що фізична (хіба тільки фізична?) сила машини перевищує індивідуальну або силу окремої групи індивідів, робить машину найефективнішим політичним інструментом у будь-якому суспільстві, організація якого базується на механічних процесах. Але політична тенденція може бути поверненою в протилежний бік. За своєю суттю сила машини є лише концентрованою й спроектованою силою людини. Тою мірою, якою сфера праці пов'язана з машиною й відповідно з машинним виробництвом, вона стає *потенційною* основою нової свободи людини.

Сучасна індустріальна цивілізація демонструє досягнення тієї стадії, на якій «вільне суспільство» уже не можна точно визначити в традиційних термінах економічної, політичної й духовної свободи не тому, що ці свободи

втрапили своє значення, а тому, що вони занадто важливі, аби обмежуватися їхніми традиційними формами. Потрібні нові способи реалізації, котрі відповідають новим можливостям суспільства.

Такі нові способи можна визначити лише як негативні, тому що вони рівнозначні запереченню попередніх способів. Отже, економічна свобода означала б свободу від економіки — од контролю економічних сил і відносин; свобода од повсякденної боротьби за існування, од праці для підтримки життя. Політична свобода означала б звільнення індивідів від політики, над якою вони не мають дієвого контролю. Так само духовна свобода означала б наповнення індивідуальної думки, яку нині поглинули за-

соби масової інформації й навіювання, заборону «громадської думки» разом з її творцями. Нереалістичний характер цих пропозицій є безсумнівним не внаслідок їхнього утопічного характеру, а через могутність тих сил, що не дозволять їх здійснення. Найдієвіша й тривка форма добробуту проти звільнення — це запровадження матеріальних і духовних потреб, які увічнюють застарілі форми боротьби за існування.

Напруженість, задоволення й навіть характер людських потреб завжди мають свої передумови. Так чи інакше, можливість діяти або бути пасивним, насолоджуватися або руйнувати, володіти або відмовлятися від чогось, розглядувана як *потреба*, залежить від того, чи вважається вона бажаною й необхідною для пануючих суспільних установ та інтересів. В цьому розумінні людські потреби є історичними потребами, і тою мірою, якою суспільство вимагає репресивного розвитку індивіда, самі його потреби з їхньою вимогою задоволення підпорядковані існуючим критичним стандартам.

Слід розрізняти як істинні, так і хибні потреби. Хибними є ті, котрі нав'язуються індивідові певними суспільними інтересами для його придушення: потреби, що увічнюють виснажливу працю, агресивність, злиденність і несправедливість, їх задоволення може дати індивідові найбільше щастя, але останнє не є умовою, яку треба виконати і захистити, якщо вона перешкоджає розвиткові здатності (цього індивіда чи інших) розпізнавати хворобу в цілому та охоплювати можливості її лікування. Тоді результатом стає ейфорія в нещасті. Більшість переважаючих потреб — у відпочинку, жартах, поводитись і споживати відповідно до реклами, любити і ненавидіти те, що люблять

і ненавидять інші — належить саме до категорії хибних потреб.

Такі потреби мають суспільний зміст і функції, які визначають зовнішні чинники і які індивід не контролює; розвиток та задоволення цих потреб є гетерономними. Не має значення, наскільки в індивіда наявні такі потреби, викликані й посилені умовами свого існування; байдуже, наскільки він ототожнює себе з ними і затверджує себе в їх задоволенні, вони залишаються тим, чим були з самого початку, — продуктами суспільства, основний інтерес якого вимагає придушення.

Переважання репресивних потреб є реальним фактом, прийнятим в ситуації невідання й поразки, але фактом, який має бути усунений в інтересах щастя індивіда так само, як і тих, чия злиденність є ціною за своє задоволення. Тільки вітальні потреби мають беззастережне право на задоволення — потреби в харчуванні, одязі, житлі на певному досягнутому рівні культури. Задоволення цих потреб є передумовою здійснення *всіх* потреб, як справжніх, так і сублімованих.

Для всякої свідомості й совісті, для будь-якого досвіду, котрий не приймає переважаючий суспільний інтерес як вищий закон мислення й поведінки, встановлена сфера потреб і задоволень є фактом під знаком запитання — запитання стосовно істини і хибності. Ці терміни зустрічаються протягом усієї історії, і їхня об'єктивність має історичний характер. Судження про потреби та їх задоволення в конкретних умовах містять стандарти *пріоритетності* — стандарти, що стосуються умов оптимального розвитку індивіда, всіх індивідів при оптимальному використанні потрібних людині матеріальних і духовних ре-сурсів. Ці ресурси можна підрахувати. «Істина» і «похибка» в потребах означають об'єктивні умови тією мірою, якою універсальне задоволення вітальних потреб і не лише їх, зростаюче скорочення виснажливої праці й злиденності становлять дійсні стандарти. Але як історичні стандарти вони не лише варіюються відповідно до місця й стадії розвитку, їх також можна визначити тільки в (більшій або меншій мірі) *протиріччі* до переважаючих стандартів. Який суд може надати належні підстави для рішення?

Остаточно на питання про те, що є справжніми, а що несправжніми потребами повинні відповісти самі індивіди, але лише в кінцевому підсумку; тобто якщо і коли вони вільні дати свою власну відповідь. До тих пір, поки вони

нездатні бути автономними, до тих пір, поки вони знаходяться під впливом певних доктрин і маніпулювання (аж до рівня інстинктів), їхня відповідь на це питання не може вважатися їхньою власною. До того ж, ніякий суд не може справедливо претендувати на право вирішувати, які потреби слід заохочувати й задовольняти. Всякий такий суд вартий осуду, хоча наша відраза не відповідає на питання: як люди, що були об'єктами посиленого дієвого панування, самі можуть створити умови свободи?

Чим раціональнішим, продуктивнішим, тотальнішим і технічно озброєнішим стає репресивне управління суспільством, тим більш неймовірними є засоби й шляхи, за допомогою яких підлеглі індивіди мають скинути поневолення й звільнитися. Можна бути певним, що нав'язування Розуму цілому суспільстві є парадоксальною й безглуздою ідеєю — хоча можна ще подискутувати щодо правоти суспільства, яке осміює цю ідею й водночас перетворює своє населення в об'єкт тотального управління. Будь-яке звільнення залежить від усвідомлення поневолення, а виникненню такої свідомості завжди перешкоджають переважаючі потреби й задоволення, що великою мірою стали притаманними індивідам. Цей процес завжди замінює одну систему передумов іншою. Оптимальною метою є заміна хибних потреб справжніми, усунення репресивних форм задоволення.

Характерну рису розвинутого індустріального суспільства становить здатність дієво придушувати ті потреби, які вимагають звільнення — звільнення також від того, що ще можна терпіти, що дає винагороду, що є зручним, — оскільки воно підтримує й виправдовує руйнівну силу й придушуючу функцію суспільства достатку. Отже, соціальний контроль вимагає всепереважаючої потреби у виробництві й споживанні зайвого; потреби в отупляючій праці, коли в ній немає справжньої необхідності; потреби в способах розваг, котрі пом'якшують і подовжують це отупіння; потреби підтримувати такі оманливі свободи, як вільна конкуренція при контрольованих цінах, вільна преса, яка сама себе цензурує, вільний вибір між товарами вищого сорту і нижчого гатунку.

Коли править репресивне ціле, свобода може перетворюватися на потужний інструмент панування. Можливість вибору, відкрита для індивіда, не є вирішальним чинником у визначенні ступеня людської свободи, а тим, *що* можна вибрати і *що* є вибраним індивідом. Критерій вільного

вибору ніколи не може бути абсолютним, а також водночас й повністю релятивним. Вільні вибори господарів не усувають господарів або рабів. Вільний вибір серед широкого розмаїття товарів і послуг не означає свободу, якщо ці товари й послуги здійснюють соціальний контроль за життям того, хто виснажливо працює й боїться — тобто, якщо вони підтримують відчуження. І спонтанне відтворення індивідом нав'язуваних потреб не встановлює автономію; воно лише свідчить про ефективність соціального контролю.

Наше постійне наголошування на глибині та ефективності форм контролю може викликати заперечення в тому, що ми вельми переоцінюємо ідеологічний вплив масових засобів інформації, і що люди самі відчують і задовольняють потреби, які їм нав'язуються. Створення передумов (такого впливу) не починається з масового виробництва радіо- і телеприймачів та централізації контролю в цій царині. Люди вступають у цю стадію, спонукувані довготривалими передумовами; вирішальна відмінність полягає в тому, щоб нівелювати контраст (або конфлікт) між можливим і дійсним, між задоволеними і незадоволеними потребами. Отже, так зване вирівнювання класових відмінностей виявляє свою ідеологічну функцію. Якщо робітник і його роботодавець дивляться одну й ту ж телевізійну програму й відпочивають в одних і тих же курортних місцях, якщо секретарка стосовно косметики виглядає так само, як і донька керуючого, якщо негр має каділак, якщо вони читають одну газету, то така асиміляція свідчить не про зникнення класів, а про масштаби, в яких потреби й задоволення, що слугують збереженню істеблішменту, поширюються на нижчі верстви населення.

Дійсно, у найрозвинутіших частинах сучасного суспільства перетворення соціальних потреб в індивідуальні є настільки ефективним, що різниця між ними здається лише теоретичною. Справді, чи можна помітити різницю між засобами масової інформації як знаряддями інформації та розваг і як знаряддями маніпуляції та насадження певних думок? Різницю між автомобілем — примхою чи зручністю? Між жахами і комфортністю функціональної архітектури? Між працею для національної безпеки або для цілей корпорації? Між особистим задоволенням та комерційною й політичною доцільністю підвищити показники дітонародження?

Ми тут знову стикаємося з одним з найбільш турботних аспектів розвинутої індустріальної цивілізації: з раціональним характером її ірраціональності. Її продуктивність і ефективність, її здатність збільшувати й поширювати комфортність, перетворювати непотрібне в потребу, а руйнування в конструювання, межа, до якої ця цивілізація перетворює об'єктивний світ у царину розповсюдження розуму й тіла людини, ставить під сумнів саме поняття відчуження. Люди пізнають себе у своїх товарах; вони знаходять свою душу в автомобілях, побутовій електроніці, у житлі, в якому регулюються рівні поверхів, у кухонному обладнанні. Змінився сам механізм, котрий зв'язує індивіда зі своїм суспільством, а соціальний контроль чіпляється за нові потреби, які він створив.

Переважні форми соціального контролю мають технологічний характер в новому значенні. Поза сумнівом, технічна структура та ефективність виробничого і руйнівного апаратів були головним знаряддям підпорядкування населення встановленому соціальному поділові праці впродовж сучасного періоду. Більш того, така інтеграція завжди супроводжувалася точнішими формами примусу: втратою життєдайності, правлінням правових органів, поліції, збройних сил. Так воно є і сьогодні. Але в наш час форми технологічного контролю здаються втіленням самого Розуму на користь усіх соціальних груп та інтересів такою мірою, що всі суперечності здаються ірраціональними, а будь-яка протидія — неможливою.

Тому не дивно, що у найрозвинутіших регіонах цієї цивілізації соціальний контроль запроваджується так, що навіть індивідуальний протест стикається з протидією ще в зародку. Інтелектуальна та емоційна відмова «рухатися вперед» постає безсилою й невротичною. В цьому полягає соціопсихологічний аспект політичної події, який характеризує сучасний період: вщухання історичних сил, котрі на попередній стадії індустріального суспільства, здавалося, представляли можливість нових форм існування.

Але термін «вкладування» («інтродекція» — «introjection»), мабуть, не описує спосіб, у який індивід сам відтворює й увічнює зовнішні форми контролю, котрі практикує його суспільство. Інтродекція передбачає різноманітні, відносно спонтанні процеси, за допомогою яких «Я» (Ego) переміщує «зовнішнє» у «внутрішнє». Отже, інтродекція означає існування внутрішнього виміру, що відрізняється і є навіть антагоністичним стосовно зовнішніх форм гранич-

ної необхідності — індивідуальна свідомість та індивідуальне несвідоме *відокремлено* від громадської думки й поведінки³. Ідея «внутрішньої свободи» тут виявляє свою реальність: вона зображає приватний простір, в якому людина може стати й залишатися «сама собою». Сьогодні цей приватний сектор заповнила технологічна реальність і звела його нанівець. Масове виробництво і масовий розподіл потребують *всього* індивіда, і індустріальна психологія вже давно не обмежується рамками заводу. Різноманітні процеси інтродукції, здається, закрилися в механічних реакціях. Результатом є не пристосування, а *імітація*: безпосереднє ототожнювання індивіда із *своїм* суспільством, а через нього вже із суспільством у цілому.

Це безпосереднє, автоматичне ототожнення (яке може бути властивим для первісних форм об'єднань) знову з'являється у високорозвинутій індустріальній цивілізації. Її нова «безпосередність», однак, є продуктом складного, наукового управління та організації. В цьому процесі зводиться нанівець «внутрішній» вимір свідомості, в якому може вкорінитися опір до статус-кво. Втрата цього виміру, в якому сила негативного мислення — критична сила Розуму — знаходиться у себе вдома, є ідеологічним аналогом самого матеріального процесу, в якому розвинуте індустріальне суспільство примушує замовкнути й примирює опозицію. Вплив прогресу приводить Розум до підкорення фактам життя і до динамічної здатності виробляти більші й масштабніші факти такого ж способу життя. Дієвість системи притупляє визнання індивідом того, що вона не містить фактів, які б не передавали репресивну силу цілого. Якщо індивіди знаходять себе в речах, котрі формують їхнє життя, то вони це роблять не тим, що дають, а тим, що приймають закон речей — не закон фізики, а закон їхнього суспільства.

Я вже говорив, що концепція відчуження здається сумнівною, якщо індивіди ототожнюють себе з тим способом існування, який їм нав'язаний, і в ньому знаходять свій власний розвиток і задоволення. І таке ототожнення є не ілюзією, а реальністю. Проте дійсність породжує прогресивнішу стадію відчуження. Останнє зробилося повністю об'єктивним; суб'єкт, що є відчуженим, повністю поглинається цим відчуженим існуванням. Існує лише один вимір, повсюдно і в усіх формах. Досягнення прогресу нехтують ідеологічним присудом так само, як і виправданням; перед їхнім судом «хибна свідомість» їхньої раціональності стає істинною свідомістю.

Проте таке поглинання ідеології дійсністю не означає «кінця ідеології». Навпаки, у певному розумінні розвинута індустріальна культура є *більш* ідеологічною, ніж її попередниця, оскільки сьогодні ідеологія перебуває в процесі вироблення себе⁴. У стимуляційній формі це твердження виявляє політичні аспекти переважаючої технологічної раціональності. Виробничий механізм і товари, послуги, які він продукує, «продають» або нав'язують соціальну систему в цілому. Засоби масового пересування та зв'язку, предмети споживання — житло, їжа, одяг, безперервне продукування розваг, індустрія інформації несуть із собою пропонувані установки й звички, певні інтелектуальні та емоційні реакції, котрі більш-менш приємно схиляють споживачів до виробників, а через останніх і до системи в цілому. Товари повчають і маніпулюють; вони стимулюють хибну свідомість, яка є нечутливою до своєї хибності. Коли ці корисні товари стають доступними індивідам інших соціальних класів, той вплив, який вони (ці товари) справляють на свідомість, перестає бути рекламою. Він стає способом життя. Це — непоганий спосіб життя, кращий за попередній, і як такий стоїть на заваді якісним змінам. Так з'являється зразок *одновимірної думки й поведінки*, в якому ідеї, сподівання й цілі, котрі за змістом виходять за межі існуючого універсуму дискурсу та дії, відхиляються або зводяться до понять цього універсуму. Вони перевизначені раціональністю даної системи та її кількісним виміром.

Цю тенденцію можна віднести до розвитку наукового методу: операціоналізму в природничих і біхевіоризму в суспільних науках. Спільною рисою тут є тотальний емпіризм у тлумаченні понять; їхнє значення обмежене лише окремими видами дій і поведінки. Операціональну точку зору добре проілюстрував П.В.Бріджмен, аналізуючи поняття довжини⁵. Ми напевно знаємо, що розуміємо під довжиною, якщо ми можемо сказати, якою є довжина будь-якого й кожного об'єкта, а для фізика більш нічого й не потрібно. Щоб визначити довжину об'єкта, необхідно виконати певні фізичні операції. Таким чином, поняття довжини встановлене, коли встановлені операції, за допомогою яких виміряна довжина: тобто поняття довжини вміщує не більше й не менше, ніж набір операцій, за допомогою яких є визначеною довжина. Загалом, під будь-яким поняттям ми розуміємо ніщо інше, як набір операцій; *поняття є синонімом відповідного набору операцій*.

Бріджмен вбачав широке застосування цього способу мислення для всього суспільства: «Прийняття операціональної точки зору містить набагато більше, ніж просте обмеження смислу, який ми включаємо в розуміння «поняття», і означає глибокі зміни в усьому нашому мисленому складі, те, що ми більше в нашому мисленні не дозволяємо собі використовувати як інструменти поняття, адекватне значення яких ми не можемо знайти, користуючись операціональною термінологією»⁶.

Передбачення Бріджмена виявилось правильним. Новий спосіб мислення сьогодні є переважаючою тенденцією у філософії, психології, соціології та інших галузях. Багато з понять, що викликали найбільші труднощі, було «усунено» внаслідок неможливості знайти їм адекватний вираз у термінах операцій або актів поведінки. Таким чином, радикальний наступ емпіризму забезпечує методологічне виправдання для розвінчання розуму інтелектуалами — позитивізм з його запереченням трансцендентних елементів Розуму утворює академічного двійника соціально бажаної поведінки.

За межами академічного істеблішменту «далекосяжні зміни в усьому нашому складі мислення» є ще значнішими. Вони слугують координації ідей і цілей з тим, чого вимагає пануюча система з метою включення їх у систему й усунення тих, котрі є несумісними з нею. Панування такої одновимірної дійсності не означає, що урядує матеріалізм, а духовні, метафізичні й богемні інтереси занепадають. Навпаки, існує чимало таких занять, як «Молимося разом цей тиждень», «Чому б не звідати Бога?», дзен, екзистенціалізм, бітницький спосіб життя тощо. Але такі способи протесту й виходу за власні межі більше не суперечать статус-кво і вже не є негативними. Вони скоріше становлять церемоніальну частину практичного біхевіоризму, його нешкідливе заперечення й швидко засвоюють статус-кво як частину своєї оздоровчої дії.

Творці політики та їхні постачальники масової інформації систематично підтримують одновимірне мислення. Універсум їхнього дискурсу наповнений напівочевидними припущеннями, котрі, безперервно й безконкурентно повторюючись, стають гіпнотичними дефініціями або наказами. Наприклад, вільними є інституції, котрі діють (і відчують на собі дію) у країнах Вільного Світу; інші перехідні способи свободи є або анархізмом, або комунізмом, або пропагандою. «Соціалістичними» є всі втручан-

ня у приватні справи, які не виконуються самим приватним підприємством (або урядовими угодами), такими, як загальне і всебічне страхування здоров'я або захист природи від надмірної комерціалізації, або запровадження соціальних служб, які можуть завдавати шкоди приватним прибуткам. У цієї тоталітарної логіки є свій східний аналог. Так, свобода є способом життя, встановленим комуністичним режимом, а всі інші перехідні форми свободи є капіталістичними або ревізіоністськими, або лівосектантськими. В обох таборах неопераціональні ідеї є нереальними й руйнівними. Рух думки зупинено на рубежах, котрі з'являються як межі самого Розуму.

Звичайно, таке обмеження думки не є новим. Зростаючий сучасний раціоналізм як в умоглядній, так і в емпіричній формі виявляє різкий контраст між крайнім критичним радикалізмом у науковому й філософському методі, з одного боку, і некритичним квієтизмом стосовно існуючих і діючих соціальних установ. Отже, Декартове *ego cogitans* було змушене залишити «великі суспільні інституції» недоторканими, а Гоббс казав, що «сучасне треба завжди вважати переважаючим, кращим і вартим підтримки». Кант погоджувався з Локком у виправданні революції, *якщо і коли* вона сприяє організації цілого і попереджує загибель.

Однак ці пристосувальницькі поняття Розуму завжди суперечили наявній злиденності й несправедливості «великих суспільних інституцій» і дієвому, більш-менш свідомому бунтові проти них. Існували соціальні умови, котрі викликали й дозволяли справжнє відділення од існуючого стану справ; наявним є як приватний, так і політичний вимір, в якому відділення може розгорнутись у дієву опозицію, перевіряючи свою силу й дієвість своїх цілей.

З поступовим витісненням суспільством цього виміру самообмеження думки набуває більшого значення. Взаємовідносини між науково-філософськими й соціальними процесами, між теоретичним і практичним Розумом утверджують себе «за спиною» вчених і філософів. Суспільство блокує всю групу опозиційних операцій і поведінки; відповідно, поняття, які їх стосуються, постають ілюзорними або безглуздими. Історичний вихід за існуючі межі постає як метафізична трансценденція, неприйнятна для науки й наукового мислення. Операціональна і біхевіористська точки зору, широко вживані як «звичка думки», стає точкою зору цього універсуму дискурсу й дії, потреб і сподівань.

«Хитрість Розуму» діє, як вона часто діяла, — в інтересах існуючої влади. Наполягання на операціональних і біхевіористських поняттях повертається проти зусиль визволити думку та поведінку *від* наявної дійсності й *на користь* придушених альтернатив. Теоретичний і практичний Розум, академічний і соціальний біхевіоризм зустрічаються на спільному ґрунті, а саме — розвинутого суспільства, яке перетворює науково-технічний прогрес в інструмент панування.

«Прогрес» не є нейтральним терміном; він рухається до певних цілей, і ті цілі визначені можливостями поліпшення людських умов. Розвинуте індустріальне суспільство наближається до стадії, коли подальший прогрес вимагатиме радикальної зміни переважаючого напрямку та організації прогресу. Цієї стадії буде досягнуто тоді, коли матеріальне виробництво (включаючи необхідні види послуг) автоматизується такою мірою, що задовольнятимуться всі життєво важливі потреби, а робочий час скоротиться до мінімуму. Відтоді технічний прогрес вийде за межі необхідності, де він слугував інструментом панування й експлуатації, котрі обмежували його раціональність. Технологія буде підпорядкована вільній грі здатностей у боротьбі за примирення природи й суспільства.

Такий стан передбачається в Марксовому понятті «подолання праці». Термін «умиротворення існування», здається, краще підходить для позначення історичної альтернативи світу, котрий — через міжнародний конфлікт, який перетворює і підтримує суперечності в існуючих суспільствах, — розвивається, балансуючи на грані глобальної війни. «Умиротворення існування» означає розвиток боротьби людини з людиною і природою в умовах, де конкуруючі потреби, бажання й сподівання вже не організовані підприємцями на засадах панування і нужденності — організація, увічнююча форми цієї боротьби.

Сучасна боротьба проти цієї історичної альтернативи знаходить міцну масову основу серед нижчих верств населення й знаходить свою ідеологію в чіткій орієнтації мислення й поведінки на даний масив фактів. Утверджений досягненнями науки й технології, виправданий своєю зростаючою продуктивністю, статус-кво кидає виклик будь-яким намаганням його змінити. Стикаючись з можливістю умиротворення на базі своїх науково-технічних досягнень, зріле індустріальне суспільство стає закритим щодо цієї альтернативи. Операціоналізм у теорії і практиці стає

теорією і практикою *стримування*. Попри свою наявну динаміку це суспільство є повністю статичною життєвою системою: самостимулювання в пригнічуючій продуктивності і в корисливій координації. Стимування технічного прогресу йде рука в руку з його зростанням у визначеному напрямку. Незважаючи на політичні шори, які нав'язує статус-кво, чим більше технологія виявляється здатною створити умови для умиротворення, тим більше душі й тіла людей організовано проти цієї альтернативи.

У найрозвинутіших частинах індустріального суспільства повсюдно спостерігаються ці дві риси: тенденція до завершеності технологічної раціональності й настійні зусилля утримувати цю тенденцію в межах існуючих інституцій. Наша цивілізація містить внутрішню суперечність — ірраціональний елемент у своїй раціональності. Це — ознака її досягнень. Індустріальне суспільство, виробляючи свою науку й технологію, організоване для ще небаченого за дієвістю панування над людиною та природою, до ще небаченого використання її ресурсів. Виникає ірраціональність, коли успіх цих зусиль відкриває нові виміри людської реалізації. Організація миру відмінна од організації війни. Інституції, котрі слугували боротьбі за існування, не можуть слугувати умиротворенню існування. Життя як ціль якісно відрізняється од життя як засобу.

Такий якісно новий спосіб існування не можна розглядати як простий супутний продукт економічних і політичних змін, як більш-менш спонтанну дію нових інституцій, які є необхідними передумовами. Якісні зміни включають також зміни у *технічних* підвалинах, на котрі спирається це суспільство, — підвалинах, на яких тримаються економічні й політичні інституції, через які утверджується «друга натура людини» як агресивний об'єкт управління. Технічні засоби індустріалізації є політичними, технічними засобами і як такі вони вже наперед визначають можливості Розуму й свободи.

Звичайно, праця має передувати скороченню побічного часу, індустріалізація має передувати розвиткові людських потреб і форм їх задоволення. Але оскільки будь-яка свобода залежить од підкорення відчуженої необхідності, здійснення цієї свободи залежить од *технічних* засобів цього підкорення (conquest). Найвищу продуктивність праці можна використати для увічнення праці, а найефективніша індустріалізація може слугувати обмеженню й маніпулюванню потребами.

Коли такого стану досягнуто, панування — у шатах достатку й свободи — поширюється на всі сфери приватного і суспільного існування, об'єднує всі реальні форми опозиції, поглинає всі альтернативи. Технологічна раціональність виказує свій політичний характер мірою того, як вона стає активним чинником ще більшого підкорення, створення ще більш тоталітарної сфери, в якій суспільство і природа, розум і тіло тримаються в стані постійної готовності до захисту цієї сфери.

МОЖЛИВІСТЬ АЛЬТЕРНАТИВ

9. КАТАСТРОФА ЗВІЛЬНЕННЯ

Позитивне мислення та його неопозитивістська філософія протидіють історичному змістові раціональності. Цей зміст ніколи не є стороннім чинником або значенням, що можна чи не можна включити в аналіз: він входить у концептуальне вчення як сутнісна частина й визначає дійсність його понять. Тою мірою, якою існує суспільство є ірраціональним, аналіз у поняттях історичної раціональності вводить у поняття негативний елемент — критику, протиріччя, трансцендентність.

Цей елемент не може розчинитися в позитивному. Він повністю змінює це поняття у його спрямованості й дійсності. Отже, в аналізі економіки — капіталістичної або іншої, — котра діє як «незалежна» сила поза і над індивідами, негативні риси (перевиробництво, безробіття, невпевненість, перевитрати, придушення) не сприймаються тією мірою, якою вони виникають як більш-менш неминучі побічні продукти, як «інший бік» процесу зростання і прогресу.

Справді, тоталітарне управління може налагодити ефективне використання ресурсів; ядерно-воєнний істеблішмент може запропонувати мільйони робочих місць з величезною купівельною спроможністю; виснажлива праця та інші лиха можуть бути супутними продуктами зростання багатства й відповідальності; катастрофічні помилки та злочини керівників можуть бути просто способом життя. Хтось хоче припуститися економічного й політичного божевілля, а хтось їх купує. Але такий вид знання «другого боку» є невід'ємною частиною зміцнення стану справ, повного

єднання протилежностей, котре протидіє якісним змінам, тому що воно стосується повністю безнадійного або повністю наперед визначеного існування, яке перебуває у світі, де навіть ірраціональне є Розумом.

Терпимість позитивного мислення є змушеною терпимістю — змушеною не якоюсь терористичною дією, а всепоглинаючою анонімною силою і дієвістю технологічного суспільства. Як така, вона проймає всю свідомість — і свідомістю критика. Поглинання негативного позитивним спостерігається в повсякденній практиці, яка приховує різницю між раціональною позірністю та ірраціональною дійсністю. Ось декілька банальних прикладів такої гармонізації.

1. Я їду в новому автомобілі. Відчуваю його привабливість, блискучі форми, потужність, зручність. Але потім я усвідомлюю той факт, що відносно швидко він вийде з ладу й потребуватиме ремонту; що його зовнішній вигляд уже не приваблює, надмірна потужність двигуна — зайва, його розміри — ідіотські, і що я не знайду місця для паркування. Я починаю розмірковувати про *свій* автомобіль як виріб однієї з трьох великих автомобільних корпорацій. Останні визначають зовнішній вигляд мого автомобіля й роблять його привабливим так само, як і дешевим, його потужність так само, як і деренчання, його здатність рухатися, так само, як і потребу в ремонті. Інакше кажучи, я відчуваю себе ошуканим. Я починаю вірити, що автомобіль є не таким, яким йому належало бути, що за меншу ціну можна виробляти ще кращий автомобіль. Але й інші теж хочуть жити. Заробітна плата й податки є надмірними: потрібен товарообіг; він зараз більший, ніж раніше. Напруженість між позірністю і дійсністю зникає й перетворюється в одне досить приємне відчуття.

2. Я прогуляюся за містом. Усе навкруги таке, яким і має бути: природа — у своєму найкращому вигляді. Птахи, сонце, м'яка трава, крізь дерева проглядається вид на гори, навкруги нікого, ні радіо, ні бензинового смороду. Ось стежина повертає і обривається біля автостради. Я знову серед рекламних стендів, серед станцій сервісу, мотелів, придорожніх кафе. Я був у Національному парку, а тепер я знаю, що то не було дійсністю. То була «резервація», щось на кшталт збереження вимираючих видів. Якби не заборона уряду, то рекламні оголошення, сосисочні й мотелі вже давно заповнили б цей куточок Природи. Я вдячний урядові й від того почуваю себе значно краще, ніж раніше...

3. Метро у вечірній час пік. Вдивляючись у людей, я бачу їхні стомлені обличчя, руки й ноги, ненависть і злість. Я відчуваю, що хтось може в будь-яку мить вихопити ножа — саме так. Вони читають, або точніше — вони занурені у свої газети, журнали чи книжки в обкладинках. І от через пару годин ті ж самі люди — освіжені після душу й перевдягнення — можуть бути радісними й ніжними, щиро посміхатися, забутись (або згадувати). Але більшість з них, мабуть, матиме вдома жахливу близькість чи самотність.

Ці приклади можуть проілюструвати щасливе єднання позитивного і негативного — *об'єктивну* двозначність, яка твердо дотримується даних практики. Вона є об'єктивною двозначністю, адже зміщення в моїх відчуттях і рефлексіях відповідає тому, як насправді взаємовідносяться факти досвіду. Але це взаємовідношення, якщо воно осмислюється, вщент руйнує гармонізуючу свідомість та її хибний реалізм. Критична думка прагне визначити ірраціональний характер існуючої в суспільстві раціональності (який дедалі наочніше стає таким) і визначити тенденції, котрі спричиняють цю раціональність, аби викликати власні перетворення. «Свої власні», тому що у вигляді історичної тотальності вона розвинула сили й здібності, які самі стають проектами за межами існуючої тотальності. Вони є можливостями зростаючої технологічної раціональності і, як такі, вони включають усе суспільство. Технологічні перетворення є водночас політичними перетвореннями, але політичні зміни призведуть до якісних соціальних змін тою мірою, якою вони змінять напрямок технологічного прогресу, тобто розвинуть нову технологію. Це тому, що існуюча технологія стала знаряддям деструктивної політики.

Такі якісні зміни були б переходом до вищої стадії цивілізації, якби техніка була спроектована й використана для умиротворення боротьби за існування. Аби визначити хвилюючі нас значення цього твердження, я припускаю, що такий новий напрямок технічного прогресу був би катастрофою для існуючого напрямку, а не просто кількісною еволюцією превалюючої (наукової і технологічної) раціональності, а скоріше його катастрофічним перетворенням, появою нової ідеї Розуму — теоретичного і практичного.

Нова ідея Розуму висловлена у твердженні Вайтгеда: «Функція Розуму полягає в тому, щоб сприяти мистецтву життя»⁷. З огляду на цю мету Розум є «напрямок наступу на довілля», котрий впливає з «потрійного спонукання: 1) жити; 2) жити добре; 3) жити краще»⁸.

Здається, твердження Вайтгеда описують справжній розвиток розуму, так само, як і його крах. Або інакше, вони, мабуть, означають, що Розум все ще треба винайти, визнати й осягнути, оскільки дотепер історична функція Розуму полягала в тому, щоб придушувати і навіть руйнувати потяг до життя, жити добре і жити краще — або відстрочувати й заплатити непомірно високу ціну за реалізацію цього потягу.

Термін «мистецтво» у вайтгедівському визначенні функції Розуму містить елемент певного заперечення. Розум у своїй оберненості до суспільства таким чином відкрито протистоїть мистецтвові, хоча мистецтво наділене привілеєм бути досить ірраціональним — не бути підлеглим науковому, технологічному та операціональному Розумові. Раціональність панування роз'єднала Розум науки й Розум мистецтва шляхом інтеграції мистецтва у сферу панування.

Це було відділенням, тому що спочатку наука містила естетичний Розум, вільну гру, велику примху уяви, фантазію, перетворення; наука потурала раціоналізації можливостей. Однак ця вільна гра збереглася з переважаючою несвободою, в якій вона народилася і від якої абстрагувалася: наука також грала з можливостями визволення — з вищою істиною.

Існує первісний зв'язок (у сфері панування і нестатку) між наукою, мистецтвом і філософією. Існує свідомість протиріччя між дійсним і можливим, між позірною і справжньою істиною та зусиллям осягнути і оволодіти цим протиріччям. Однією з перших форм, в якій це протиріччя себе виявило, була різниця між богами і людьми, кінечністю і безкінечністю, змінами і незмінністю. Дещо з цього міфологічного взаємовідношення між дійсним і можливим збереглося в науковій думці і воно продовжувало рухатися до більш раціональної і справжньої реальності. Математика вважалася реальною і «корисною» в тому ж самому значенні, що й платонівські метафізичні ідеї. Як же тоді математика розвинулася у науку, а ідеї залишилися метафізикою?

Найвірогіднішою відповіддю тут буде така, що значною мірою *наукові* абстракції увійшли й довели свою істинність у дійсному підкоренні та перетворенні природи, в той час, як *філософські* абстракції цього не здійснили й не могли здійснити. Тому що підкорення та перетворення природи відбувалось у межах закону й порядку життя, за які виходить філософія, підпорядковуючи цей порядок «гарному

життю» іншого закону й порядку. І цей інший порядок, що припускав високий ступінь звільнення від виснажливої праці, невігластва та злиденності, був *недійсним* від народження філософської думки й через її розвиток, тоді як наукова думка весь час застосовувалася до дедалі могутнішої й універсальної *дійсності*. Основні філософські поняття фактично залишилися метафізичними: вони не верифікувалися й не могли бути такими в умовах існуючої царини мови та дії.

Але якщо це так, то справа з метафізикою і особливо із значущістю та істинністю метафізичних тверджень має історичний характер. Тобто, скоріше історичні, ніж чисто пізнавальні умови визначають істину, пізнавальну цінність цих тверджень. Як і всі претендуючі на істину твердження, вони повинні верифікуватися; вони мусять перебувати в царині можливого досвіду. Остання ніколи не співпадає з існуючою цариною, а поширюється до меж того світу, котрий можна створити, лише виходячи за межі існуючої дійсної царини засобами, які надала чи яких позбавила сфера дійсності. В цьому розумінні ступінь верифікованості впродовж історії зростає. Отже, уможлядні міркування про Гарне життя, Гарне суспільство, Тривалий мир набувають дедалі реальнішого змісту. В технологічному значенні метафізичне має тенденцію перетворитися на фізичне.

Більш того, якщо істина метафізичних тверджень визначається їхнім історичним змістом (тобто ступенем, яким вони визначають історичні можливості), то відношення між метафізикою і наукою є суто історичним. У нашій власній культурі принаймні частина закону Сен-Сімона про Три Стадії все ще розглядається як сама по собі зрозуміла, зумовлюючи ситуацію, коли метафізична стадія *передує* науковій стадії цивілізації. А чи є остаточною така послідовність? Або чи містять у собі наукові перетворення світу свою власну метафізичну трансцендентність?

На розвинутій стадії індустріальної цивілізації наукова раціональність, переведена у форму політичної влади, здається, стає вирішальним чинником у розвитку історичних альтернатив. Тоді постає питання: чи має ця влада тенденцію до власного заперечення, тобто до сприяння «мистецтву жити»? В межах існуючих суспільств тривале застосування наукової раціональності досягло б граничної міри з механізацією всіх видів суспільно необхідної, але індивідуально репресивної праці («суспільно необхідної» тут вміщує всі операції, які ефективніше можуть виконувати

машини, навіть коли ці операції виробляють предмети розкошів і надмірностей, а не необхідні предмети). Але ця стадія була б також метою і межею наукової раціональності в її визначеній структурі й напрямку. Подальший поступ означав би *розрив*, перехід кількості в якість. Він відкрив би нову можливість істотно нової людської реальності, а саме — існування у вільний час на базі задоволених життєвих потреб. За таких умов сам науковий проект був би вільний для надутилітарних цілей і вільний для «мистецтва жити», за межами панування первісних потреб і предметів розкопав. Інакше кажучи, завершення технологічної дійсності було б не лише передумовою, а й головним чинником *подолання* (transcending) технологічної реальності.

Це означало б подолання традиційних відносин між наукою і метафізикою. Ідеї, що визначають дійсність у поняттях, відмінних од понять точних або поведінкових наук, втратили б метафізичний чи емотивний характер в результаті наукових перетворень світу: наукові поняття могли б проектувати й визначати можливі реальності вільного і умиротвореного існування. Вироблення таких понять означало б більше, ніж еволюція провідних наук. Воно включало б наукову раціональність у цілому, яка істотно вплинула б на несвободи існування і означала б нову ідею науки, Розуму.

Якщо завершення технологічного проекту включає розрив з переважаючою технологічною дійсністю, то розрив, у свою чергу, залежить від тривалого існування самої технічної бази. Адже саме технічна база уможливила задоволення потреб і скорочення обсягу виснажливої праці — вона фактично залишається підвалиною всіх форм людської свободи. Якісні зміни скоріше пов'язані з перебудовою цієї підвалини, тобто її розбудовою з урахуванням різних цілей.

Я вже наголошував, що це не означає відродження «цінностей», духовних або інших, покликаних доповнити наукове й технологічне перетворення людини і природи⁹. Навпаки, історичні досягнення науки й технології уможливили *переведення цінностей у площину технічних завдань* — матеріалізацію цінностей. Відповідно, на часі зараз пере-визначення цінностей засобами *технічної мови* як елементів технологічного процесу. Нові цілі, ставши технічними цілями, тоді діяли б у проекті, і в машинобудуванні, а не тільки у використанні машин і механізмів. Більш того, нові цілі стверджують себе навіть у побудові наукових гіпотез — у царині чистої наукової теорії. Від кількісного аналізу

другорядних властивостей наука перейшла б до кількісного аналізу цінностей. Наприклад, можна обчислити мінімум праці, необхідної для задоволення в певній мірі вітальних потреб усіх членів суспільства — за умови використання з цією метою необхідних ресурсів, не обмежуючи інші інтереси і не перешкоджаючи нагромадженню капіталу, потрібного для розвитку суспільства. Інакше кажучи, дійсні межі свободи від злиднів піддаються кількісним вимірам. Або: піддається кількісному обчисленню масштаб, в якому за однакових умов треба виявити піклування про хворих, немічних і пристарілих людей, — тобто кількісно підраховується можливе зменшення тривоги, можливе звільнення від страху. Перешкоди, які стоять на шляху матеріалізації, є політичними перешкодами, котрі можна визначити. Індустріальна цивілізація досягла такого рівня, коли при збереженні поваги до життєвих прагнень людини наукове абстрагування від кінцевих причин стає застарілим навіть з точки зору самої науки. Остання уможливила перетворення цілей на відповідну галузь науки. Суспільство «шляхом розвитку і розширення техносфери має розглядати як *технічні* проблеми питання завершеності, що неправильно розглядаються як етичні, а інколи як релігійні. *Незавершеність* техніки породжує фетиш закінченості (finality) і підпорядковує людину цілям, котрі їй здаються абсолютними»¹⁰.

У цьому аспекті «нейтральний науковий метод і технологія постають наукою й технологією історичної фази, яка долається її власними досягненнями, дійшла до своєї рішучої неґації. Замість того, щоб від'єднатися од науки й наукового методу і залишатися в межах суб'єктивного вибору та ірраціональних, трансцендентальних уявлень, колишні метафізичні ідеї звільнення можуть перетворитися на певний об'єкт науки. Але такий розвиток ставить перед наукою неприємне завдання стати *політичною*, визнаючи наукову свідомість у ролі політичної свідомості, а наукову справу як політичну справу. Тому що перетворення цінностей у потреби, цілей — у технічні можливості становить нову стадію в підкоренні пригнічуючих, неприборканих сил у суспільстві, так само, як і в природі. Ось дія *звільнення*: «Людина звільнюється від стану, в якому вона підпорядкована загальній фатальності шляхом навчання створювати фінальність, шляхом організації фіналізованого цілого, про яке вона формує своє уявлення та оцінки»... «Людина долає уярмлення, свідомо організовуючи фінальність...»¹¹.

Однак, утверджуючи себе *методично* в статусі політичної справи, наука й технологія втратили б свій статус нейтральності, стали б підлеглими політиці і всупереч власним намірам перетворилися б на політичні засоби. Адже технологічне перевизначення й технічне опанування цілями є створенням, розвитком і використанням ресурсів (матеріальних та інтелектуальних), *звільнених* від усіх *партикулярних* інтересів, які перешкоджають задоволенню людських потреб та еволюції людських здібностей. Іншими словами, це є раціональною справою людини як людини, людства. Таким чином, технологія може внести історичні корективи щодо передчасного ототожнення Розуму і Свободи, згідно з яким людина може стати і залишатися вільною в умовах зростання самоувічнюючої продуктивності на придушуючих засадах. Тою мірою, якою технологія розвинулася на цій основі, ці корективи ніколи, по суті, не можуть бути результатом технічного прогресу. Вони передбачають політичні зміни.

Індустріальне суспільство у своєму розпорядженні має засоби перетворення метафізичного у фізичне, внутрішнього у зовнішнє, авантюри розуму в авантюру технології. Страшні вирази (і реальності) — «інженери душ», «мисливці за головами», «наукове управління», «наука споживання» скорочують (у жалюгідній формі) зростаючу раціоналізацію ірраціонального, «духовного» — заперечення ідеалістичної культури. Але завершення технологічної раціональності в процесі переведення ідеології у дійсність буде також перетворенням матеріалістичної антитези в цю культуру. Адже переведення цінностей у потреби — це подвійний процес:

- 1) матеріального задоволення (матеріалізація свободи) і
- 2) вільного розвитку потреб на основі задоволення (нерепресивна сублимація). В цьому процесі відношення між матеріальними і духовними здатностями та потребами зазнають істотних змін. Вільна гра думки та уяви набуває раціональної й спрямовуючої функції у здійсненні умиротвореного існування людини і природи. І ідеї справедливості, свободи та гуманності тоді набувають якостей істинності й чистої совісті на єдиному ґрунті, на якому вони коли-небудь могли мати істину й чисту совість, — задоволення людських матеріальних потреб, раціональної організації царини необхідності. «Умиротворене існування». Цей вираз вельми неповно висловлює намір узагальнити в одній провідній ідеї заборонену й висміяну мету технології, приховану першопричину

науки як такої. Якби ця першопричина могла бути досяжною й ефективною, то Логос техніки відкрив би царину якісно інших відносин між людиною й людиною та людиною й природою.

Але тут слід зробити серйозне застереження — попередження проти будь-якого технологічного фетишизму. Такий фетишизм останнім часом виявився головним чином серед марксистських критиків сучасного індустріального суспільства — ідеї майбутньої всемогутності технологічної людини, «технологічного Еросу» тощо. Саме ядро істини в цих ідеях вимагає однозначного осуду містифікації, яку вони висловлюють. Техніка як сфера засобів може збільшити слабкість так само, як і могутність людини. Можливо, що сьогодні вона постає перед своїми власними витворами більш безпорадною, ніж коли-небудь раніше.

Містифікація не зникла після переходу технологічної всемогутності від окремих груп до нової держави і центрального планування. Технологія повністю зберігає залежність не тільки від технологічних цілей. Чим більше технологічна раціональність, звільнена від експлуаторських якостей, визначатиме суспільне виробництво, тим більше ставатиме залежною від політичного напрямку — од колективних зусиль по запровадженню умиротвореного існування з цілями, котрі можуть собі ставити вільні індивіди.

«Умиротворення існування» не пропонує зосередження влади, а скоріше навпаки. Мир і влада, свобода і влада, Ерос і влада цілком можуть бути протилежностями! Зараз я спробую показати, що перебудова матеріальної основи суспільства з метою умиротворення може включати як кількісне, так і якісне послаблення влади для забезпечення простору й часу по підвищенню продуктивності на основі незалежних спонукань. Уявлення про такі зміни влади є важливим мотивом у діалектичній теорії.

Тією мірою, якою ціль умиротворення визначає Логос техніки, вона змінює взаємовідносини між технікою та її первісним об'єктом — Природою. Умиротворення передбачає оволодіння природою, яка є і залишається об'єктом, протиставленим суб'єктові, що розвивається. Але існує два види оволодіння: репресивний і звільнюючий. Останній включає зниження злиденності, насильства й жорстокості. У Природі, як і в Історії боротьба за існування є ознакою нестатків, страждань і нужденності. Це — якості сліпої матерії, царини безпосередності, в якій життя пасивно веде страждання існування. Ця царина поступово зайняла про-

міжне положення впродовж історичних перетворень Природи: вона стає частиною людського світу, і в цьому відношенні властивості природи являють собою історичні властивості. В міру розвитку цивілізації Природа перестає бути просто Природою настільки, наскільки боротьба сліпих сил усвідомлюється і опановується у світі свободи¹².

Історія являє собою заперечення Природи. Усе, що є природним, вже подолано й перетворено силою Розуму. Метафізичне поняття, що Природа через історію приходить до себе, вказує на ще не підкорені межі Розуму. Воно твердить про них як про історичні межі — як завдання, котре треба завершити або за яке треба взятися. Якщо Природа сама по собі є раціональною, розумним об'єктом науки, тоді вона є розумним об'єктом не лише Розуму як сили, а й також Розуму як свободи; не лише панування, а й звільнення. З появою людини як *animal rationale*, здатної перетворити Природу відповідно до здатностей Розуму та властивостей матерії, чисто природне дораціональне набуває негативного статусу. Вона стає цариною, яку осягає і організовує Розум.

І тою мірою, якою Розумові вдається підкорити матерію раціональним стандартам і цілям, усе дораціональне існування з'являється як нестатки й нужда, і зменшення їх є історичним завданням. Страждання, насильство й руйнування являють собою категорії як природної, так і людської дійсності, безпорадної й безсердечної сфери. Страшне уявлення про те, що дораціональне життя природи приречене вічно залишатися такою сферою, є ані філософським, ані науковим; це було висловлено іншим авторитетом: «Коли Товариство захисту тварин від жорстокості звернулося до папи за підтримкою, то він відмовив на тій підставі, що люди не мають обов'язку перед нижчими тваринами і що грубе поводження з тваринами не є гріхом, тому що у тварин нема душі»¹³.

Матеріалізм, котрий не обтяжений таким ідеологічним зловживанням душею, має універсальнішу й реалістичнішу концепцію спасіння. Він припускає існування Пекла лише в одному визначеному місці — тут, на землі, і твердить, що це Пекло породжене Людиною (і Природою). Частиною цього Пекла є погане поводження з тваринами — продукт людського суспільства, чия раціональність усе ще є ірраціональною.

Щастя і всі радощі походять від здатності вийти за межі Природи — трансцендентності, в якій оволодіння Приро-

дою підпорядковане визволенню й умиротворенню існування. Весь спокій, весь захват є результатом свідомого *посередництва*, автономії і протиріччя. Славлення природного являє собою частину ідеології, яка захищає неприродне суспільство в його боротьбі проти звільнення. Дискредитація (ідеї) контролю за народжуваністю є яскравим прикладом. У деяких відсталих регіонах світу також вважається «природним», що чорні раси є нижчими порівняно з білими, що собаки посідають останнє місце, що бізнес повинен тривати. Природно також, що велика риба їсть дрібну — хоча це може й не здаватися природним для дрібної риби. Цивілізація виробляє засоби звільнення Природи від її власної брутальності, своєї власної сліпоти завдяки пізнавальній та перетворюючій силі Розуму. І Розум може виконати цю функцію тільки як посттехнологічна раціональність, в якій сама техніка є засобом умиротворення, органом «мистецтва жити». В такому разі функція Розуму зближується з функцією *Мистецтва*.

Уявлення греків про близькість між мистецтвом і технікою може слугувати попередньою ілюстрацією. Художник володіє ідеями, котрі як цілі ведуть до створення певних речей — так само, як інженер володіє ідеями, котрі ведуть як цілі до створення машини. Наприклад, ідея людського житла визначає спорудження будинку архітектором; ідея ядерного вибуху масового ураження визначає створення устрою, котрий слугує цій меті. Наголос на істотних відносинах між мистецтвом і технікою підкреслює специфічну *раціональність* мистецтва. Подібно до технології, мистецтво створює іншу царину думки й практики проти і всередині існуючої дійсності. Але на відміну од техносфери мистецька царина є ілюзією, позірністю, *Schein*. Однак ця позірність схожа з дійсністю та існує як загроза і обіцянка існуючої реальності. В різних формах маски й мовчання мистецьку царину наповнюють образи життя без страху — в масці і мовчанні, тому що мистецтво не має спроможності викликати це життя й навіть безсиле його адекватно відтворити. Проте безсила, ілюзорна істина мистецтва (яка ніколи не була більш безсилою і більш ілюзорною, ніж сьогодні, коли вона перетворилася на всюдисущу складову частину керованого суспільства) свідчить про дійсність її образів. Чим більш ірраціональним стає суспільство, тим більша раціональність художньої царини.

Технологічна цивілізація встановлює особливі відносини між мистецтвом і технікою. Я вже торкався питання щодо

змін у Законі про Три Стадії і про переутвердження метафізики *на основі* наукового й технологічного перетворення світу. Те ж саме можна поширити й на відносини між наукою-технологією і мистецтвом. Раціональність мистецтва, його здатність «проекувати» існування, визначати ще не пізнані можливості можна вважати дійсними з огляду на його (мистецтва) *участь у науково-технологічному перетворенні світу*. Замість того, щоб бути прислужником існуючої системи, прикрашаючи її виробництво та її злиденність, мистецтво могло б стати технікою руйнування цього виробництва і його злиденності.

Технологічна раціональність мистецтва характеризується естетичною «редукцією»: «Мистецтво здатне редукувати механізм, зовнішня позірність вимагає для самозбереження — зведення до меж, в яких зовнішнє може стати проявом духу й свободи»¹⁴. За Гегелем, мистецтво зводить безпосередню випадковість до стану, в якому об'єкт набуває форми і якості свободи. Таке перетворення є редукцією, тому що випадкова ситуація відчуває потреби, які є зовнішніми і які стоять на шляху її вільної реалізації. Ці потреби утворюють «механізм», оскільки вони не є просто природними, а скоріше суб'єктом вільної раціональної зміни й розвитку. Отож художнє перетворення здійснює вторгнення в природний об'єкт, але останній також є придушуючим; отже, естетичне перетворення являє собою звільнення.

Естетична редукція виникає в технологічному перетворенні Природи, де і якщо їй вдається поєднати володіння й звільнення, спрямовуючи володіння в бік звільнення. У такому випадку підкорення Природи зменшує сліпоту, жорстокість і родючість Природи, що означає ослаблення жорстокості людини стосовно Природи. Обробка Ґрунту якісно відрізняється од його руйнування, видобування природних ресурсів — від марнотратного використання, розчистка лісів — од масової вирубки. Злиденність, хвороба й зростання кількості ракових захворювань являють собою як природні, так і людські хвороби — їх зниження й усунення є звільненням життя. Цивілізація досягла цього «другого», звільняючи перетворення у своїх садах, парках і резерваціях. Але поза цими маленькими, захищеними ареалами вона використовує Природу так само, як і людину в ролі інструменту руйнівної продуктивності.

У технології умиротворення естетичні категорії можуть піднятися до рівня, до якого розвинулося виробничє машинне устаткування, з точки зору вільної гри здатностей.

Але, незважаючи на весь «технологічний Ерос» і подібні хибні поняття, «праця не може бути грою...». Марксове твердження беззастережно усуває будь-які романтичні тлумачення «заборони праці». Ідея такого «золотого віку» в розвинутій індустріальній цивілізації є такою ж ідеологічною, якою вона була в Середньовіччі, або навіть ще в більшій мірі. Адже боротьба людини з Природою є у зростаючих масштабах боротьбою зі своїм суспільством, влада якого над індивідом стала більш «раціональною», а, отже, більш необхідною, ніж коли-небудь раніше. Однак, оскільки царина необхідності продовжує існувати, її організація з точки зору якісно інших цілей змінила б не тільки спосіб, а також і обсяг суспільно необхідного виробництва. І ця зміна, у свою чергу, впливала б і на людські чинники виробництва та їхні потреби: «Вільний час перетворює його власника на інший Суб'єкт, і як інший Суб'єкт він втручається в процес безпосереднього виробництва» (Маркс).

Я неодноразово підкреслював історичний характер людських потреб. Якщо піднятися над тваринним рівнем, то навіть життєві потреби у вільному і раціональному суспільстві будуть різними порівняно з тими, які продукує ірраціональне і невільне суспільство. З іншого боку, саме поняття «редукції» може проілюструвати цю різницю.

У сучасну епоху подолання злиденності все ще залишається проблемою для невеликих ареалів розвинутого індустріального суспільства. Їх наявність приховує Пекло всередині і за межами їхніх кордонів; вона також поширює репресивну продуктивність і «псевдопотреби». Вона є репресивною саме тією мірою, якою вона сприяє задоволенню потреб, котрі вимагають безперервної «мишачої метушні», щоб наздоганяти собі рівних, користуючись свободою не напружувати мозок і працюючи на створення засобів руйнування. Наочні блага, породжувані таким видом продуктивності й навіть більше — підтримка, яку він надає системі прибуткового панування, полегшує його поширення на менш розвинуті регіони світу, де запровадження такої системи ще означає величезний прогрес у технічному й людському відношеннях.

Однак тісні взаємовідносини між технічними й політико-маніпуляційними вміннями, між прибутковою продуктивністю й пануванням надає справі подолання злиденності зброю, яка стримує звільнення. Великою мірою саме проста *кількість* товарів, послуг, праці та відпочинку в перерозвинутих країнах визначає це стримання. Відповідно,

якісні зміни є передумовою кількісних змін при розвинутих стандартах життя, а саме — *зниження надмірного розвитку*.

Життєвий стандарт найрозвинутіших індустріальних регіонів не становить належної моделі розвитку, якщо метою є умиротворення. З огляду на те, що цей стандарт зробив з Людиною й Природою, треба знову поставити питання, чи виправдані ті жертви, котрі принесені на його захист. Це питання перестало бути безвідповідним з тих пір, коли «суспільство достатку» стало суспільством постійної мобілізації проти ризику знищення і з тих пір, коли продаж його товарів супроводжується поширенням розумової відсталості, увічненням виснажливої праці й сприянням фрустрації.

За цих умов звільнення від суспільства достатку не означає повернення до здорової й простої бідності, до моральної чистоти. Навпаки, припинення виробництва прибуткових надмірностей збільшувало б соціальне здоров'я, необхідне для розподілу, а мета постійної мобілізації знижувала б соціальну потребу у відмові од задоволення, яке належить індивідові, — відмові, яка тепер знаходить свою компенсацію в культурі відповідності, сили й порядку.

Сьогодні в суспільствах достатку й особливо в процвітаючих, людські якості умиротвореного існування здаються асоціальними й непатріотичними — такі якості, як відмова од усяких форм негнучкості, духовної єдності й грубості; непідкорення тиранії більшості; прояви страху й слабкості (найраціональніша реакція на це суспільство!); чутливий розум, вражений тим, що доводиться робити; причетність до жалюгідних і смішних дій протесту й відмови. Ці прояви людськості також будуть зіпсовані необхідним компромісом — потребою сховатися, бути здатним обдурити шахраїв і назло їм жити й мислити. В тоталітарному суспільстві людські установки мають тенденцію бути ескапістськими установками, наслідувати пораду Самуеля Беккета: «Не чекай, щоб на тебе полювали, ховайся...».

У наш час навіть таке особисте віддалення розумової і фізичної енергії від соціально потрібних видів діяльності та установок є можливим лише для небагатьох; це лише є несуттєвим аспектом перенаправлення енергії, котра має передувати умиротворенню. За межами царини особистості самовизначення має передумовою вільнодоступну енергію, котра не витрачається на певний матеріал і розумову працю. Це має бути вільна енергія також і в тому значенні, що

вона не спрямована на управління товарами й послугами, які задовольняють індивіда, водночас роблячи його нездатним досягти свого власного існування, неспроможного охопити можливості, які відкинуті його задоволенням. Комфорт, бізнес та гарантована праця в суспільстві, котре готує себе за і проти ядерного знищення, може слугувати загальним прикладом поневолюючої задоволеності. Звільнення енергії від проявів, необхідних для підтримки деструктивного процвітання, означає зниження високого ступеня рабства, щоб індивіди були здатні розвинути свою раціональність, яка спроможна уможливити умиротворене існування.

Новий стандарт життя, пристосований до умиротвореного існування, також передбачає зниження в майбутньому кількості населення. Це зрозуміло і навіть раціонально, що індустріальна цивілізація вважає законним знищення мільйонів людей на війні й щоденне принесення в жертву всіх тих, хто не має відповідної опіки й захисту, а виявляє свої моральні та релігійні хитання, коли йдеться про те, як уникнути збільшення населення в суспільстві, яке все ще спрямовується до планового знищення життя заради Національного Інтересу й до незапланованої втрати життя від імені приватних інтересів. Ці моральні хитання є зрозумілими й виправданими, адже таке суспільство потребує дедалі зростаючої кількості своїх споживачів і прибічників: постійно відроджуваною здатністю до надмірного треба керувати.

Однак вимоги прибуткового, масового виробництва не обов'язково збігаються з вимогами людства. Проблема полягає не тільки (і можливо, не в першу чергу) у відповідному забезпеченні продуктами й турботі про зростання населення — це передусім проблема числа, простої кількості. У звинувачувальному акті, який виголосив Стефан Георге півстоліття тому, міститься не тільки поетична вільність: «*Schon eure Zahl ist Frevel!*»*.

Злочин коїться в суспільстві, в якому зростаюче населення посилює боротьбу за існування в той час, коли можливе її послаблення. Прагнення до більшого «життєвого простору» виявляється не лише в міжнародній агресивності, а й *всередині* нації. Отже експансія в усіх формах групової праці, спільного життя й розваг заповонила внутрішній

* «Уже те, скільки вас, є злочин!» (нім.). — *Перекл.*

простір приватного життя й практично знищила можливість тієї ізоляції, в якій індивід, занурений у власну самотність, може замислюватися, ставити питання й знаходити відповіді. Такий вид приватності — єдина умова, яка на основі задоволених вітальних потреб може надати значення свободі та незалежності думки — давно став найдорожчим товаром, доступним лише для дуже багатих (котрі його не споживають). В цьому відношенні «культура» також виявляє своє феодалне походження і обмеженості. Вона може стати демократичною тільки через заборону масової демократії, тобто якщо суспільство просунеться вперед у відновленні прерогатив приватності, даруючи їх усім і захищаючи їх для кожного.

Відмові од свободи, навіть од можливості свободи відповідає дарування свобод, де вони зміцнюють придушення. Межею, до якої населенню дозволяється порушувати мир, там де ще залишається мир і спокій, бути скандальним, поводити себе задиркувато, руйнувати добрі стосунки, ображати гарні манери — є залякування. Це тому, що залякування висловлює законне й навіть організоване зусилля відмовити іншому в його власному праві, позбавити автономії навіть у малій, зарезервованій царині існування. В перерозвинутих країнах більша частина населення стає однією величезною аудиторією, взятою в полон не тоталітарним режимом, а свободами громадян, чії масові засоби розваг і піднесення змушують Іншого скористатися їхніми звуками, краєвидами, запахами.

Чи може суспільство, нездатне захистити приватність індивіда навіть у межах чотирьох стін, правомірно твердити, що воно поважає індивіда і що воно є вільним суспільством? Поза сумнівом, вільне суспільство визначається дедалі більшими фундаментальними досягненнями порівняно з приватною автономією. Але відсутність останньої робить нечинними навіть провідні інституції економічної й політичної свободи — запереченням свободи в її прихованих підвалинах. Масове усупільнення починається у себе вдома й гальмує розвиток свідомості й совісті. Досягнення автономії вимагає умов, в яких придушені виміри досвіду знову можуть ожитися: їхнє звільнення вимагає придушення різнорідних потреб і задоволень, котрі організовують життя в цілому суспільстві. Чим більше вони стали власними потребами й задоволенням індивіда, тим більше придушення їх здається загальною, але фатальною втратою.

Однак саме завдяки цьому фатальному характерові воно може створити первісну суб'єктивну передумову якісних змін, тобто *переоцінки потреб*.

Візьмемо (на жаль, фантастичний) приклад: проста відсутність рекламуючої й повчаючої масової інформації вкинула б індивіда в травматичну порожнечу, де він мав би можливість здивуватися й подумати, пізнати себе (або скоріше негативне про себе) і своє суспільство. Позбавлений своїх оманливих батьків, лідерів, друзів та представників, він би мав знову вивчити свою азбуку. Але слова й речення, які він утворить, мають виявитися дуже різно, так само, як його сподівання й страхи.

Можна бути певним, що така ситуація була б нестерпним страхіттям. Оскільки люди можуть підтримувати триваюче виробництво ядерної зброї, терпіти радіоактивні опади, виробництво сумнівних продуктів харчування, вони не можуть (саме з цієї причини) терпіти позбавлення розваг і форм освіти, котрі роблять їх здатними відтворювати механізми їхнього захисту та (або) руйнування. Нефункціонування телебачення й близьких до нього засобів масової інформації в такому разі може досягти того, чого не можуть досягти вроджені протиріччя капіталізму — розпаду системи. Створення репресивних потреб уже давно стало частиною суспільно необхідної праці — необхідної в тому розумінні, що без неї існуючий спосіб виробництва не зміг би підтримуватися. Під загрозу поставлені не проблеми психології, не проблеми естетики, а матеріальна база панування.

ПІСЛЯМОВА

Розвинуте одновимірне суспільство змінює відносини між раціональним і ірраціональним. На відміну від фантастичних і психічно нездорових аспектів своєї раціональності, царина ірраціонального стає притулком для справді раціонального — для ідей, котрі можуть «сприяти мистецтву жити». Якщо існуюче суспільство забезпечує всі нормальні зв'язки, проголошуючи їх дійсними або недійсними у відповідності до соціальних вимог, тоді цінності, чужі цим вимогам, можливо, не матимуть іншого засобу зв'язків, окрім незвичайного, у вигляді художніх

вигадок. Естетичний вимір ще зберігає свободу вираження, яка дозволяє письменникові й митцеві називати людей і речі їхніми власними іменами — назвати те, що раніше не мало назви.

Справжнє обличчя нашого часу показано в романах Самуеля Беккета; його істинну історію містить п'єса Рольфа Гогута «Der Stellvertreter» («Намісник»). В них вже говорить не уява, а Розум, котрий у дійсності виправдовує все і прощає все — крім гріха проти його духу. Дійсність цього світу перевершує всяку уяву, і тому остання зрікається її. Привид Аушвіца продовжує переслідувати не як пам'ять, а як витвори людини — космічні польоти; ракети, реактивні снаряди; «підвал-лабіринт під Буфетом»; чудові електронні заводи, чисті, гігієнічні, з клумбами; отруйний газ, котрий насправді не шкідливий для людей; секретність, в яку всі ми втаємничені. Це є середовищем, в якому містяться великі людські досягнення науки, медицини, технології. Зусилля по врятуванню й покращенню життя являють собою єдину надію уникнути катастрофи. Своєрідна п'єса з фантастичними можливостями, здатність діяти з доброю совістю, *contra naturam**, експериментувати з людьми й речами, перетворювати ілюзію в реальність, а видумку в істину; вона свідчить про те, якою мірою Уява стала знаряддям прогресу. Вона поряд з іншими в існуючих суспільствах методично хибна. Визначаючи рух і стиль у політиці, сила уяви набагато перевищує Алісу в Країні Чудес по маніпуляції словами, перетворюючи глузд у безглуздя, а безглуздя — в глузд.

Колись антагоністичні царини — магія і наука, життя і смерть, радість і нещастя — тепер поєднуються на технічному й політичному тлі. Краса виявляє свій жах, коли, наприклад, високоорганізовані ядерні заводи стають «індустріальними парками», прикрашаючи довкілля. Штаби цивільної оборони демонструють «протирадіаційне сховище — люкс» з килимами від стіни до стіни (м'якими), шезлонги, телебачення і надписом: «Спроектований як комбінована сімейна кімната в мирний час (!) і сімейне протирадіаційне сховище на випадок початку війни»¹⁵. Якщо жах від таких справ не доходить до свідомості, якщо вони сприймаються як само собою зрозуміле, то це тому, що ці досягнення є: а) повністю раціональними за поняттями існуючого ладу;

* Проти природи (лат.). — Перекл.

б) ознаками людської винахідливості й сили поза традиційними межами уяви. Непристойне злиття естетики з дійсністю заперечує філософії, котрі протиставляють «поетичну» уяву науковому та емпіричному Розумові. Технологічний прогрес супроводжується прогресивною раціоналізацією й навіть втіленням у дійсність предмета уяви. Архетипи жаху, так само як і радості, війни, так само як і миру позбавляються свого катастрофічного характеру. Наявність їх у повсякденному житті індивідів уже не сприймається як ірраціональна сила — їхні сучасні втілення являють собою елементи технологічного панування й підпорядковані останньому.

Обмежуючи й навіть ліквідовуючи романтичний простір уяви, суспільство було змушене дати можливість уяві виявитися на іншому ґрунті, на якому образи втілюються в історичних можливостях і проектах. Це втілення буде таким же поганим і перекрученим, як і суспільство, яке це здійснює. Відділена од царини матеріального виробництва й матеріальних потреб, уява стала суто грою, яка не має зв'язку з цариною необхідності; вона має справу лише з фантастичною логікою й фантастичною істиною. Долаючи цю відділеність, технічний прогрес наповнює образи власною логікою та власною істиною. Він обмежує вільний прояв розуму, але також зменшує й розрив між уявою і Розумом. Дві антагоністичні здатності стають взаємозалежними на спільному терені. У світлі можливостей розвинутої індустріальної цивілізації чи не є лише грою уяви гра з технічними можливостями, шанси яких щодо практичного втілення можна перевірити? Здається, що романтична ідея про «науку уяви» набуває ще небаченого емпіричного забарвлення. В математиці, у гіпотезах та експериментах фізичних наук уже давно визнається науковий, раціональний характер уяви. Так само вона визнана в психоаналізі, де теоретично вона спирається на концепцію специфічної раціональності ірраціонального. Усвідомлена уява, спрямована в іншому напрямку, стає терапевтичним засобом. Але цей засіб може бути ще ефективнішим не лише при лікуванні неврозів. Не поет, а вчений визначив цю перспективу: «Психоаналіз у цілому може нам допомогти позбутися наших образів або принаймні допомогти послабити дію наших образів на нас. Надалі можна сподіватися на *здатність зробити уявлення щасливими*, дозволити виявитися всім засобам її виразу, всім матеріальним образам, котрі

з'являються в *природних сновидіннях*, у нормальній активності сну. Зробити уяву щасливою, дати можливість виявитися всьому її багатству, значить дозволити уяві реалізувати її справжню функцію психологічного імпульсу й сили»¹⁶.

Уява не залишилася осторонь процесів уречевлення. Ми в полоні своїх образів страждаємо від власних іміджів. Психоаналіз добре це знав і знав наслідки. Однак «надання уяві всіх засобів прояву» було б відступом назад. Скалічені індивіди (скалічені також щодо їхньої здатності до уявлення) можуть організувати й зруйнувати навіть більшою мірою, ніж це їм дозволено. Таке звільнення було б справжнім жахом — не катастрофою для культури, а вільним виявом найрепресивніших тенденцій. Раціональне — це уява, котра може стати апіорною стосовно реконструкції й перепрофілювання виробничого механізму для мирного існування, для життя без страху. І це ніколи не може бути уявою тих, кого заповнили іміджі панування й смерті.

Звільнення уяви таким чином, щоб вона мала всі можливості для прояву, потребує як передумову придушення багато з того, що зараз є вільним і увічніює репресивне суспільство. Такі зміни є справою не психології або етики, а політики в тому розумінні, в якому це поняття (політики) тут повсюдно вживалось: як практики розвитку, визначення, підтримки й зміни головних суспільних інституцій. Це — практика індивідів незалежно від форм їх організації. Отже, ще раз можна поставити запитання: як можуть індивіди, якими управляють — індивіди, котрі перетворили своє каліцтво на свободи і форми задоволення й таким чином відтворюють його ще в більшому масштабі, — звільнити себе від себе, а також від своїх господарів? Як це навіть можна помислити про те, щоб розірвати зачароване коло?

Як це не парадоксально, але здається, що не поняття нових суспільних *інституцій* являє собою найбільшу трудність у спробі відповісти на це запитання. Існуючі суспільства самі змінюють або вже змінили головні інституції в напрямку більшого планування. Оскільки розвиток і використання всіх наявних джерел для всебічного задоволення вітальних потреб є передумовою умиротворення, то *він* несумісний з переважаанням партикулярних інтересів, які стоять на шляху досягнення цієї мети. Кількісні зміни, зумовлені плануванням, у цілому проти цих інтересів; вільне й раціональне суспільство може виникнути тільки на такій основі.

Інституції, в межах яких можна розглядати питання умиротворення, проте кидають виклик традиційному поділові на авторитарне і демократичне, централізоване і вільне управління. В наш час опозиція до централізованого управління в ім'я ліберальної демократії, яка заперечується в дійсності, слугує ідеологічною підпорою репресивних інтересів. Мета автентичного самовизначення індивідів залежить від дієвого соціального контролю за виробництвом і розподілом усього необхідного (згідно з досягнутим рівнем культури, матеріальної і духовної).

Отже, технологічна раціональність, позбавлена експлуататорських рис, є єдиним стандартом і провідником у плануванні і розвитку наявних ресурсів для всіх. Самовизначення у виробництві та розподілі життєво необхідних товарів і послуг буде непотрібним. Праця має технічний характер і як кожна технічна робота веде до зменшення фізичних і розумових зусиль. У цій царині централізований контроль є раціональним, якщо він установлює передумови для змістовного самовизначення. Останнє може тоді стати дієвим у своїй власній царині — у рішеннях, котрі включають виробництво й розподіл економічної додаткової вартості, і в індивідуальному існуванні.

У будь-якому випадку поєднання централізованої влади і прямої демократії підпорядковано великій кількості варіацій відповідно до ступеня розвитку. Самовизначення буде справжнім тою мірою, якою маси стають індивідами, вільними від пропаганди, навіювання ідей і маніпуляції, здатними пізнати і осмислити факти та оцінити альтернативи. Інакше кажучи, суспільство буде раціональним і вільним тою мірою, якою воно організоване, витривале й відтворюється істотно новим історичним суб'єктом.

На нинішній стадії поступу розвинутого індустріального суспільства матеріальна і культурна системи заперечують цю крайність. Сила й дієвість цієї системи, повне розчинення думки у факті, думки — у потрібній поведінці, очікувань — у дійсності виступають проти появи нового Суб'єкта. Вони також виступають проти того поняття, що заміна переважаючого контролю над виробничим процесом шляхом «контролю знизу» означала б прихід якісних змін. Це поняття було дійсним і ще й зараз залишається дійсним, де трудівники були й залишаються живим запереченням і звинуваченням існуючого суспільства. Однак там, де ці класи стали підпорою існуючого способу життя, їх набли-

ження до контролю буде зміцнювати цей спосіб іншими засобами.

Крім того, ці факти роблять дійсною критичну теорію цього суспільства і його фатального розвитку: зростаюча ірраціональність цілого; виробництво непотрібного і обмеження виробництва; постійна загроза війни; посилена експлуатація; дегуманізація. Усі вони вказують на історичну альтернативу: планове використання ресурсів для задоволення життєвих потреб з мінімуму виснажливої праці, перетворення дозвілля на вільний час, умиротворення боротьби за існування.

Проте факти і альтернативи існують як роз'єднані частини або подібно до світу німих об'єктів без суб'єкта, без тієї практики, яка спрямувала б ці об'єкти в новому напрямку. Діалектичну теорію не спростовано, але вона не може запропонувати рішення. Вона не може бути позитивною. Напевно діалектична концепція осягнення даних фактів виходить за їхні межі. У цьому вірна ознака її істинності. Вона визначає історичні можливості, навіть необхідності; хоча здійснення їх може бути тільки в практиці, котра відповідає теорії, але тепер такої відповідності практика не має.

Як на рівні теорії, так і практики діалектична концепція засвідчує свою безпорадність. Людська реальність є її історією, а суперечності самі по собі в ній не вибухають. Конфлікт між добре налагодженим пануванням, яке дає винагороду, з одного боку, і його досягненнями, що несуть самовизначення, умиротворення, з іншого боку, може стати наявним, незважаючи на будь-яке можливе заперечення, але він може залишатися керованим і навіть продуктивним конфліктом, адже із зростанням технологічного підкорення природи зростає й підкорення людини людиною. І це підкорення зменшує свободу, що є необхідно апіорною стосовно звільнення. Це свобода думки в єдиному розумінні, в якому думка може бути вільною в адміністративному світі — як свідомість його репресивної продуктивності і як абсолютна потреба прояву цього цілого. Але, точніше кажучи, ця абсолютна потреба не превалює там, де вона могла б стати рушійною силою історичної практики, дієвою причиною якісних змін. Без цієї матеріальної сили навіть найпроникливіша свідомість залишається безсилою.

Немає значення, у який спосіб може виявитися ірраціональний характер цілого, а з ним і необхідність змін;

осягання необхідності ніколи не було достатнім для охоплення можливих альтернатив. У зіткненні зі всюдисущою продуктивністю наявної системи життя її альтернативи завжди виявлялися утопічними. А проникнення у сутність необхідності, усвідомлення хибності держави не буде достатнім навіть на стадії, коли досягнення науки й рівень продуктивності усувають утопічні риси альтернатив — де утопічною скоріше є існуюча реальність.

Чи означає це, що критична теорія суспільства зрікається самої себе й залишає все емпіричній соціології, котра, звільнена від будь-яких теоретичних засад, окрім методологічних, перебирає всі помилки оманливої конкретності, тим самим виконуючи ідеологічну функцію й проголошуючи неможливість ціннісних суджень? Або чи свідчать діалектичні концепції знов про свою істинність — у результаті їхнього власного самопізнання замість того суспільства, котре вони аналізують? Відповідь напрашується сама собою, якщо на критичну теорію подивитися в її найслабкішому місці — її нездатності показати тенденції до звільнення «всередині» існуючого суспільства.

Із самого початку свого виникнення критична теорія суспільства виступала проти наявних реальних сил (об'єктивних і суб'єктивних) в існуючому суспільстві, яке рухалось (або могло бути спрямованим до такого руху) у напрямку раціональніших і вільніших інституцій, забороняючи вже існуючі, що стали на перешкоді шляху прогресу. Це був емпіричний ґрунт, на якому виросла теорія, і з цього емпіричного ґрунту походить ідея звільнення *внутрішньо притаманних* можливостей — розвитку, заблокованого й спотвореного в інших умовах матеріальної та інтелектуальної продуктивності, здатностей і потреб. Без вияву таких сил критика суспільства все ще була б наявною й раціональною, але вона не була б у змозі перевести свою раціональність на мову історичної практики. Висновок? «Звільнення внутрішньо притаманних можливостей» уже адекватно не відбиває історичну альтернативу.

Привертають увагу такі можливості індустріальних суспільств: розвиток продуктивних сил у зростаючих масштабах; розширення підкорення природи, зростаюче задоволення потреб зростаючої кількості людей, створення нових потреб і здатностей. Але ці можливості поступово здійснюються тими засобами та інституціями, котрі підривають визвольний потенціал; і цей процес впливає не тільки на

засоби, а також і на цілі. Механізми продуктивності й прогресу, організовані в тоталітарну систему, детермінують не лише дійсні, а й можливі форми утилізації.

На вищій стадії функції панування у вигляді управління й у перезрілих районах масового споживання кероване життя стає гарним життям у цілому, на захист якого об'єднуються всі протилежності. Це — форма підкорення в чистому вигляді. І навпаки, його (керованого життя) заперечення здається формою заперечення в чистому вигляді. Весь зміст виглядає зведеним до однієї вимоги мети підкорення — єдиної справді революційної необхідності й події, що буде свідчити про досягнення індустріальної цивілізації. На відміну від дієвого заперечення з боку існуючої системи, це заперечення з'являється в політично немічній формі «абсолютної відмови» — відмови, котра здається тим нерозумнішою, чим більше існуюча система нарощує свою продуктивність і зменшує тягар життя. Як писав Моріс Бланшо, «те, від чого ми відмовляємось, не позбавлене цінності або важливості. Саме тому відмова є необхідною. Є підстави, які ми вже не сприймаємо, є позірність мудрості, яка нас жахає, є заклик для згоди й примирення, на що ми вже більше не звертаємо уваги. Відбувся розрив. Ми звузилися до такої відкритості, яка вже не терпить співучасті»¹⁷.

Але якщо абстрактний характер відмови є результатом тотального уречевлення, то мають існувати й конкретні підстави для відмови, адже уречевлення являє собою ілюзію. Так само єдність протилежностей всередині технологічної раціональності повинна бути, у всій її *реальності*, ілюзорною єдністю, яка не усуває ні протилежності між зростаючою продуктивністю і її репресивним використанням, ні життєву потребу подолання цієї суперечності.

Але боротьба за вирішення (цієї проблеми) вийшла за межі традиційних форм. Тоталітарні тенденції одновимірного суспільства роблять традиційні способи й засоби протесту неієвими — можливо, навіть небезпечними, тому що зберігають ілюзію народного суверенітету. В цій ілюзії є певна частка істини: «народ», що був раніше фактором соціальних змін, «піднісся» до рівня чинника соціального згуртування. З'являється нова стратифікаційна особливість розвинутого індустріального суспільства, відмінна від тієї, яка б виникла від перерозподілу багатств і вирівнювання класів.

Однак під консервативною основою народу знаходиться нижчий прошарок знедолених, аутсайдерів, експлуатованих і переслідуваних представників різних рас і кольорів шкіри, безробітних і тих, хто втратив надію знайти роботу. Вони існують поза демократичним процесом; їхнє життя свідчить про найбезпосереднішу та найнагальнішу потребу подолання нестерпних умов і зміни інституцій. Отже, їхня опозиція є революційною, навіть якщо такою не є їхня свідомість, їхня опозиція уражує систему ззовні й тому не залежить від неї. Вони складають первісну силу, яка порушує правила гри і, роблячи це, викриває її як нечесну гру. Коли вони збираються разом і виходять на вулиці, без зброї, беззахисні, аби заявити про елементарні громадянські права, вони знають, що на них чекають поліцейські хорти, каміння, газові гранати, в'язниця, концентраційний табір і навіть смерть. їхня сила стоїть за кожною політичною демонстрацією на підтримку жертв законності й порядку. Той факт, що вони починають відмовлятися виконувати правила гри, може свідчити про початок завершення певного історичного періоду.

Ніщо не вказує на те, що це буде щасливий кінець. Економічні й технічні спроможності існуючих суспільств є достатньо широкими, аби дозволяти пристосовуватися нижчим прошаркам і робити поступки останнім; їхні збройні сили достатньо підготовлені й забезпечені, щоб потурбуватися на випадок екстрених ситуацій. Однак знову з'явився привид, у межах і за межами розвинутих суспільств. Цю ситуацію нагадує довільна історична паралель про варварів, котрі загрожували цивілізованій імперії; другий період варварства цілком міг би стати продовженням імперії самої цивілізації. Але можливість полягає в тому, що в цей період історичні крайнощі знову можуть зійтися: найрозвинутіша свідомість людства та її найексплуатованіша сила. Це не більш, як можливість. У критичній теорії нема таких понять, котрі були б здатні з'єднати краї прірви між минулим і майбутнім; нічого не обіцяючи й не вказуючи на успіх, вона залишається негативною. Отже, вона хоче залишатися вірною тим, хто без надії віддав і віддає своє життя Великій Відмові.

На початку фашистської доби Вальтер Беньямін писав: «Тільки заради тих, хто без надії, нам надія дана».

ПРИМІТКИ

¹ Терміни «transcend» («виходити за межі») і «transcendence» («вихід за межі») скрізь вживаються в емпіричному, критичному розумінні: вони визначають тенденції в теорії і практиці, котрі в даному суспільстві «перевищують» встановлений універсум дискурсу та дії в напрямі їхніх історичних альтернатив (реальних можливостей).

² Термін «проект» підкреслює елемент свободи й відповідальності в історичній детермінації: він з'єднує автономію і випадковість. В такому розумінні цей термін вживається в працях Жана-Поля Сартра.

³ Зміни у функціонуванні сім'ї тут відіграють головну роль: її «соціалізуючі» функції дедалі більше перебираються зовнішніми групами й засобами масової інформації. Див.: *Marense H. Eros and civilization*. Boston, 1955. P.96 ff.

⁴ *Theodor W. Adorno, Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt, 1955. P.24 f.

⁵ *Bridgman P.W. The logic of modern physics*. New York, 1928. P.5. З тих часів операціональна доктрина визначилась і вдосконалилась. Сам Бріджмен поширив поняття «операція», включаючи в нього операції теоретика на «папері» (*Philipp J.Frank. The validity of scientific theories*. Boston, 1954). Головний імпульс залишається той самий: «бажано», щоб операції на папері «були здатні до можливого контакту, хоча, можливо, з інструментальними операціями».

⁶ *Brigman P.W. The Logic of modern physics*. P.31.

⁷ *Whitehead A.N. The function of reason*. Boston, 1959. P.5.

⁸ *Ibid.* P.8.

⁹ Див. главу I, особливо с. 106—108.

¹⁰ *Simondon Gilbert. Du Mode d'existence des objets techniques*. Paris, 1958. P.151 (курсив — Г.Маркузе).

¹¹ *Ibid.* P. 103.

¹² Гегелівське поняття свободи передбачає тотальну свідомість (за термінологією Гегеля: самосвідомість). Відповідно «здійснення» Природи не є і ніколи не може бути актом самої Природи. Але оскільки Природа сама по собі є негативною (тобто нужденною у своєму власному існуванні), історичне перетворення Природи Людиною є звільненням Природи, як подолання цієї негативності. Або, словами Гегеля, «природа за своєю сутністю є неприродною — "Духом"».

¹³ Цит. за: *Russell Bertrand*. Unpopular essays. New York, 1950. P. 76.

¹⁴ *Hegel*. The philosophy of fine arts. London, 1920. Vol.1. P.214.

¹⁵ Згідно з «Нью-Йорк таймс», демонструвалось 11 листопада 1960 року в Нью-Йоркському міському штабі цивільної оборони на розі Лексінгтон авеню і 55-ої вулиці.

¹⁶ *Bachelard Gaston*. Le materialisme rationnel. Paris, 1953. P. 18 (курсив Башляра).

¹⁷ Le Refus // Le 14 Juillet. 1958. №2.

Перекладено за виданням: *Herbert Marcuse*. One-dimensional man. Studies in the ideology of advanced industrial Society. Boston, 1966.

© ВОЛОДИМИР КУРГАНСЬКИЙ, переклад українською мовою, 1996.