Федеральное агентство по образованию
ГОУ ВПО «Российский государственный
профессионально-педагогический университет»
Учреждение Российской академии образования «Уральское отделение»
Академия профессионального образования

С. Е. Вершинин, Г. А. Борисова

КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕСТРУКЦИИ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

(историко-философский анализ)

Екатеринбург
2009

УДК 101(091)
ББК Ю3
В 37

Вершинин С. Е. Концепция социальной деструкции Франкфуртской школы (историко-философский анализ) [Текст] / С. Е. Вершинин, Г. А. Борисова. Екатеринбург: Изд-во ГОУ ВПО «Рос. гос. проф.-пед. ун-т», 2009. 126 с.
ISBN 978-5-8050-0320-3

В монографии сделана попытка реконструкции теоретического наследия Франкфуртской школы как философии и социологии социальной деструкции. Представлены основные этапы развития концепции социальной деструкции в работах Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе, Э. Фромма.

Предназначена для студентов, аспирантов, преподавателей высшей школы, специализирующихся в области философии, социологии, культурологии.

Рецензенты: д-р филос. наук, доц. М. А. Фадеичева (Институт философии и права Уро РАН); д-р филос. наук, доц. А. Б. Костерина (ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет»)

ISBN 978-5-8050-0320-3

© ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», 2009

© С. Е. Вершинин, Г. А. Борисова, 2009

Введение

Рубеж XX–XXI вв. характеризуется обострением политических, экономических, культурных противоречий в большинстве существующих обществ. В полной мере это относится и к российскому обществу, которое находится в процессе трансформации, пытаясь определить пути выхода из затяжного социально-исторического кризиса. Развал промышленности и сельского хозяйства, социальной и научной сферы, медицины и образования, эмиграция творческой и научной элиты, безработица, потеря стабильности жизни, отсутствие доверия населения к органам государственной власти, коррупция и преступность – все эти деструктивные тенденции требуют не только эмоциональных оценок и политических действий, но и адекватного теоретического, прежде всего, философско-социологического анализа. А такой анализ может стать эффективным только при разработке концепции социальной деструкции.

Одной из главных предпосылок подобной разработки является историко-философское обращение к творческому наследию видных представителей Франкфуртской школы: Т. Адорно, М. Хоркхаймера, Г. Маркузе и Э. Фромма, которые обозначили важность рассмотрения процессов социального разрушения. Острота и масштабность критики западной цивилизации во всех ее проявлениях в работах франкфуртцев до сих пор остаются значимыми. В новых исторических условиях идеи социальной деструкции выдающихся немецких философов прошлого столетия не только сохраняют свою актуальность, но и должны быть заново переосмыслены.

При изучении поставленной проблемы важно учитывать, что ее исследование явилось для франкфуртцев косвенным результатом критики европейской цивилизации, то есть специально не выделялось. Поэтому выявить общие контуры концепции социальной деструкции стало возможным с помощью ее экспликации из целостного дискурса, созданного франкфуртцами. Таким образом, основным методом исследования стал герменевтический анализ как самих текстов, так и позиций авторов с учетом разнообразных историко-философских и социально-исторических контекстов.

Концепция социальной деструкции развивалась на протяжении нескольких десятилетий, поэтому можно проследить динамику осмысления социальной деструкции от одних представителей Франкфуртской школы к другим. Применение метода сравнительного анализа позволяет обнаружить как общие черты, так и особенности интерпретации феномена деструкции у различных авторов.

Осмысление истории XX в. породило потребность в специальном теоретическом анализе деструкции как одной из основных черт современного общества.

Западные и отечественные мыслители делали попытки отрефлексировать нарастание деструктивных тенденций и явлений в жизни социума. Однако они лишь косвенно затрагивали проблему социальной деструкции, а не занимались ее изучением.Появилось множество концепций, в той или иной степени касающихся социальной деструкции: антропологические исследования становления человеческой природы (теория противостояния чувственного порыва и духа М. Шелера, теория позициональности Х. Плеснера, теория биологической ущербности человека А. Гелена); эволюционные трактовки деструктивных явлений и процессов (теория врожденной агрессии К. Лоренца); культурологические исследования цивилизации (теория противостояния культуры и цивилизации Н. Бердяева, концепция чередования цивилизационных типов П. Сорокина, концепция смерти культуры О. Шпенглера, идея карнавального механизма М. Бахтина, теория взрывов культуры Ю. Лотмана); социально-философские осмысления негативных механизмов развития общества (теория аномии Э. Дюркгейма, концепция «восстания массового человека» Х. Ортеги-и-Гассета, идея неэквивалентного обмена З. Баумана)[1] и др.

Такое многообразие исследований негативных социокультурных явлений неминуемо должно было привести к теоретическому оформлению собственно концепции социальной деструкции. Однако в западном и российском научных сообществах заметна существенная асимметрия эмпирического описания и теоретического анализа: редкая статья в политических и философских журналах обходится без прилагательного «деструктивный», а характеристика процессов глобализации или трансформации советских обществ в постсоветские – без алармистских констатаций.

Однако теоретические основания подобных утверждений подробно не рассматриваются. Категория «деструкция» отсутствует в большинстве словарей, а если и встречается, то ее трактовка заканчивается лишь переводом слова. Так, например, в «Советском энциклопедическом словаре» деструкция трактуется как «нарушение, разрушение нормальной структуры чего-либо»[2] и применяется к анализу социальных, политических, экономических и культурных проблем. Как правило, употребля-

---

[1] См.: *Шелер М.* Положение человека в космосе // Избр. произведения. М., 1994; *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М., 2004; *Гелен А.* О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. М., 1988; *Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло»). СПб., 2001; *Шпенглер О.* Закат Европы. Новосибирск, 1993; *Бердяев Н.* Человек и машина // Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. Т. 1 ; *Сорокин П. А.* Человек, цивилизация, общество. М., 1992; *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990; *Лотман Ю.* Культура и взрыв // Семиосфера. СПб., 2001; *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991; *Дюркгейм Э.* Самоубийство. М., 1994; *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // Эстетика. Философия культуры. М., 1991; *Бауман З.* Мыслить социологически. М., 1996.

[2] Советский энциклопедический словарь. М., 1986. С. 379.

ется эта категория только для описания: называние явлений деструктивными одновременно становится и их объяснением. Мнимая самоочевидность обозначенной категории препятствует дальнейшему теоретическому анализу, поэтому описание становится не началом, а окончанием исследования.

Первоначально термин «деструкция», введенный в философский оборот М. Хайдеггером, употреблялся в контексте методологии теоретического анализа. Под деструкцией Хайдеггер понимал «расшатывание окостеневшей традиции и отслоение наращенных ею сокрытий... до исходного опыта, в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия»[1]. Так, деструкция, наряду с редукцией и конструкцией, является компонентой феноменологического метода критической переоценки предшествующей философии. Хайдеггер подчеркнул при подобном подходе наличие позитивного аспекта: «Деструкция опять же не хочет хоронить прошедшее в ничтожности, она имеет позитивное назначение; ее негативная функция остается неспециальной и непрямой»[2]. Представители Франкфуртской школы, в отличие от Хайдеггера, исследовали проблему в социально-философском аспекте.

Идейное ядро Франкфуртской школы анализировалось в работах Дж. Реале и Д. Антисери, В. А. Погосяна, Д. В. Иванова, В. Дамье, Н. Плотникова, В. Н. Фурса, А. В. Назарчука, А. Хоннета, М. Джейя, Э. Делфини и П. Пиконе, С. Варена, Г. Терборна[3]. Следует упомянуть и исследования уральских философов А. В. Гайды, В. В. Китаева, А. Б. Максутова[4]. Эстетический аспект франкфуртской фило-

---

[1] *Хайдеггер М.* Бытие и время. СПб., 2002. С. 22.

[2] Там же.

[3] См.: *Реале Дж., Антисери Д.* Франкфуртская школа // Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней. СПб., 1997. Т. 4; *Погосян В. А.* К критике философских концепций Франкфуртской школы. Ереван, 1979; *Иванов Д. В.* Критическая теория Франкфуртской школы // Немецкая социология. СПб., 2003; *Иванов Д. В.* Эволюция критической теории общества: автореф. дис. ... канд. социол. наук. СПб., 1998; *Дамье В.* Философия Франкфуртской школы. URL: http://www.avtonom.org/lib/theory/damier_frankfurt.html (23.04.2004); *Плотников Н.* Критическая теория отдыхает // Логос. 2001. № 3; *Фурс В. Н.* Контуры современной критической теории. Минск, 2002; *Назарчук А. В.* От классической критической теории – к теории коммуникативного действия (смена парадигмы в социальной теории) // Вестн. Моск. ун-та. Сер.7, Философия. 1993. № 4; *Honneth A.* Critical Theory // Social Theory Today /Ed. by A. Giddens, J. H. Turner. Cambridge, 1987; *Jay M.* Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lucacs to Habermas. Cambridge, 1984; *Delfini A., Piccone P.* Modernity, Libertarianism and Critical Theory: Reply to Pellicani // TELOS A Quarterly Journal of Critical Thought. 1998. № 112; *Warren S.* Contemporary Dialectical Theory: The Voice of Critical Theory // The Emergence of Dialectical Theory: Philosophy and Political. Chicago, 1984; *Therborn G.* The Frankfurt School // Western Marxism: A Critical Reader. Norfolk, 1977.

[4] См.: *Гайда А. В.* «Неомарксистская» философия истории (критический анализ). Красноярск, 1986; *Вершинин С. Е., Гайда А. В.* «Критическая теория» против «социальной» технологии // Социол. исслед. 1983. № 2; *Гайда А. В., Китаев В. В.* Негативизм как принцип социологии Франкфуртской школы // Диалектическое отрицание как закономерность взаимосвязи, движения и развития. Свердловск, 1984; *Максутов А. Б.* Критическая теория и современность. Екатеринбург, 1998.

софии разрабатывался В. Г. Арслановым[1]. Классическим трудом стала монография Ю. Н. Давыдова «Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы»[2]. Однако, несмотря на многочисленные исследования франкфуртской философии в целом, разработка М. Хоркхаймером и Т. Адорно концепции социальной деструкции получила недостаточное освещение в отечественной истории философии.

Всплеск интереса к деятельности Г. Маркузе наблюдался еще в 1970–1980-х гг., об этом свидетельствуют монографии Г. Корфа, Б. Катца, Р. Штейгервальда, П. Маттика, Дж. Фрайя[3]. Современные российские и зарубежные исследователи освещают наследие Г. Маркузе в разных аспектах: Ц. Ч. Хинтибидзе, В. Е. Горозия, А. В. Рыбчак, А. Юдин, Р. Р. Вахитов анализируют критику западной цивилизации; С. Ю. Калинин соотносит эротическое и политическое измерения в индустриальном обществе; П. Д'амико исследует тотальное администрирование, анализируемое Маркузе; М. Уолцер оценивает критические таланты и неудачи мыслителя; К. Е. Тарасов, М. С. Кельнер рассматривают идеи франкфуртца в контексте антропологии фрейдо-марксизма; И. Шибанов представляет Маркузе как последнего гегельянца, а Н. Е. Маркова – как вдохновителя сексуальной революции[4] и т. п.

---

[1] См.: *Арсланов В. Г.* Миф о смерти искусства: эстетические идеи Франкфуртской школы от Беньямина до «новых левых». М., 1983.

[2] См.: *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977; *Давыдов Ю. Н.* «Ликвидация» культуры в социальной философии Франкфуртской школы // Культура и идеологическая борьба. М., 1979.

[3] См.: *Корф Г.* Критика теорий культуры М. Вебера и Г. Маркузе. М., 1975; *Katz B.* Herbert Marcuse and the art of liberation. An intellectual biography. Norfolk, 1982; *Штейгервальд Р.* «Третий путь» Г. Маркузе. М., 1971; *Mattick P.* Critique of Marcuse: One-dimensional man in class society. S.a.,S.l.; *Fry J.* Marcuse – Dilemma and Liberation: A Critical Analysis. New Jersey; Sussex, 1978.

[4] См.: *Хинтибидзе Ц. Ч., Горозия В. Е.* Маркузеанская критика западной цивилизации // Человек. Государство. Глобализация: сб. филос. ст. СПб.; Тбилиси, 2005. Вып. 3; *Рыбчак А. В.* Компаративный анализ воззрений Д. Белла и Г. Маркузе на сущность и перспективы постиндустриального общества // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 2002. Вып. 3; *Юдин А.* Парадоксы Великого отказа // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М., 2003; *Вахитов Р.* Либеральный тоталитаризм: репрессивные механизмы современного западного общества и их критический анализ в зарубежной философии XX в. URL: http://www.redeurasia.narod.ru/biblioteka/liberalni_totalitarizm.html (16.02.2004); *Калинин С. Ю.* Эротическое и политическое измерение общества в работе Г. Маркузе «Эрос и цивилизация». URL: http://aeli.altai.ru/nauka/sbornik/2002/kalinin3.html (10.09.2005); *D'Amico P.* The Myth of the Totally Administered Society // TELOS A Quarterly Journal of Critical Thought. 1991. № 88; *Уолцер М.* Кампания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX в. М., 1999; *Тарасов К. Е. Кельнер М. С.* «Фрейдо-марксизм» о человеке. М., 1989; *Шибанов И.* Последний гегельянец. URL: http://www.socialism.ru/culture/books/2003/marcuse.html (24.04.2005); *Маркова Н. Е.* Культуринтервенция. Сексуальная революция. URL: http://www.netda.ru/newpublicist/markova/markova3.htm (10.09.2005).

В постсоветский период в отечественной истории философии стало популярным изучение наследия Э. Фромма (работы М. Н. Мазаника, А. Константинова, А. Тарасова[1] и др. Творчество Фромма как неофрейдиста исследуют В. И. Добреньков, Н. Р. Долидзе[2], Г. К. Уэллс и др. Антропологический и гуманистический аспекты идеи Фромма раскрывают К. Н. Любутин и А. В. Грибакин, С. А. Капустин, Н. Элиасберг[3]. Феномен агрессивности и деструктивности в изложении Фромма критически анализируют П. В. Агапов, Е. В. Волянская, П. С. Гуревич, О. В. Распономарева[4].

Помимо историко-философской литературы разработка отдельных аспектов социальной деструкции осуществляется и в современной социальной философии. Так, Г. Еремичева, Ю. Симпура анализируют недоверие как социальный феномен; Д. Лапп, Г. В. Лебедева, Г. Бакиева ставят проблему социальной амнезии; Ю. И. Мирошников отмечает важность феномена понимания и коммуникации для укрепления общественных связей; С. В. Мошкин рассматривает агрессию с точки зрения международного права; Г. М. Михалева исследует насилие как проявление социальной деструкции; Е. В. Сатыбалова проводит философско-антропологический анализ человеческой деструктивности и ее оснований в бытии и природе человека; Т. А. Васильева разрабатывает антиномии деструктивного сознания; В. Н. Железняк рассматривает деструкцию ценност-

---

[1] См.: *Мазаник М. Н.* Фромм // Новейший философский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Минск, 2001; *Константинов А.* О жизни и идеях Э. Фромма. URL: http://commune.narod.ru/marxism/biofromm.htm (12.02.2005); *Тарасов А.* Наследие Э. Фромма для радикала конца XX – начала XXI в. // Общественная мысль XX в.: практически ценное для политического радикала наших дней: курс лекций (1996–1997). URL: http://radical-xxi.narod.ru/fromm.htm (12.02.2005).

[2] См.: *Добреньков В. И.* Неофрейдизм в поисках «истины» (иллюзии и заблуждения Эриха Фромма). М., 1974; *Добреньков В. И.* Критика неофрейдистской концепции Эриха Фромма. М., 1972; *Долидзе Н. Р.* Влияние социокультурных факторов воздействия в постфрейдистских теориях Э. Фромма и К. Хорни // Ломоносовские чтения. Молодые ученые. М., 2002; *Уэллс Г.* Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму: пер. с англ. М., 1968.

[3] См.: *Любутин К. Н., Грибакин А. В.* Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму. Екатеринбург, 1994; *Капустин С. А.* Представления о нормальной и аномальной личности в работах Э. Фромма // Теории нормальной и анормальной личности в классических направлениях психотерапии: Проблема интеграции. М., 2000; *Элиасберг Н.* Гуманистическая совесть – это страж нашей честности. URL: http://www.ug.ru/02.46/pg4.htm (26.10.2006).

[4] *Агапов П. В.* Агрессия как социокультурный феномен: историко-социологические традиции исследования // Ломоносовские чтения. Молодые ученые. М., 2002; *Волянская Е. В.* Основные этапы систематического изучения агрессии. URL: www.sociology.kharkov.ua/ /docs/chten_01/volyanskaya.doc (04.03.2005); *Гуревич П. С.* Разрушительное в человеке как тайна // Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 1994; *Гуревич П. С.* Человек в авантюре саморазвития // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993; *Распономарева О. В.* Агрессия: философские и психиатрические аспекты. URL: http://www.otrok.ru/medbook/listmed/ag.htm (04.03.2005).

ных оснований культуры как объективный процесс; А. С. Мошенский анализирует диалектику созидательного и разрушительного в историческом процессе; И.В Лысак, изучает биопсихические, социокультурные основания деструктивной деятельности человека; А. А. Трошин разрабатывает понятие социальной деструкции как процесс сброса ненужной обществу информации; Д. Н. Разеев, исследуя творчество Канта, попутно размышляет о деструкции как альтернативе жизни вообще. С политологических позиций тему затрагивают Н. В. Иванчук, анализирующий деструктивные манипуляции; К. В. Киселев, рассматривающий деструктивные технологии и принципы их нейтрализации[1].

В целом в гуманитарном познании можно выделить, на наш взгляд, следующие подходы к трактовке категории деструкции:

• *методологический подход.* В этом направлении работают западные (Ж. Деррида, С. Жижек, Ф. Лаку-Лабарт, Ж.-Л. Нанси, С. Бак-Морс) и отечественные философы (М. Рыклин, В. Б. Окороков[2]). Деструкция рассматривается как этап методологической стратегии деконструкции и имеет позитивные аспекты;

• *психоаналитический подход.* Сторонники данного подхода, обладающие опытом использования этого термина в биологии и медицине, внесли зна-

---

[1] См.: *Еремичева Г., Симпура Ю.* Недоверие как социальная проблема современной России // Журн. социол. и соц. антропологии. 1999. Т. 2, вып. 4; *Лапп Д. С.* Искусство помнить и забывать. СПб., 1995; *Лебедева Г. В.* Память и забвение как феномены культуры: дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006; *Бакиева Г.* Социальная амнезия // Электрон. науч.-образоват. журн. «Полисфера». 2002. URL: http://polysphere.freenet.kg/no1/PSF1A12.htm (16.02.2004); *Мирошников Ю. И.* Социокультурный смысл коммуникации // Науч. ежегод. Ин-та филос. и права Урал. отд-ния Рос. акад. наук. 2002. Вып. 3; *Мошкин С. В.* Агрессия // Глобалистика: энцикл. М., 2003; *Михалева Г. М.* Насилие в условиях социальной деструкции // Социологические очерки. М., 1991; *Сатыбалова Е. В.* Человеческая деструктивность: основания и формы проявления: автореф. дис. ...канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002; *Васильева Т. А.* Антиномии деструктивного сознания: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Пермь, 2004; *Железняк В. Н.* Диагностика культурно-исторических мутаций // Дискурс Пи: Дискурс толерантности в глобальном мире. Екатеринбург, 2003. Вып. 3; *Мошенский А. С.* Диалектика созидательного и разрушительного в историческом процессе: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1989; *Лысак И. В.* Человек-разрушитель: деструктивная деятельность человека как социокультурный феномен. Таганрог, 1999; *Трошин А. А.* Теоретические основы деструкции в обществе (на материале истории России XIX в.) // Мир психологии. 2000. № 2; *Разеев Д. Н.* Проблема деструкции // Смыслы культуры: материалы Междунар. науч. конф. СПб., 1996. Вып. 2; *Иванчук Н. В.* Технологии зла в манипуляторной деятельности. Екатеринбург, 2000; *Киселев К. В.* Деструктивные технологии и принципы их нейтрализации // Полития. 1999. № 2 (12); *Киселев К. В.* К вопросу о термине «деструктивные технологии» // Материалы Всероссийского семинара-конференции «Общество – выборы – СМИ – 1999 год: Между "чистыми" и "грязными" политическими технологиями». URL: http://www.ist.md/index.asp? doc=1_3&doctree=1_3_4_2_4 (04.03.2002).

[2] См.: *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000; *Деррида Ж.* О граммотологии. М., 2000; *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального! М., 2002; Беседы с Ж. Деррида, Ф. Лаку-Лабартом, Ж. Л. Нанси, С. Жижеком, С. Бак-Морс // Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. М., 2002; *Окороков В. Б.* Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденция развития. Днепропетровск, 2000.

чительный вклад в формирование философского понятия «деструкция» (З. Фрейд, К. Юнг, В. Райх, С. Шпильрейн)[1]. Примечательно, что С. Шпильрейн одна из первых обозначила садистский компонент сексуального влечения как «деструктивный» в докладе «Деструкция как причина становления» (1911), тем самым предвосхитив некоторые идеи З. Фрейда и Э. Фромма;

• *синергетический подход.* Данный подход позволяет на основе развертывания концепции развития порядка из хаоса открывать огромный потенциал в изучении феномена деструкции (И. Р. Пригожин, И. Стенгерс, С. П. Курдюмов, В. В. Василькова, О. А. Богатырева, А. Е. Шиллеров, Т. И. Масловская, Е. К. Краснухина, В. А. Бачинин, Г. Ю. Любарский[2] и др.). В данном подходе за основу взят второй закон термодинамики, согласно которому единственным эффективным условием развития любой динамичной системы является поиск ее нестабильности, поскольку именно в этом случае возможно порождение принципиально новых формообразований. Следовательно, самосозидательная работа любого организма, в том числе общества, требует использования энергии, высвобождаемой при разрушении других систем. Точки бифуркации – это периоды кризиса, пика действия деструктивных и конструктивных процессов;

• *социокультурологический подход.* Дает изобилие трактовок социальной деструкции. У. Бек подвергает критике состояние современной индустриальной цивилизации и описывает негативные перспективы, которые ожидают человечество на пороге очередного цивилизационного слома[3]. Здесь, вероятно, можно говорить о риске как потенции деструкции. П. Слотердайк разоблачает прогресс просвещенческого проекта с позиции цинического разума[4]. Труд Э. Геллнера «Ра-

---

[1] См.: *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой. СПб., 1998; *Юнг К. Г.* Психологические типы. М., 1998; *Райх В.* Деструкция, агрессия, садизм // Функция организма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии. М.; СПб., 1997; *Шпильрейн С.* Деструкция как становление // Логос. 1994. № 5.

[2] См.: *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2003; *Курдюмов С. П.* Историческая динамика. Взгляд с позиций синергетики // Обществ. науки и соврем. 2005. № 5; *Василькова В. В.* Порядок и хаос в развитии социальных систем: Синергетика и теория социальной самоорганизации. СПб., 1999; *Богатырева О. А., Шиллеров А. Е.* Энтропия и динамический хаос в социуме: путь формализации представлений о функционировании социальных систем // Порядок и хаос в развитии социально-экономических систем: материалы 2-го Всерос. науч. семин. Томск, 1998; *Масловская Т. И.* Парадоксы консенсуса и возможная конструктивность деструкции // Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. материалов конф. СПб., 2002; *Краснухина Е. К.* Социальная катастрофа и кризис коммуникации // Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. материалов конф. СПб., 2002; *Бачинин В. А.* Человек катастрофы и его влечение к хаосу: онтология и ментальность// Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. материалов конф. СПб., 2002; *Любарский Г. Ю.* Теория динамики сложной социальной системы // Полит. исслед. 2004. № 2–3.

[3] *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.

[4] *Слотердайк П.* Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.

зум и культура» представляет собой фундаментальное исследование разума и рациональности, усиление которых непременно ведет к обострению извечного спора-противостояния рациональности и иррациональности[1]. Среди отечественных сторонников социокультурологического подхода можно выделить Л. Т. Артеменко (его работа «Мир жестокости. Жестокость мира» содержит богатый фактологический материал по мировой истории этого феномена), В. А. Кутырева (исследует напряжение между культурой и природой, с одной стороны, и техникой и тектурой (технологией культуры), с другой стороны), Д. В. Иванова и А. Гениса, которые позитивно разрешают проблему разрушительного хода цивилизации[2]. Мы ограничились перечислением лишь некоторых исследований, проведенных в философии, культурологи, социологии. Между тем в других областях социального и гуманитарного знания, например, в психологии и педагогике, также достигнуты интересные результаты[3].

В данной книге, на основе синтеза вышеприведенных парадигм, определяется социальная деструкция как качественное изменение жизненно необходимых свойств индивида или группы, которое ведет к ухудшению функционирования и прекращению развития общества или какой-либо его сферы.

В настоящее время в философском сообществе возрастает интерес к феномену социальной деструкции. Однако остаются неисследованными соотношение необходимости и случайности деструктивных процессов, абсолютного и относительного уровней социальной деструкции, ее природа, свойства, функции. В рамках вышеперечисленных подходов идея социальной деструкции не получила целостного освещения. Поэтому возникла потребность восполнить этот теоретический пробел. Одной из самых интересных и эвристически плодотворных нам представляется трактовка социальной деструкции, данная представителями Франкфуртской школы: Т. В. Адорно, М. Хоркхаймером, Г. Маркузе и Э. Фроммом. Это позволяет открыть новый срез их наследия в целом, поскольку в истории философии XX в. данная проблематика исследована существенно меньше, чем другие аспекты творчества франкфуртцев.

---

[1] *Геллнер Э.* Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма. М., 2003.

[2] См.: *Артеменко Л. Т.* Мир жестокости. Жестокость мира. Симферополь, 2003; *Кутырев В. А.* Разум против человека. Философия выживания в эпоху постмодернизма. М., 1999; *Иванов Д. В.* Критическая теория и виртуализация общества // Социс. 1999. № 1; *Генис А.* Раз: культурология М., 2002.

[3] См. напр.: *Зеер Э. Ф., Сыманюк Э. Ф.* Психология профессиональной деструкции. М., 2005.

Глава 1. ИСТОКИ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕСТРУКЦИИ

Философия Франкфуртской школы – своеобразное явление западноевропейской критической мысли, вобравшее в себя различные теоретические достижения предшественников: М. Вебера, Д. Лукача, К. Маркса, М. Хайдеггера. Однако с точки зрения формирования концепции социальной деструкции на позицию франкфуртцев существенное влияние оказали идея негативности Г. В.Ф. Гегеля, идея жестокости Ф. Ницше и идея инстинктов жизни и смерти З. Фрейда.

Важность изучения идей Гегеля для решения проблемы социальной деструкции подчеркивается в «Диалектике Просвещения»: во-первых, разрушительную «безудержность» XIX в. «констатировал уже Гегель», а во-вторых, благодаря «понятию определяющей негации Гегелю удалось выделить некий элемент, отличающий Просвещение от того позитивистского распада, к которому он его причисляет...»[1].

Что касается философии Ницше, то Хоркхаймер и Адорно отмечают, что ему «как немногим со времен Гегеля, удалось постичь диалектику Просвещения»[2], став критиком буржуазной современности, связанной с традициями Просвещения. Г. Маркузе также признает мощное влияние «освежающего ветра мыслей Ницше, вторгшегося в Закон и Порядок»[3].

Философия Фрейда оказала значительное влияние на младших представителей Франкфуртской школы: Г. Маркузе и Э. Фромма. Маркузе почитает основателя психоанализа и пишет, что его собственный теоретический интерес – «не в улучшении или исправлении концепций Фрейда, а в раскрытии их философских и социальных импликаций»[4] для того, «чтобы сквозь призму концепции Фрейда увидеть зрелое состояние цивилизованного рода»[5]. Фромм также дает высокую оценку творчеству Фрейда: «открытия бессознательных процессов, а также динамической структуры личности позволили Фрейду высветить радикально новые, глубинные корни человеческого поведения»[6]. Маркузе и Фромм, основываясь на фрейдовской терминологии и учении об Эросе и Танатосе, развивают свои версии осмысления социальной деструкции.

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.,1997. С. 40.

[2] Там же. С. 62.

[3] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2003. С. 477.

[4] Там же. С. 15.

[5] Там же. С. 324.

[6] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. Минск, 1999. С. 114.

Влияние этих философов проявилось не только в анализе их наследия, но и в поиске франкфуртцами истоков собственных теоретических оснований. В данном случае мы опираемся на позицию Г. Маркузе, который, описывая историю европейской мысли в ходе философской саморефлексии, уделяет наибольшее внимание трем фигурам: Гегелю, Ницше, Фрейду[1].

Таким образом, для наиболее полной реконструкции[2] концепции социальной деструкции надлежит проанализировать идеи Гегеля, Ницше, Фрейда, ставшие отправной точкой в осмыслении данной проблемы представителями Франкфуртской школы.

1.1. Гегелевская диалектика социальной негативности

Одно из самых существенных понятий философской системы Г. В. Ф. Гегеля – категория негативности, которая раскрывается во взаимосвязи трех аспектов: онтологического, гносеологического и социально-антропологического.

Онтологический аспект понятия негативности связан с рассмотрением духа и его свойств. Дух у Гегеля – «это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности человека, превращающей идеальное в реальное»[3]. Дух является самодостаточным активно-производительным началом. По убеждению Гегеля, изначально дух двойственен (амбивалентен), поскольку «определил себя как истину души и сознания: души как простой непосредственной тотальности, сознания же как знания, которое, как бесконечная форма, не ограничено содержанием сознания, не находится в отношении к нему как к предмету, но представляет собой знание субстанциальной – не субъективной и не объективной – тотальности»[4].

Вследствие противоположности души и сознания создается диалектическое движение духа, которое приводит к негации внешнего, следовательно, временного, лишнего, наносного. Однако ничего в мире не пропадает бесследно, по мнению Гегеля, а продолжает существовать в «снятом» виде, так как каждая последующая ступень развития духа необходимо вытекает из предыдущей, вбирая в себя все ценное, поскольку «ничтожное и исчезающее составляют лишь поверх-

---

[1] См.: *Маркузе Г.* Философская интерлюдия // Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2003. С. 96–114.

[2] Выбранный нами метод реконструкции можно называть по-другому. Например, Б. В. Емельянов, К. Н. Любутин, Ф. А. Сим, анализируя историко-философские методы, пишут о «методе ретроспективного моделирования философских школ, течений…» (*Емельянов Б. В., Любутин К. Н., Сим Ф. А.* История философии. Введение в курс лекций. Петропавловск, 1994. С. 27).

[3] *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 294.

[4] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. М., 1977. Т. 3. С. 251.

ность мира, а не его подлинную сущность. Подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея»[1]. Следовательно, внутренняя противоречивость духа приводит к самоотрицанию.

Далее Гегель говорит о разумности мира: «в отличие от голого явления действительность как прежде всего единство внутреннего и внешнего так мало противостоит разуму, что она, наоборот, насквозь разумна, и то, что неразумно, именно поэтому не должно рассматриваться как действительное»[2]. Однако, несмотря на разумность, действительность изначально дисгармонична, «туманна и хаотична»[3]. Окружающий мир полон насилия, вероятность преодоления которого иллюзорна: «во взаимно применяемом насилии и в хаосе борется за существа реального мира и обманывается»[4].

Самосознание невозможности устранения насилия и хаоса свидетельствует о самокритичности как свойстве мира. «Этот мир, напротив, сам обладает мучительнейшим чувством и истиннейшим здравым взглядом на себя самого – чувством того, что он есть разложение всего укоренившегося, словно он колесован во всех моментах своего наличного бытия и все кости у него раздроблены; точно так же он есть язык этого чувства и критикующая остроумная речь обо всех сторонах своего состояния»[5]. По мнению Гегеля, функция самокритичности, а также преодоление раздробленности мира возложены на философию, задача которой (а значит и духа) – «восстановление субстанциональности и основательности бытия»[6], то есть философия должна возродить цельность мира, разделенную мыслью, разумом.

Отсутствие единства мира сохраняется вследствие существования различия как одной из ступеней развития диалектического противоречия. Гегель пишет: «Различие следует понимать не только как внешнюю и равнодушную разность, но и как различие в себе, и что, следовательно, вещам самим по себе свойственно быть различными»[7]. Различие, доведенное до предела, переходит в противоположность, становящуюся противоречием, которое движет миром. Все, что развивается, противоречиво. Поэтому значимость различий, взаимодействия противоположностей состоит в том, что они задают самодвижение форм жизни. Таким образом, философ подчеркивает необходимость наличия противоположностей, поскольку бездея-

---

[1] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 418.
[2] Там же. С. 314.
[3] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук. Ч. 1: Феноменология духа. СПб., 2002. С. 5.
[4] Там же. С. 289.
[5] Там же.
[6] Там же. С. 4.
[7] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 275.

тельность равна безжизненности: «Отсутствие противоположностей, к которому приходит организм, есть покой мертвого»[1].

Гегель убежден, что противоположности существуют в единстве: всеобщее и особенное, внутреннее и внешнее, представление и созерцание. Это единство порождается духом, благодаря чему появляется продуктивная сила воображения. Единство противоположностей заключается в том, что, несмотря на взаимоисключение друг друга, они одновременно предполагают друг друга. Диалектический момент состоит в имманентном переходе одного определения в свою противоположность. «Бытие как таковое не есть нечто прочное и окончательное, но в качестве диалектического переходит в свою противоположность, которая, взятая также непосредственно, есть ничто»[2].

Основным противоречием мира Гегель считает оппозицию единичного и всеобщего, находящихся во взаимной вражде. Единичное участвует в процессе возникновения и разрушения, а всеобщее (вечное) возвышается над этими процессами и над временем как «абсолютно настоящее, содержащее в себе его различия как внутренне снятые»[3].

Взаимодействие единичного и всеобщего, считает Гегель, ведет к поглощению их друг другом или к их взаимной негации или двойному отрицанию. Происходит обнаружение противоречия и его разрешение, когда исходная антиномия одновременно осуществляется и снимается. «Иными словами, негация есть существенный момент всеобщего, и, следовательно, негация или опосредствование внутри всеобщего есть всеобщее различие»[4]. Поэтому утверждение и самореализация всеобщего приводят к растворению единичности. Гибель единичного способствует движению всеобщего. Мыслитель пишет, что «всеобщее только через уничтожение единичного бытия поднимается до высшего обнаружения деятельности своей силы и, следовательно, не достигает еще действительного для-себя-бытия»[5]. Таким образом, устойчивость всеобщего утверждается благодаря нестабильности единичного.

По законам гегелевской диалектики, наивысшая точка развития какой-либо формы уже несет в себе ее гибель. Здесь негативность действует по закону перехода количества в качество: «все человеческое: богатство, честь, могущество и точно так же радость, печаль и т. д. – имеет свою определенную меру, превышение которой ведет к разрушению и гибели. Что же касается предметного мира, то

---

[1] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 575–576.
[2] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 220.
[3] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 159.
[4] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 81.
[5] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 217.

и здесь мы встречаем меру»[1]. А. В. Гулыга пишет: «Категорией меры (единства количества и качества) обозначены количественные границы, в пределах которых предмет остается самим собой. Нарушение меры приводит к появлению нового качества, которое возникает путем перерыва постепенности, скачкообразно. Всякое рождение и всякая смерть представляет собой скачок из количественного изменения в качественное. Гегель решительно отвергает представление о том, что возникающее качество еще до своего возникновения уже наличествует и лишь вследствие своей малости не может быть воспринято»[2].

Обоснование самосохранения духа Гегель осуществляет путем диалектического осмысления отрицания, то есть относительности негации с сохранением жизнеспособных элементов отрицаемого. Итак, снятие, отрицание есть принцип (механизм) целесообразной негативности в процессе смены форм духа, в ходе которой происходит накопление положительного содержания, а также инициируется импульс для прогресса духа, для диалектического поступательного движения. Поэтому «гегелевское отрицание означает не уничтожение предмета, а его развитие»[3]. Так обнаруживается телеологический аспект негативности, поскольку благодаря ей дух способен к саморазвитию и устремляется к себе. Целесообразность негативности, согласно гегелевской логике развития духа, свидетельствует о ее необходимости. Е. Ситковский подчеркивает: «На самом деле противоречивость и противоположность, самоотрицательность, зло и страдание суть формы внутренней диалектики и смены форм духа. Дух не гибнет от этого, а развивается, меняет и улучшает, совершенствует свои формы»[4].

Становление духа происходит через негацию, выполняющую функции очищения, накопления положительного содержания, самоутверждения и совершенствования духа. В этом «спокойном развертывании формообразования»[5] выявляется некая логическая целостность жизни.

Негативность становится моментом саморазвития духа. Хорошей иллюстрацией служит пример Гегеля с цветком, который, распускаясь, опровергает почку. «Эти формы, – пишет он, – не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только

---

[1] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 258.

[2] *Гулыга А. В.* Указ. соч. С. 260.

[3] Там же. С. 259.

[4] *Ситковский Е.* Учение Гегеля о человеке // Энциклопедия философских наук: в 3 т. М., 1977. Т. 3. С. 417–418.

[5] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 96.

эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого»[1]. Гегель убежден, что дух вовлечен в постоянное движение, которое оборачивается непрерывностью созидательно-разрушительного процесса. Так, первоначальная количественная негация способствует качественному изменению (развитию). Поэтому правомерно говорить о негативности в онтологическом смысле как об атрибуте развития мира: «образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы, разрушает одну частицу здания своего прежнего мира за другой»[2]. Таким образом, негативность для Гегеля является продуктивной, поскольку любое отрицание с точки зрения развития духа является позитивным.

Гносеологический аспект негативности раскрывается через анализ познавательной деятельности рассудка. Развивая идею Канта о ступенях познания – рассудке и разуме, Гегель рассуждает о конечном рассудке и бесконечном разуме. Рассудок ограничен содержанием мысли, что способствует определенности и устойчивости мышления. Разум, напротив, ничем не ограничен. Это свободная активность духа, мыслящая собственные формы.

Гегель убежден, что между рассудком и разумом должно быть различие, поскольку разум – это «тождество содержания и формы, всеобщего и особенного», а рассудок «распадается на форму и содержание, на всеобщее и особенное»[3], то есть рассудок разлагает на первоначальные элементы, открывая «непосредственное достояние самости»[4], а разум их синтезирует.

С точки зрения Гегеля, деятельность рассудка выступает механизмом негации, действующей диалектически и соответственно имеющей продуктивную сторону. «Конкретное разлагается [на составные части] и делается недействительным, оно и есть то, что приводит себя в движение. Деятельность разложения [на составные части] есть сила и работа рассудка»[5]. Задачи рассудка заключаются в установке и обособлении твердых различий, сообщении им формы и абстрактной всеобщности; в познании ряда посредствующих звеньев между какими-либо явлениями, определяемыми законами и отношениями рассудка (например, причинности, достаточного основания и т. д.).

Таким образом, негация, осуществляемая рассудком, предстает как способ открытия самости и как начало движения, как пусковой механизм, поэтому через негацию дух обретает самого себя. «Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее

---

[1] Там же. С. 2.
[2] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 6.
[3] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 309.
[4] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 16.
[5] Там же.

и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности»[1]. На наш взгляд, негация выполняет продуктивную функцию только в случае, если мышление не останавливается на половине пути, так как отрицание хорошо в качестве приема, а не как конечный результат[2].

Разум, по мнению Гегеля, приводит к единству, тождеству субъективности и объективности «самого для себя существующего понятия и реальности»[3] вследствие чего самосознание достигает всеобщности. Однако «разум столь же хитер, сколь могуществен». Людям, носителям разума, кажется, что они действуют в своих интересах, но в действительности дух «дает людям действовать, как им угодно, не стесняет игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление его целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется»[4].

Итак, согласно гегелевской философии, собственно негацию совершает рассудок, а разум несет созидательную функцию. «Борьба разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком»[5].

М. Хоркхаймер и Т. Адорно отказываются от идеи Гегеля о том, что только разум является истинным субъектом творчества и не считают атрибутом разума креативную способность. Однако Э. Фромм решается снова увидеть в разуме соратника творчества в синхронной работе чувств и мышления.

Социально-антропологический аспект негативности выявляется как второстепенный[6] относительно онтологической стороны, поскольку в системе Гегеля человеку отводится служебная роль, он является лишь инструментом самообнаружения идеи. Ценность человека заключается только в том, что он является носителем разума. Существует ли индивид, это безразлично объективной действительности. Человеческая личность и ее внутренний мир Гегеля не интересуют. А. В. Гулыга признает: «Человек, о котором у него идет речь, всего лишь абстрактный представитель человеческого рода, некий человек вообще. Индивид не цель, а средство – средство благоденствия целого, то есть государ-

---

[1] Там же. С. 17.

[2] В гносеологическом аспекте негативность рассматривается как метод. Далее этот тезис развивают деконструктивисты, но уже применительно к деструкции.

[3] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 251.

[4] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 398.

[5] Там же. С. 140.

[6] Антропологический аспект исследует А.А Александров, подчеркивая его важность в философии Гегеля (см.: *Александров А. А.* Проблема человека в философии Гегеля (период 1807–1831 гг.). Екатеринбург, 2004).Однако в рамках нашего исследования негативности этот аспект оказывается второстепенным.

БИБЛИОТЕКА
Российского государственного

ства. История начинается лишь с появления государства и "завершается" установлением "истинного" государственного устройства»[1].

Поскольку назначением человека, по глубокому убеждению Гегеля, является осуществление самопознания духа, то главной функцией человека становится деятельность. Каждый человек вносит свою долю в развитие мира. Отдельный человек необходим как часть целого, важен на своем месте. Гегель говорит о нужности каждой сферы деятельности. «В этом сохраняющем порождении мира в дальнейшем его развитии и заключается работа зрелого человека»[2].

Вся деятельность мудрого человека должна быть гармонична и согласована с окружающим миром. «В действительности же это единство с миром должно быть познано не как вынужденное отношение, но как отношение разумное»[3]. Поэтому необходимо, по мнению Гегеля, естественное и должное смирение человека со своей участью. Так, через повседневность, рутину, постоянство своей деятельности человек приобщается к всеобщему, одновременно старея и истощая свои силы притуплением и автоматичной деятельностью. Это незначительно, поскольку «индивидуумы рождаются и погибают, род же есть пребывающее в них, возвращающееся снова во всех индивидуумах»[4]. Поэтому индивидуумы обязаны сохранять непрерывность рода – «движущей субъективности, в которую вложена жизненность, стремящаяся произвести себя»[5].

Гегель полагает, что единичный человек подчинен трем формам всеобщности: семье, гражданскому обществу и государству. Поэтому жизнь индивида строится согласно общим интересам, а именно «приобретению и сохранению власти и богатства»[6]. Так, индивидуальность поглощается и растворяется во всеобщности. Ради развития богатства духа индивид «должен тем более забыть о себе»[7]. В этом случае правомерно говорить о негации индивидуальности, которая продуктивно сказывается на развитии общества, государства, высший долг которого – контролировать, чтобы частные интересы не превзошли общее благо. Посягнувшие на общественность индивиды погибают от других индивидов. «Но общественность может сохраняться лишь при подавлении этого духа единичности»[8], – пишет Гегель. Всеобщее использует в своих интересах силу единичного, которая появляется за его счет. Тот, кто не осознал необходимость

---

[1] *Гулыга А. В.* Указ. соч. С. 277.
[2] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 90.
[3] Там же. С. 89.
[4] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 117.
[5] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 537.
[6] Там же. С. 238.
[7] Там же. С. 40.
[8] Там же. С. 255.

служения духу, находится в дисгармонии с миром, в «жестоком разладе и страдании, или, по меньшей мере, лишенным наслаждения самим собою»[1]. Попытки утверждения и самореализации за счет поглощения других приводят к растворению (негации) единичности. «То, что кажется общественным порядком, есть, следовательно, эта всеобщая вражда, в которой каждый прибирает к рукам, что может, учиняет суд над единичностью других и утверждает свою, которая точно так же исчезает благодаря другим»[2]. Для сохранения целого, самости, свободы и силы духа время от времени нужны войны («формы разложения существования духа»[3]). Так обосновывается трактовка целесообразности и полезности негативных проявлений.

Не только жизнь, но и смерть человека, уверен Гегель, принадлежит и служит роду. Достижение всеобщности происходит также через смерть на благо общественности и во имя ее: «смерть есть завершение и наивысший труд, который предпринимает индивид как таковой в интересах этой общественности»[4]. С рождением каждому дается не просто право на смерть, а закладывается необходимость смерти (разложения), состоящее в необходимости перехода индивидуальности во всеобщность. «Живое умирает, и умирает именно потому, что оно как таковое носит в себе зародыш смерти»[5].

Смерть как явление негативное осуществляет снятие противоположности единичности и рода. «Эта гибель есть смерть индивидуума; органическая природа заканчивается тем, что через смерть единичного род приходит к самому себе и становится, таким образом, предметом для себя, в чем и состоит возникновение духа»[6]. Также смерть отрицательно разрешает противоречие природности и духовности. Благодаря смерти осознается относительность любой свободы, присутствующей в жизни. «Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть поэтому смерть, и притом смерть, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости»[7].

Достижение всеобщего и саморазвитие духа происходят через человека, потому что он является местом встречи и борьбы добра и зла, их диалектики. Зло – природное бытие духа, а добро – самосознание. Добро – это пожертвование единичностью, это всеобщее, а осуществляется оно в форме индивидуального.

---

[1] Там же. С. 197.
[2] Там же. С. 202.
[3] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук. С. 242.
[4] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 240.
[5] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 232.
[6] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 535.
[7] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 318.

Страдание и зло не извне пришли к духу, они имманентны этому миру. Зло есть ни что иное, как «дух, ставящий себя на острие своей единичности»[1]. Зло может предстать в виде воображаемой значимости суетности и ничтожности, то есть того, что со временем подвергается негации. «Зло как внутреннейшая рефлексия субъективности в себя наперекор объективному и всеобщему, являющемуся для него лишь призраком, есть ... непосредственное искажение и уничтожение самого себя»[2]. Мир (дух) стоит на стороне добра, поэтому происходит самоотрицание зла. «Но если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен»[3]. Если человек пытается переделать мир, то последний становится враждебным индивиду. Жестокость мира может привести к глубокому сдвигу в индивидуальной жизни человека, разрушить цельность личности, когда «общее состояние мира подвергается насильственному перевороту и выходит из колеи, когда индивидуум всей своей душой живет исключительно в прошлом и вследствие этого становится неспособным ориентироваться в настоящем, которое, как он чувствует, его отталкивает и в то же время связывает»[4]. Таким образом, о разрушении личности Гегель говорит только в контексте «понятия бешенства», то есть в случае, когда человек оказывается не способен работать на благо всеобщего, на настоящую и будущую реализацию духа.

Одной из форм всеобщности, подчиняющей себе индивида, как уже отмечалось выше, является государство. Гегель называет государство нравственной субстанцией, объединяющей принцип семьи и гражданского общества.

Начало государства, справедливо отмечает Гегель, происходит из насилия, которое идет от вожделеющего единичного самосознания. «Борьба за признание и подчинение власти господина есть явление, из которого произошла совместная жизнь людей»[5]. Два основных вожделения, власть и богатство, обусловливают возникновение негативных проявлений. Отношение вожделения он называет «себялюбивым разрушением», так как оно приводит к тому, что «самостоятельность объекта разрушается; так что форма субъективного не достигает в нем никакой устойчивости»[6]. Получается, что государство обязательно имеет негативный потенциал «в той разрушающей власти, которую оно осуществляет по отношению к противостоящей ему самости его подданных»[7].

---

[1] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 26.
[2] Там же. С. 338.
[3] Там же. С. 89.
[4] Там же. С. 193.
[5] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 244.
[6] Там же. С. 239.
[7] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ...С. 259.

Отношение господства и подчинения Гегель обнаруживает в труде, поскольку именно в нем происходит совпадение противоположностей, тождество субъекта и объекта. Причем с развитием техники господство над индивидом усиливается, так как появляется возможность «замены человеческого труда машиной»[1]. С одной стороны, человек все больше и больше зависим от общества, а с другой – он вытесняется машиной и становится вообще ненужным обществу. Однако, по мнению Гегеля, это не трагично, просто происходит негация лишнего и временного в ходе саморазвития духа.

Философ делает очень важное наблюдение: в ходе истории, наряду с ростом промышленности и населения, выявляется парадокс богатства и бедности. Эту же мысль подчеркивает А. В. Гулыга: «При чрезмерном богатстве общество не достаточно богато, чтобы преодолеть чрезмерную бедность. Эта диалектика заставляет гражданское общество выйти за свои пределы. Внешне это выглядит как колонизация, а внутри страны – как установление корпоративного строя, где реализуется полицейское попечение. Так нравственность достигает своей высшей ступени – государства»[2].

Властные отношения господина и раба строятся на общности потребностей, заботы в их удовлетворении и друг без друга немыслимы. Гегель отмечает, что в таком отношении происходит обоюдное изменение: господин ощущает свою значимость, а раб теряет индивидуальную волю. Господин представляет собой «рефлектированную в самое себя особенность», раб же – «взаимное тождество различенных». У обоих сохраняется «природность жизни»[3], а особенность самосознания – только у господина. Это отношение господства возникает из борьбы: «Поскольку жизнь столь же существенна, как и свобода, постольку борьба заканчивается как одностороннее отрицание прежде всего тем неравенством»[4], что один выбирает жизнь, отказывается от признания себя другим (от свободы) и становится рабом, а другой признается первым среди борющихся и становится господином.

Гегель признает за насилием один из инструментов государства, но тем не менее главная сила – это конституция, являющаяся господствующим началом. В государстве «человека признают и с ним обращаются как с разумным существом, как со свободным, как с личностью»[5]. Индивиды растворяются в общественном, но они остаются свободными, поскольку осознали эту необходимость. Таким образом, согласно гегелевской философии, отдельный человек

---

[1] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 343.
[2] *Гулыга А. В.* Указ. соч. С. 273.
[3] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 245.
[4] Там же. С. 244.
[5] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 243.

должен ценить то, что он может принадлежать всеобщему. Поскольку человек сознательно стремится быть достойным всеобщего, постольку Гегель признает его свободным. Анализируя гегелевскую философию, Т. Адорно подчеркивает: «Свобода, которой кичливо гордился индивид, была, как это впервые заметил Гегель, ... выражением случайности судьбы каждого отдельного человека, уготованной ему обществом»[1]. Признание человек получает только на службе обществу, государству. Свободным человек в системе Гегеля бывает только тогда, когда в условиях этого общества, в условиях его законов, правил морали, условий государственного строя, идеологии и т. д. человек чувствует себя свободным[2]. «Свобода есть бытие у себя»[3], то есть при условии совпадения интересов государства и индивида.

Гегель выявляет тонкую взаимосвязь свободы и рабства: только через рабство можно прийти к свободе. Он признает ущербность таких отношений, но считает их необходимыми. «Рабство и тирания составляют, следовательно, в истории народов необходимую ступень и тем самым нечто относительно оправданное»[4]. Идущие к свободе обязательно должны пройти через рабство. Заслужить право на свободу нужно риском. Кто не рискует своей жизнью, тот остается рабом, это, по мнению Гегеля, справедливо. «Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан личностью, но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг»[5]. Мыслитель говорит о негативном опыте раба, опыте принуждения, ломающего своеволие личности, без которого человек не может стать свободным. Принуждение научает человека самоуправлению, поскольку «чувство ничтожности себялюбия, привычка к повиновению – необходимый момент в развитии каждого человека»[6]. Гегель не углубляется в антропологический аспект рабства, а рассматривает его только в качестве ступени к свободе. Но всегда ли рабство является ступенью к свободе?

Рассмотрение категории негативности в социально-антропологическом аспекте позволяет Гегелю преодолеть однозначное отношение к Просвещению и выработать диалектическое понимание данного феномена. Противостояние окружающего мира и человека, являющегося средоточием борьбы добра и зла, подавление человека государством, рабство как путь к свободе, – все эти идеи Гегеля укладываются в просвещенческую модель мира, основанную на приоритете разума.

---

[1] *Адорно Т. В.* Негативная диалектика. М., 2003. С. 237.
[2] *Ситковский Е.* Указ. соч. С. 439.
[3] Там же.
[4] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 246.
[5] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 101.
[6] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 246.

Согласно гегелевской концепции, европейскому Просвещению присущи следующие черты:

1) стремление европейского духа к господству выражается в противопоставлении себя миру и в том, что через познание разумом он все «подчиняет своим целям с такой энергией, которая обеспечила ему господство над этим миром»[1];

2) революционность предстает в качестве негативной потенциальности. Истиной Просвещения оказывается революция. С одной стороны, Просвещение – это распространение здравомыслия, а с другой – здравомыслие оказывается пустым и революционизирует хаос, а революция как «абсолютная свобода и ужас»[2] оборачивается взрывом негативности;

3) мифологическая природа и самообман Просвещения подтверждаются тем, что «эта природа борьбы Просвещения с заблуждениями, состоящая в том, что в их лице оно борется с самим собою и этим осуждает то, что утверждает, – есть для нас, или есть то, что есть Просвещение и его борьба в себе»[3]. Гегель осознает, что Просвещение является предметом для веры, однако вера для него – это «заблуждение и предрассудок». Просвещение само себя сознательно обманывает и дурачит. «То, что Просвещение объявляет чуждым сознанию, оно непосредственно объявляет наиболее свойственным ему... Так как оно само говорит о вере прямо противоположное тому, что оно о ней утверждает, оно скорее показывает себя перед верой сознательной ложью... Различия не существует больше даже на словах»[4].

Выделение вышеперечисленных черт Просвещения свидетельствует о том, что Гегель критически анализирует Просвещение, выявляя негативный потенциал этого явления европейской истории, находящегося в фазе расцвета, одновременно и необходимо переходящего в процесс разложения и уничтожения.

Подводя предварительные итоги, необходимо сказать следующее. Категория негативности в диалектике Гегеля раскрывается преимущественно с онтологической стороны. Гносеологический и социально-антропологический аспекты этой категории играют подчиненную роль. В гносеологическом аспекте Гегель рассматривает негативность как метод рассудочного действия, как предварительную ступень познания. В данном случае Гегель не делает никаких антропологических и аксиологических проекций. Онтологический аспект негативности как всеобщий атрибут развертывания мира позволяет говорить

---

[1] Там же. С. 65.
[2] *Гегель Г. В.Ф.* Система наук ... С. 314.
[3] Там же. С. 294.
[4] Там же. С. 296.

о социальной негативности в качестве основного механизма динамики развития общества. Социально-антропологический аспект оказывается подвластным свойствам бытия и анализируется сквозь призму онтологии. Говоря о человеке и обществе, философ следует от общего к частному, поэтому социальная динамика развития как форма воплощения духа является второстепенной и производной от законов бытийного самодвижения абсолютной идеи. По этой причине все онтологические свойства мира проецируются на социальную реальность: диалектическое саморазвитие общества происходит за счет взаимодействия и негации противоположностей, то есть индивида и рода. Таким образом, заслугой мыслителя является формулирование родовой категории негативности в качестве всеобщего принципа движения и создание теоретической базы для развития в будущем категории социальной деструкции. Именно к гегелевской онтологии негативности восходят истоки концепции социальной деструкции Франкфуртской школы.

1.2. Ф. Ницше: жестокость как атрибут жизни

Творчество Ф. Ницше свидетельствует о новой ступени понимания разума, о закономерном этапе критики европейской цивилизации и традиции классического рационализма. В противовес гегелевскому поклонению разуму творчество Ницше воплощает собой разочарование, утрату веры в разум.

Если Гегель акцентирует внимание на онтологии негативности, то Ницше меняет ракурс и приоритетным для него становится антропологический аспект, определяющий все стороны жизни. Ницше, как и Гегель, не использует собственно термин «деструктивность», однако в его высказываниях присутствуют размышления по поводу социальной деструкции и это, прежде всего, исследование жестокости как атрибута жизни.

Для реконструкции модели жестокости необходимо обратиться к свойствам жизни в ее *онтологическом определении*. В работах Ницше можно выделить, на наш взгляд, следующие ее свойства: объективность разрушительности, амбивалентность уничтожения, целесообразность разложения.

Ницше говорит об объективности разрушительности, поскольку ее истоки не стоит искать «позади мира»[1], так как жизнь в целом носит деструктивный характер: «...сама жизнь в существенном, именно в основных своих функциях, действует оскорбительно, насильственно, грабительски, разрушительно и была бы просто немыслима без этого характера»[2].

---

[1] *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 410.
[2] Там же. С. 454.

Далее Ницше выявляет амбивалентность уничтожения[1]: созидание и разрушение тесно связаны и взаимовключены друг в друга. «Вечная радость становления, – пишет философ, – заключает в себе также и радость уничтожения»[2]. Взаимопроникновение творческого и разрушительного начал необходимо даже на физиологическом уровне. Ницше убежден, что для творчества требуется опьянение, в том числе и опьянение жестокостью, разрушением, что придает «чувство возрастания силы и полноты»[3].

Наряду с амбивалентностью уничтожения, выявляется целесообразность разложения частей для процветания целого: «Даже в каждом отдельном организме дело обстоит не иначе: всякий раз с существенным ростом целого смещается и "смысл" отдельных органов – при случае их частичное разрушение, их сокращение в числе (скажем, путем уничтожения средних звеньев) может оказаться признаком возрастающей силы и совершенства»[4].

В размышлениях об онтологических свойствах жизни Ницше, на наш взгляд, солидарен с Гегелем в том, что разложение и уничтожение объективны, необходимы и перетекают в свою противоположность. Ницше, как и Гегель, оправдывает разрушение части ради целого, хотя развитие и прогресс оба философа понимают по-разному. Ницше понимает прогресс в противоположном Гегелю смысле: «Величина "прогресса" измеряется даже количеством отведенных ему жертв; человечество, пожертвованное в массе процветанию отдельного более сильного человеческого экземпляра, – вот что было бы прогрессом»[5].

Гносеологический аспект модели жестокости раскрывается через анализ познания как процесса уничтожения. В творчестве Ницше можно заметить перекличку с идеями Гегеля. Гносеологическую сторону негативности Гегель рассматривает как предварительную (рассудочную) часть процесса самопознания духа. Однако, согласно такой логике, становление духа уже содержит в себе его завершение и гибель. Получается, что путь самопознания становится одновременно и путем негации. Эту идею Ницше развивает уже в антропологическом ключе и заявляет, что трагичность существования заключается

---

[1] В подтверждение можно привести тот факт, что Ницше воспринимал себя в качестве деструктора и одновременно творца европейской культуры: «Я гораздо более ужасный человек, чем кто-либо из существовавших до сих пор; это не исключает того, что я буду самым благодетельным. Я знаю радость уничтожения в степени, соразмерной моей силе уничтожения...» (*Ницше Ф.* ECCE HOMO // Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 763).

[2] *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 629.

[3] Там же. С. 598.

[4] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Т. 2. С. 455.

[5] Там же. С. 456.

в том, что «повлечет за собою гибель»[1]. Выбрав путь познания, человек обрекает себя и мир на путь уничтожения. По убеждению Ницше, познающий разум разрушает жизнь.

Антропологический ракурс выявляет инстинктивную природу жестокости. В работах Ницше прочитывается двойственное отношение к человеку и его сложной природе. С одной стороны, человек «есть больное животное вообще», а с другой – «великий самоэкспериментатор, неугомон, ненасытник, неисправимый строптивец, вечный заложник будущего, одуревший от собственной прущей куда-то силы», «самое мужественное», «отважное и щедрое животное»[2]. Но все же Ницше полностью посвящает себя утверждению величия человека и пытается найти основы для восстановления человеческого достоинства.

Противоречиво оценивая человека, Ницше тем не менее выделяет главное – истинная природа человека заключена в его основных инстинктах: инстинкте жестокости и инстинкте свободы или воли к власти. Жестокость основана на подавлении инстинкта свободы и выражается в причинении и наблюдении страдания. Ницше говорит о том, что жестокость является древнейшим правилом не только взаимосвязи человека и окружающего мира, но и отношения к самому себе. Именно на том, что жестокость направлена на самого обладателя этого инстинкта, основано «величайшее и тревожнейшее заболевание, от которого человечество не оправилось и по сей день, страдание человека человеком, самим собою»[3].

Под инстинктом свободы Ницше подразумевает творческую энергию, создающую красоту и направленную на самого человека. Причем инстинкт свободы настолько тесно переплетен с разрушительностью, что Ницше его называет «тайным самонасилием, жестокостью художника, радостью придавать себе форму как трудному, сопротивляющемуся, страдающему материалу»[4]. Получается, что самонасилие и самоуничтожение через страдание ведут к самосозиданию.

Под «волей к власти» подразумевается Ницше потенция, возможность самореализации. У каждого человека есть внутренний потенциал. Поэтому человек творчески должен подходить к жизни. Основная динамика жизни состоит в многообразном взаимодействии воли к власти и инстинкта жестокости, то есть оба инстинкта способствуют развитию цивилизации.

В случае отсутствия объекта жестокости возникает самоуничтожение, так как «в мирной обстановке воинственный человек нападает на самого себя»[5].

---

[1] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 271.
[2] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Т. 2. С. 492.
[3] Там же. С. 462.
[4] Там же. С. 464.
[5] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Т. 2. С. 292.

Процесс самоуничтожения Ницше продемонстрировал на примере Просвещения. И поэтому Хоркхаймер и Адорно охарактеризуют его позже как одного из «безжалостных завершителей Просвещения»[1].

Мотив самоуничтожения сопряжен с темой жертвенности – продуктивного самоуничтожения. Без «воли к самоистязанию» нет самоотречения[2]. Ницше пишет, что полноценная жизнь требует жертв. «Кто из толпы, тот хочет жить даром; мы же, другие, кому дана жизнь, – мы постоянно размышляем, что могли бы мы дать лучшего в обмен за нее!»[3] Для Ницше жертвенность прежде всего связана с творчеством, поэтому гений «необходимо является расточителем: что он расходует себя, в этом его величие»[4]. Истинное творчество сочетает в себе великое и трагическое.

На уровне всего человечества процессы уничтожения воспринимаются Ницше как продуктивная жестокость, благодаря которой происходит качественное улучшение человека как родового существа. Поэтому целесообразность разложения заключается в том, что жестокость или «все злое, ужасное, тираническое, хищное и змеиное в человеке так же способствует возвышению вида "человек", как и его противоположность»[5]. Полное уничтожение, согласно Ницше, очищает человеческий вид от слабых экземпляров, укрепляя и закаливая здоровых, сильных индивидуумов. Несмотря на то, что Гегель и Ницше стоят на разных мировоззренческих платформах, оба выявляют телеологический аспект разрушения как самосовершенствования. Если онтологический телеологизм негативности Гегеля заключается в движении духа к самому себе, то Ницше показывает, что антропологическое разложение ведет к укреплению человеческого рода. Таким образом, инстинкт жестокости выполняет функции самосохранения и развития человека.

Однако на уровне европейского общества жестокость негативно оценивается Ницше. С течением времени человек становится все слабее под гнетом цивилизации и наслоения разных культур, инстинктов и ценностей. Современник Ницше – это «человек эпохи распада»[6]. Инстинкты изгоняются из жизни, цивилизация заставляет их действовать жестоко по отношению друг к другу, так как «современность – физиологическое самопротиворечие»[7]. Философ призывает

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб., 1997. С. 14.

[2] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Т. 2. С. 464.

[3] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 174.

[4] *Ницше Ф.* Сумерки идолов... Т. 2. С. 619.

[5] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Т. 2. С. 275.

[6] Там же. С. 317–318.

[7] *Ницше Ф.* Сумерки идолов... Т. 2. С. 617.

вырваться из круга цивилизации, перейти «обратно на язык природы»[1], осознать гармонию срединного положения человека в мире, понять, что человек не является лучшим и не является целью в этом мире.

В качестве социально-культурных механизмов уничтожения европейской цивилизации, которые Ницше называет «пагубами», «злейшими эпидемиями», несущими «тошнотворные испарения внутреннего разложения», можно выделить два: «великое отвращение к человеку» и «великую жалость к человеку»[2].

Вследствие «болезненной изнеженности и измораленности»[3], развитие цивилизации привело к тому, что человек научился стыдиться своих инстинктов. От недоверия к своей природе у человека возникает отвращение к жизни. Саморазложение обостряет ощущение жизни, «но даже и это отвращение, эта усталость, эта досада на самого себя проступает в нем столь властным образом, что тотчас же оборачивается новыми путами. Его Нет, которое он говорит жизни, как бы по волшебству извлекает на свет целое изобилие более нежных Да; и даже когда он ранит себя, этот мастер разрушения, саморазрушения, – то сама-то рана и принуждает его следом жить»[4].

Сострадание к человеку философ называет «могущественной, смертоносной» силой. Ведь под состраданием как таковым понимается переживание того же страдания вместе с тем, кто страдает. Само по себе сострадание не только бесполезно, но и вредно, так как оно только увеличивает страдание в мире. Ницше убежден, что жалость, сострадание и милосердие – это худшие из качеств, так как они направлены на немощных, юродивых, слабых и всех тех, кто бесполезен и даже является обузой обществу, тех, кто не может чего-то добиться сам. А такие слабые личности не достойны жить, по жестокому мнению Ницше. Итак, милосердие и сострадание объявляются разлагающими, порождающими больных и слабых людей.

Основным разрушительным фактором цивилизации Ницше считает религию, в частности христианство, которое «дало Эроту выпить яду: он, положим, не умер от этого, но выродился в порок»[5]. Именно христианство изобрело и привило человечеству «отвращение к человеку» и «жалость к человеку». Разлагающее действие церкви на человеческий род прикрывается словами о духовном росте. Мнимое улучшение человека привело к тому, что он превратился в «карикатуру человека», которую «заперли в круг сплошных ужасных

---

[1] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Т. 2. С. 352.
[2] *Ницше Ф.* К генеалогии морали Т. 2. С. 495.
[3] Там же. С. 447.
[4] Там же. С. 492.
[5] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Т. 2. С. 303.

понятий»[1]. Аскетический идеал, насаждаемый церковью, идет против природы человека, лишает его всяких желаний, прививает отвращение к жизни, но человек, убежден Ницше, «предпочтет скорее хотеть Ничто, чем ничего не хотеть»[2].

Ницше в своих работах доказывает относительность морали, принципы которой люди сами себе установили и ограничили себя ее рамками. Устами Заратустры мыслитель учит: «Многое, что у одного народа называлось добром, у другого называлось глумлением и позором – так нашел я. Многое, что нашел я, здесь называлось злом, а там украшалось пурпурной мантией почести»[3]. Религия отбирает свободу у человека. Жертвенность, проповедуемую церковью, Ницше отвергает. Он говорит о другой жертвенности: чтобы стать свободным, человек должен пожертвовать своей верой, моралью. Смерть Бога дает человеку свободу для творчества, поскольку в гибели уже потенциально присутствует возрождение.

Ницше сетует также на «измельчание и нивелирование европейского человека»[4]. Люди становятся одинаковыми без желаний и стремлений, довольствующимися обещаниями религии. Удовлетворенность посредственной жизнью, отсутствие всякой борьбы и осмысления жизни становятся латентными разлагающими явлениями для человека и общества. Правила социальной жизни, ее предписания и ограничения делают из человека преступника. Ницше убежден, что добродетели сильного человека «изгнаны обществом; его живейшие инстинкты, которые он принес с собою, срастаются тотчас же с угнетающими аффектами, с подозрением, страхом, бесчестьем»[5].

Жестко критикуя государство, Ницше называет его «самым холодным из всех холодных чудовищ... где все вместе пьют яд, хорошие и дурные; государством, где все теряют самих себя, хорошие и дурные; государством, где медленное самоубийство всех называется – "жизнь"»[6]. Разрушительные процессы в социуме приводят к тому, что общество «устало от человека», так как люди «утратили и любовь к человеку, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему. Вид человека отныне утомляет»[7].

В своей философии Ницше стремится найти новую мораль, с помощью которой можно освободить человека от традиционных ценностей. Прежняя мораль способствует оправданию и укоренению деструктивных элементов социу-

---

[1] *Ницше Ф.* Сумерки идолов ... Т. 2. С. 585.
[2] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Т. 2. С. 524.
[3] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 52.
[4] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Т. 2. С. 430.
[5] *Ницше Ф.* Сумерки идолов ... Т. 2. С. 620.
[6] *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. С. 44.
[7] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Т. 2. С. 430.

ма. Поэтому такая мораль антигуманна. С одной стороны, опираясь на мораль, на ее способность ограничивать природу человека, общество маскирует деградацию человека как вида под развитие, превращая «саморазрушение вообще в признак ценности, в "долг", "святость", "божественность" в человеке!»[1]. С другой стороны, общество двойных стандартов, разоблачаемое Ницше, использует свойство амбивалентности жизни, провозглашая регрессом все то новое, что не укладывается в рамки социальной привычной жизни.

Обобщая сказанное выше, следует отметить, что в силу изменившейся реальности конца XIX в., не вмещающейся в гегелевскую систему, Ницше поднялся на новую ступень критического осмысления действительности. Негация, возведенная Ницше в мировоззренческий принцип переоценки ценностей, стала основой последующего переосмысления всех форм культуры. Несмотря на солидарность Ницше с Гегелем в оценке бытийных свойств жизни, ницшевская идея жестокости сдвигает акценты из онтологии негативности в антропологическую плоскость: жестокость становится свойством самой жизни. Развивая гносеологический аспект негативности Гегеля, Ницше выявляет источник деградирующего движения общества: это – познающий разум и формы его воплощения, прежде всего мораль. Познание, убежден Ницше, уничтожает жизненность, так как стремится подчинить буйство иррациональной жизненной силы логике мышления и ущербной морали прошлого. Онтологические свойства жизни, с одной стороны, и уничтожающая и разлагающая мощь разума, с другой стороны, настолько усилили инстинкт жестокости, что человек, утратив величие, превратился в больное существо и потерял всякую ценность для общества. Таким образом, критикуя европейскую цивилизацию, Ницше исследует проблему социальной деструкции в антропологическом аспекте, которая конкретизируется в постулировании жестокости как атрибута жизни и человеческой природы.

1.3. З. Фрейд: дуализм человеческой природы

Концепция социальной деструкции генетически связана также с идеями З. Фрейда. В отличие от онтологических и антропологических обобщений Гегеля и Ницше, Фрейд иначе подходит к проблеме. Особенно пристальное внимание он уделяет противостоянию и взаимодействию инстинктов Эроса и Танатоса.

Фрейд говорит о том, что поведение человека определяется основными инстинктами Эроса и Танатоса. Энергия Эроса способствует сохранению и воспроизведению жизни, Танатос – основной источник влечения к смерти.

---

[1] *Ницше Ф.* ECCE HOMO // Соч. в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 468–469.

Фрейд убежден, что поведение человека – это итог напряженного взаимодействия Танатоса с Эросом. Борьба Эроса и Танатоса является всеобщим законом бытия или «культурным процессом, в который вовлечено человечество»[1].

Следует заметить, что термин «Танатос» Фрейд в своих работах не использует. Однако по свидетельству официального биографа Фрейда Э. Джонса[2], австрийский ученый неоднократно употреблял данный термин устно для обозначения инстинкта смерти. Также без названия осталась энергия инстинкта смерти. Если энергию Эроса Фрейд обозначил как либидо и это название прочно закрепилось в истории философии и практике психоанализа, то противоположная энергия осталась не обозначенной определенным именем. Последователи Фрейда предпринимали попытки назвать эту энергию по аналогии с либидо: П. Федерн предложил «мортидо», Э. Вейсс – «деструдо». Однако эти термины так и не закрепились в широком дисциплинарном обороте[3], хотя некоторые исследователи применяют их в анализе идей Фрейда[4].

На наш взгляд, название энергии инстинкта смерти стоит искать в самих текстах Фрейда. Так, в работе «Неудовлетворенность культурой» (1930) появляются термины «деструкция»[5] и «деструктивность». По аналогии с эротической энергией либидо, в качестве разрушительной энергии Танатоса, направленной на прекращение жизни, Фрейд называет деструкцию и агрессию, которые выступают синонимами. В воспоминаниях о том, как он пришел к мысли о существовании в мире инстинкта смерти, Фрейд пишет: «Нелегко было найти свидетельства деятельности этого гипотетического инстинкта смерти. Шумные проявления Эроса бросаются в глаза; можно было предположить, что глухая разрушительная работа инстинкта смерти происходит внутри живого существа, но это было малодостоверно. Дальше шла идея о том, что часть этого инстинкта

---

[1] *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой. СПб., 1998. С. 235.

[2] См.: *Джонс Э.* Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997.

[3] См.: *Хайманн П.* Заметки о теории инстинктов жизни и смерти // Развитие в психоанализе. М., 2001; *Тайсон Ф., Тайсон Р.* Психосексуальность: теоретический обзор. Теория двойственных влечений // Психоаналитические теории развития. Екатеринбург, 1998; *Райкрофт Ч.* Инстинкт смерти // Критический словарь. СПб., 1995.

[4] Например, Г. Маркузе, рассуждая об идеях Фрейда, упоминает «destrudo» («энергию» инстинктов разрушения) (*Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2003. С. 123).

[5] Высказанные в 1911 г. С. Шпильрейн идеи о деструкции, инстинкте разрушения и смерти в то время не были восприняты Фрейдом в должной мере. Однако, спустя несколько лет, он сослался на статью Шпильрейн «Деструкция как причина становления» и признал, что значительная часть его рассуждений на эту тему была предвосхищена в данной статье, где садистский компонент сексуального влечения был назван деструктивным.

обращается против внешнего мира и находит свое выражение в первичном позыве *агрессии и деструкции* (курсив наш. – С. В., Г. Б.)»[1].

Там же Фрейд пишет: «Гипотеза об *инстинкте смерти, или деструктивности*, столкнулась с сопротивлением даже в психоаналитических кругах»[2]. Получается, что деструктивность Фрейд употребляет как синоним инстинкта смерти особенно в том случае, когда акцентируется внимание на значении «человеческого качества»: культурное развитие «должно нам продемонстрировать на примере человечества борьбу между *Эросом и Смертью, инстинктом жизни и инстинктом деструктивности*. Эта борьба – сущность и содержание жизни вообще, а потому культурное развитие можно было бы просто обозначить как борьбу человеческого рода за выживание (курсив наш. – С. В., Г. Б.)»[3].

Жизнь – это взаимодействие и противодействие Эроса и инстинкта смерти. Эрос становится оборотной стороной инстинкта смерти. Фрейд пишет, что «оба эти инстинкта редко – наверное, даже никогда – не выступают по отдельности, но сплавлены в различные изменчивые и спутанные сочетания, а потому неузнаваемы для нашего взгляда»[4]. Эрос выступает как объединяющее, а инстинкт смерти – разъединяющее начало, «обнаруженное рядом с Эросом и разделяющее с ним власть над миром»[5].

Наиболее ярко взаимосвязь Эроса и Танатоса, считает австрийский мыслитель, проявляется в процессах самодеструкции личности, таких как садизм и мазохизм. Помимо эротического элемента деструктивности Фрейд обнаруживает, что инстинкт разрушения сопровождается повышенным уровнем нарциссического наслаждения, который основывается на удовлетворении желания власти (господства) над природой. Так главной чертой фрейдовского понятия деструктивности становится удовлетворение инстинкта наслаждения через разрушение.

Дуализм инстинкта жизни и Танатоса, выявленный Фрейдом, ярко показывает их тесную взаимосвязь: слияние с Эросом становится индикатором и провокатором разрушения. Философ показывает, что конфликт Эроса и Танатоса приводит к выведению латентной деструктивной энергии вовне. Разрушительный инстинкт «нам недоступен, пока не вступает в соединение с Эросом»[6]. Именно по этой причине, как объясняет Фрейд, были трудности в восприятии и изучении инстинкта смерти: «Я вспоминаю о собственном со-

---

[1] *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения … С. 208.
[2] Там же. С. 209.
[3] Там же. С. 212–213.
[4] Там же. С. 208.
[5] Там же. С. 212.
[6] Там же. С. 211.

противлении при первой встрече с идеей инстинкта деструктивности в психоаналитической литературе, помню, сколь долго оно длилось, пока я не стал восприимчивее к этой идее. Не удивительно поэтому, что другие ее отрицали и отрицают»[1].

В окружающем мире, по мнению Фрейда, существует три источника страдания: «всесилие природы, бренность нашего тела и недостатки учреждений, регулирующих взаимоотношения людей в семье, государстве и обществе»[2]. Первым двум источникам человек вынужден подчиниться, так как невозможно добиться полноты власти над природой и смертью. Социальный источник страдания также невозможно устранить, поскольку за созданными человеком институтами, скрывается «какая-то часть непобедимых сил природы»[3], в данном случае – агрессивные свойства человеческой психики. Итак, следуя логике Фрейда, источники страдания оборачиваются объективными факторами усиления влечения к смерти.

Фрейд признает, что одним из орудий агрессивности и разрушительности является частная собственность. Однако он справедливо подчеркивает: «безмерная иллюзия» считать инстинкт смерти порождением только экономических причин, находящимся полностью под властью экономики. При условии устранения частной собственности и наступлении экономического примирения людей друг с другом, сущность агрессивности не изменится. Фрейд подчеркивает, что даже при уничтожении семьи («зародыша культуры») «становятся непредвидимыми новые пути развития культуры; но одного следует ожидать наверняка – агрессивность, эта неискоренимая черта человеческой натуры, последует за ней и по этим путям»[4]. Фрейд убежден во врожденной агрессивной предрасположенности человека. «Всегда есть искушение сделать ближнего своего средством удовлетворения агрессивности, воспользоваться его рабочей силой без вознаграждения, использовать как сексуальный объект, не спрашивая согласия, лишить имущества, унизить, причинить боль, мучить и убивать»[5]. В силу того, что в человеческую природу включено влечение к смерти, необходимы механизмы, сдерживающие этот инстинкт. Таковыми в концепции Фрейда являются социокультурные институты.

Совместная жизнь людей стала возможной только при условии ограничения разрушительного инстинкта культурой[6], либидозно объединяющей людей

---

[1] Там же. С. 210.
[2] Там же. С. 165.
[3] Там же. С. 166.
[4] Там же. С. 202.
[5] Там же. С. 199.
[6] Наличие любых способов социального регулирования Фрейд называет культурой.

и преодолевающей влечение к смерти. Противостояние Танатосу происходит благодаря основным целям культуры: «защите людей от природы и урегулированию отношений между людьми»[1]. Социокультурные ограничения подчиняют индивида с его стремлением удовлетворять личные потребности и желанием счастья. Фрейд осознает утопичность призывов вернуться к природе и стать счастливыми, так как, несмотря на пессимистичность оценки культуры, понимает необходимость культуры, поскольку «все наши средства защиты от угрожающих страданий принадлежат именно культуре»[2].

На уровне личности влечению к смерти, по убеждению Фрейда, противостоит такой продукт культуры, как совесть. Благодаря совести агрессия переносится внутрь и направляется на самого субъекта. В стадии саморазрушения агрессия создает напряжение и конфликт между «Сверх-Я» (компонент личности, сформированный через усвоение социальных норм) и «Я» («сфера личности, характеризующаяся внутренним осознанием самой себя и осуществлением приспособления личности к реальности»[3]). Чувство вины становится выражением амбивалентного конфликта Эроса и Танатоса на уровне отдельного индивида. «Так культура преодолевает опасные агрессивные устремления индивидов – она ослабляет, обезоруживает их и оставляет под присмотром внутренней инстанции, подобной гарнизону в захваченном городе»[4].

Фрейд убедительно показал амбивалентность культуры, которая, с одной стороны, сдерживает инстинкт смерти, а с другой стороны, создает условия для удовлетворения агрессивных склонностей человека, так как понимает, что наличие объекта агрессии поможет объединить либидозными связями большее количество индивидов. Людям нелегко отказываться от удовлетворения влечения к смерти, то есть от разрушения через наслаждение. Поэтому «немаловажной является выгода малого культурного круга – он дает этому влечению выход вовне, направляя агрессивность на стоящих за пределами круга»[5]. Так культура формирует сетку двойных стандартов для «своих» и «чужих», помогая «своим» в реализации инстинкта Танатоса.

Получается, что у главного продукта Эроса – культуры – Фрейд обнаруживает деструктивный потенциал: Эрос не только создает культуру, но и проявляет (переводит во внешние формы) влечение к смерти. «Вследствие этой из-

---

[1] *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения … С. 170.

[2] Там же. С. 166.

[3] *Овчаренко В. И., Грицанов А. А.* «Эго» («Я») // Новейший философский словарь Минск, 2001. С. 1207.

[4] *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения … С. 214.

[5] Там же. С. 203.

начальной враждебности людей культурному сообществу постоянно угрожает распад»[1]. Поэтому социокультурные регуляторы постоянно вынуждены совершенствоваться, усложняя способы ограничения и контроля индивидов. Фрейд убежден, что культура требует принесения в жертву как эротических, так и агрессивных склонностей человека, поскольку «культурный человек возможность счастья» предпочитает и променяет «на гарантированную безопасность»[2], комфорт и благополучие.

Взгляды Фрейда на истоки и природу инстинктов Эроса и Танатоса крайне пессимистичны. Агрессия как разрушительная энергия не только является врожденной, берущей начало из «встроенного» в человеке инстинкта смерти, но она также и неизбежна, поскольку, если энергия Танатоса не будет обращена вовне, это вскоре приведет к саморазрушению индивидуума.

С одной стороны, Фрейд убежден, что только культура является инструментом противостояния влечению к смерти, но, с другой стороны, мыслитель указывает на принудительный характер культуры, выступающей необходимостью, которой лучше подчиниться. Далее следует неутешительный вывод: «все ее усилия не стоят затраченного труда, а итогом их будет лишь невыносимое для индивида состояние»[3]. Основная проблема для человеческого общества, справедливо констатирует Фрейд, «найти целесообразное, то есть счастливое равновесие между индивидуальными притязаниями и культурными требованиями масс»[4]. Однако сам философ не верит в достижимость такого равновесия, считая конфликт непримиримым и роковым.

Таким образом, принципиально новым в модели дуализма человеческой природы Фрейда является использование терминов «деструкция» и «деструктивность». Благодаря открытию дуалистической пары Эроса и Танатоса в человеческой природе Фрейд сдвигает акценты с онтологического и гносеологического аспектов на анализ биологических и психологических сторон человеческой разрушительности. Исследование взаимодействия инстинктов смерти и жизни позволило установить связь любовного и деструктивного влечений, что во многом прояснило ранее непонятные наклонности (садизм, мазохизм). Австрийский мыслитель показывает, что этот конфликт Эроса и Танатоса приводит к выведению деструктивной энергии вовне. Однако деструкция направлена не только на внешний мир, но и на сам субъект. Фрейд формулирует тезис об «осуществляющемся

[1] Там же. С. 200.
[2] Там же. С. 204.
[3] Там же. С. 242.
[4] Там же. С. 178.

процессе саморазрушения»[1], поскольку цель инстинкта смерти – это возвращение в неорганическое состояние. Идеи Фрейда породили ряд вопросов: Если дуализм Эроса и Танатоса присущ человеческой природе, то можно ли говорить об этом взаимодействии на социальном уровне? Что такое деструкция в обществе? Какова ее природа, функции? Как ей противостоит культура? Таким образом, Фрейд затронул важную проблему, потребовавшую дальнейшего анализа.

Итак, мы проанализировали идею негативности Гегеля, идею жестокости Ницше и идею инстинктов жизни и смерти Фрейда, выделяя ключевые моменты, повлиявшие на последующие исследования проблемы социальной деструкции. Большое значение для истории философии имеет гегелевская теоретическая разработка онтологии общего негативного принципа движения. Важно отметить, что констатацией негативных черт Просвещения Гегель положил начало критическому осмыслению этого феномена европейской цивилизации. Ницше переходит к безжалостной критике цивилизации, выявляя в качестве источника социальной деградации принцип жестокости познающего разума. Фрейд, помимо применения терминов «деструкция» и «деструктивность», находит силу, противостоящую деструктивности – культуру. Эти теоретико-критические открытия в значительной степени подготовили почву для формирования концепции социальной деструкции в творчестве представителей Франкфуртской школы.

[1] *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения ... С. 214.

Глава 2. КРИТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ: КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕСТРУКЦИИ М. ХОРКХАЙМЕРА И Т. АДОРНО

Фундаментальный труд «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты», ставший позже классическим и сыгравший важную роль в становлении Франкфуртской школы, написан М. Хоркхаймером и Т. Адорно более полувека назад, в 1947 г., в критический период и для Германии, и для всей Европы – послевоенное время «нового роста тоталитаризма», «политического раскола на гигантские блоки, которые объективно подталкиваются к тому, чтобы прийти в столкновение друг с другом»[1]. Так сами авторы оценили исторические условия на момент рождения книги в предисловии к переизданию 1969 г.

Напряженная социально-политическая международная атмосфера военных и послевоенных лет[2] оказали значительное влияние на формирование проблематики работы «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты», которая стала непосредственным откликом на экстремальные проявления фашизма. Невероятный пессимизм книги во многом объясняется состоянием шока авторов, которое они испытали за годы власти нацистов. Осознание того, что развитая европейская цивилизация породила Гитлера, потрясло Хоркхаймера и Адорно. Поэтому они в столь мрачной форме попытались возвестить человечеству о деструктивных корнях его цивилизации. Порой философы слишком сгущают краски, но лишь для того, чтобы быть лучше услышанными, чтобы рельефнее изобразить истоки и последствия поклонения разуму. Преувеличение безысходности позволяет назвать «диалектику Просвещения» антиутопией.

Историко-философский контекст возникновения данной книги во многом обусловлен переориентацией Института социальных исследований, которым руководил М. Хоркхаймер, с эмпирических исследований общества на философское осмысление социальной реальности. Эти изменения привели к уходу от традиционного марксизма и углублению принципиальных различий с марксизмом по отношению к человеку. Так же как и марксисты, франкфуртцы считают, что бытие определяет сознание, отдельный человек в значительной степени является продуктом окружающего общества и в первую очередь продуктом социаль-

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 5.

[2] После установления в Германии национал-социалистической диктатуры институт во главе с М. Хоркхаймером переместился в 1933 г. сначала в Женеву, в 1935 г. в Париж, а затем в 1938 г. – в Нью-Йорк. Именно там и были написаны почти все книги, которые прославили Франкфуртскую школу. В 1949 г. основная группа возвратилась во Франкфурт-на-Майне, где институт был воссоздан.

ных отношений. Однако сотрудники института, во-первых, не признают полную обусловленность личности окружающим обществом, а во-вторых, отрицают возможность редукции социальных отношений к экономике. В отличие от экзистенциалистов, франкфуртцев интересует не абстрактная природа человеческого бытия, а человеческое существование в его исторической реальности.

Оригинальное философствование франкфуртцев начинается с «диалектики Просвещения». Центр исследования смещается с изучения социальности на анализ конкретного типа культуры – западной цивилизации. Стоит отметить, что именно в произведении Хоркхаймера и Адорно резюмируется социально-философская линия развития школы, очерчивается весь тот круг идей, который будет разрабатываться в пределах этого течения.

Центральная мысль данной книги – оборачиваемость Просвещения, идеала прогресса, разума. Традиционное понимание Просвещения в узком смысле, вошедшее во множество философских словарей, сводится к тому, что это исторически локализуемая эпоха, характерные черты которой составляют: «демократизм, связанный с необходимостью приобщения к культуре и знанию широких слоев общества; рационализм, означающий веру в неограниченные возможности человеческого разума; исторический оптимизм, вера в прогресс науки и общества, в наличие единых целей исторического развития»[1].

Однако франкфуртцы понимают Просвещение в более широком смысле. Просвещение – это определенная установка сознания, а именно нацеленность на окончательное «высвечивание» мира светом разума. Развивая мысль Ницше о губительности познающего разума, Хоркхаймер и Адорно придают Просвещению сугубо негативный смысл. Их философский труд построен на «осознании деструктивности прогресса»[2] и на жесткой критике приоритета разума как высшей инстанции при решении всех проблем человеческого общества. Просвещение здесь рассматривается как диалектический процесс, в котором до Хоркхаймера и Адорно видели преимущественно созидательную силу. Авторы показывают, что с течением времени Просвещение в результате господства над природой и человеком обратно превращается в миф, но уже лишенный первоначальной естественности. Диалектика Просвещения заключается в том, что возвышенные начинания заканчиваются кровавым XX в., который явился закономерным следствием Просвещения.

Мы полагаем, что можно говорить о концепции социальной деструкции в работе Т. Адорно и М. Хоркхаймера «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты», так как сами авторы прямо заявляют, что первый предмет их

---

[1] *Румянцева Т. Г.* Просвещение // Новейший философский словарь. Минск, 2001. С. 803.
[2] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 11.

исследования – это «саморазрушение Просвещения»[1]. Несмотря на то, что Хоркхаймер и Адорно специально не выделяют термин «деструкция», тем не менее они его используют, поскольку в процессе критики Просвещения философы выявляют и анализируют феномен деструкции. Они рассматривают ход Просвещения и цивилизацию как деструкцию, указывая на то, что воспринимавшийся ранее человечеством путь усовершенствования оказался путем самоуничтожения. Развитие Просвещения и его завоевания являются в то же время и углублением деструкции. Ход Просвещения, цивилизация, деструкция становятся синонимичными[2]. Прогресс оборачивается насилием и разрушением. Критика рациональности приводит Хоркхаймера и Адорно к широким социально-философским обобщениям относительно современности – середины XX в. и истоков сложившейся катастрофической ситуации для европейской цивилизации.

Процесс Просвещения, согласно Хоркхаймеру и Адорно, в целом деструктивен. Основная задача – выяснить, почему общество под знаком разума (рацио) пришло к безумству XX в.

В книге «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты» используются два фокуса рассмотрения феномена социальной деструкции:

1) в контексте прогрессивного хода цивилизации деструкция оказывается *абсолютной*, то есть ведущей к прекращению развития и уничтожению общества, тем самым выявляется телеологический аспект, оцениваемый франкфуртцами однозначно негативно;

2) на уровне социальных объединений деструкция или деструктивность *относительна* и проявляется в ухудшении функционирования индивида или группы. Фиксирование функционального аспекта позволяет говорить о деструкции как об имманентном свойстве любой социальной системы, которое способствует общественному обновлению и является необходимым для движения истории.

2.1. Властные отношения человека и природы как генезис социальной деструкции

Выходя за рамки гегелевских воззрений, согласно которым проблема социального разрушения рассматривается в рамках единства и борьбы противоположностей, в частности индивида и рода, а также преодолевая марксистскую парадигму общественного производства и классовой борьбы, Т. Адорно

[1] Там же. С. 10.
[2] Там же. С. 117.

и М. Хоркхаймер видят причины феномена деструкции в особенностях взаимодействия человека и природы.

Выделение человека из природы и противопоставление ей явилось, с точки зрения Хоркхаймера и Адорно, поворотным пунктом всей истории человечества и стало решающим в определении вектора развития: цивилизация пошла по деструктивному пути прогресса. Отношение человека к природе из непосредственного отношения природы к самой себе превратилось в насильственную установку, когда человек пытает и раскрывает природу. Если момент начала деструкции – выделение человеком себя из природы – является одновременно и подчинением природы, то получается, что источник социальной деструкции – властное отношение человека к подавленной природе.

По мнению основателей Франкфуртской школы, человек – самое деструктивное существо, противопоставляющее себя окружающему миру: «...со времен своего возникновения биологический вид человек всегда демонстрировал себя всем остальным в качестве эволюционно самого развитого и потому как самую страшную разрушительную силу...»[1]. Биологически человек менее всего оснащен инстинктами насилия, а значит, и устройствами, сдерживающими агрессивные склонности. По этой причине человек – существо, направляющее свою агрессию на деструкцию окружающего мира и себя. Инстинкт деструкции удерживает жизнь людей в рамках приземленного функционирования. Эта способность имеет не только интенсивные, но и экстенсивные аспекты, которые ведут к деструкции на уровне отдельных индивидов, общества и человечества как вида: «Его способность к уничтожению обещает стать столь непомерной, что – если когда-нибудь этот вид исчерпает себя – дело дойдет до tabula rasa. Он либо растерзает сам себя, либо загубит всю фауну и флору на Земле вместе с собой»[2].

Благодаря смещению акцента с межклассового конфликта на взаимодействие человека и природы Хоркхаймер и Адорно, на наш взгляд, обнаружили у человека способность к развитию через подавление и разрушение. Дальнейшее изучение этой способности привело авторов к неутешительному выводу, что люди перестали воспринимать деструкцию как негативное явление даже в масштабе, превышающем созидательные процессы.

С одной стороны, по их мнению, сама природа человека как вида деструктивна, поэтому вполне закономерно, что человеческий коллектив также содержит деструктивный потенциал. С другой стороны, человек является субъек-

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 235.
[2] Там же. С. 274.

том искусства, он одарен творческой силой: «в произведении искусства всегда, вновь и вновь осуществляется то удвоение, посредством которого вещь являла себя в качестве чего-то духовного, становилась проявлением манна»[1]; «субъект повторно создает вне себя из тех следов, которые мир оставляет в его чувствах...»[2]. Франкфуртцы убеждены, что разрушение одного непременно ведет к появлению чего-то другого, поскольку «абсолютное ничто немыслимо»[3]. Поэтому продуктивность развития общества и самосохранение человека утверждаются через деструкцию. В этом проявляется амбивалентная природа деструкции.

Изначальное постулирование деструктивности как способа отношения к миру переносится и на все последующие формы самодвижения человечества. Таковыми являются, в частности:

1) *расколдовывание мира,* то есть усиление формализации и абстрагирования от уникальности вещей и людей;

2) *отречение от смысла,* то есть потеря значения целостности мира при поиске способов манипулирования и использования его;

3) *вытеснение духовности телесностью* как обратная реакция природы: «...самоунижением человека до состояния corpus`a природа мстит за то, что она была унижена человеком до состояния объекта господства, до состояния сырья»[4];

4) *безумие* (здесь в виде предельной рациональности) как потребительское отношение к миру, отсутствие способности к творчеству и стремление уничтожить все то, что не удается подчинить.

Рассмотрим подробно каждую из четырех форм.

1. Когда-то панический страх перед тайной мира вызвал у человека желание подчинить мир себе. Способом освоения, «программой Просвещения было расколдовывание мира»[5]. С позиций классического типа рациональности расколдовывание мира есть позитивный процесс познания и возвышения разума. Однако Хоркхаймер и Адорно как приверженцы неклассического типа рациональности (подвергнувшего сомнению разумность мира и самодостаточность разума) считают этот процесс негативным. «Расколдовывание мира есть искоренение анимизма»[6], – убеждены авторы. Анимизм – вера в духов, то есть в жизнь природы. Расколдовывание как некий способ познания – это искоренение жизни природы, обеднение мира через структурирование.

---

[1] Там же. С. 34.
[2] Там же. С. 234.
[3] Там же. С. 264.
[4] Там же. С. 283.
[5] Там же. С. 16.
[6] Там же. С. 18.

Гносеологический аспект социальной деструкции, разрабатывающийся в «диалектике Просвещения», продолжает линию Ницше. Познающий разум интересуется природой исключительно с точки зрения ее использования, поэтому мир распадается на субъект и объект манипулирования. Так властные отношения человека и природы выявляют гносеологический аспект социальной деструкции, поскольку с помощью разума человек выделяет себя из природного мира. Анализируя тему власти в наследии Франкфуртской школы, А. В. Гайда подчеркивает следующее: «Власть и познание – синонимы... Все это происходит в силу изначального "греха" познания, независимо от его конкретной формы – мифологии или научного познания. Результат познавательной деятельности и в том и в другом случае один и тот же – манипулирование вещами, господство над природой»[1]. Поэтому познание как способ овладения миром, существующие формы познания и принципы рационального мышления определяются франкфуртцами как источник социальной деструкции.

Стоит оговориться, что в целом теоретико-познавательная проблематика у франкфуртцев растворяется в социальной теории[2]. В. А. Погосян справедливо отмечает, что «теоретической основой гносеологических воззрений Франкфуртской школы является концепция "диалектики Просвещения", которая представляет собой результат распространения положений "теории господства" на область познания»[3]. В этом случае процесс познания осуществляет деструкцию, то есть расчленяет на простейшие элементы и затем моделирует в понятный, соразмерный человеку мир-схему. Хоркхаймер и Адорно видят в таком рациональном познании упрощение мира, разрушение первозданного многообразия мира природы и вещей. Заданные человеком рамки для мира природы искусственны и не способствуют гармонизации отношения «человек – мир».

Стремительное развитие науки и техники оборачивается не познанием природы во всех ее проявлениях и раскрытием ее тайн, а созданием орудий ее порабощения. Хоркхаймер и Адорно ссылаются на Ф. Бэкона, который был

---

[1] *Гайда А. В.* «Неомарксистская» философия истории (критический анализ). Красноярск, 1986. С. 81.

[2] Т. Адорно в работе «Негативная диалектика» (1966) продолжает социально-философскую редукцию трудностей мышления и категорий диалектики Гегеля и предлагает в качестве методологии «материальных исследований» негативную диалектику. Адорно убежден, что в мышлении, основанном на понятиях, заложена тенденция господства. Поэтому необходимо мыслить негативно, то есть практиковать самокритичное мышление, подвергать негации понятие, тем самым придавая приоритетную непосредственность данному. Адорно создает образ нового философствования, в котором доминирует идея о единстве, целостности человека.

[3] *Погосян, В. А.* К критике философских концепций Франкфуртской школы. Ереван, 1979. С. 47.

убежден, что человеческий мир сильно изменили такие технические изобретения, как печатный станок, в информационной сфере, пушка – в военной, компас – в торгово-финансовой. Франкфуртцы не разделяют восторг Бэкона, поскольку подобные открытия одновременно становятся основой различных манипуляторных практик. Далее появляются более совершенные инструменты порабощения и природы, и человека: СМИ (радио у Хоркхаймера и Адорно), бомбардировщики, дистанционное управление вместо компаса. Поэтому техника не только является «сущностью этого знания»[1], но и способствует усилению деструктивных проявлений.

2. Смысл мира, по убеждению Хоркхаймера и Адорно, заключен в его целостности. Однако «путь человека к науке Нового времени пролегает через отречение от смысла»[2]. Чем больше открытий в науке, тем дальше человечество от смысла бытия: смысл не имеет значения, важны только способы манипулирования и подчинения. Однако целостный мир таинственен и именно поэтому полон смысла. Тайна не нужна науке и разуму, ее раскрывают не ради истины, а ради потребительских целей. Раздробленность мира отмечал еще Гегель, говоря о том, что философия должна восстановить целостность. Франкфуртцы не просто фиксируют мир, разделенный разумом, а обнаруживают действительность, разрушающуюся, распадающуюся на атомы, поэтому ее целостность теряет смысл. Отдельные ее элементы тоже оказываются бессмысленными, так как они являются ценными только в системе. В свою очередь, система имеет смысл только с точки зрения управления частями. Подлинное содержание мира, рационализируемое человеком, по мнению Хоркхаймера и Адорно, вытесняется его же абстрактным образом. Ю. Н. Давыдов пишет: «Просвещенный человек обречен во всем многообразии мира видеть одну и ту же абстракцию его собственного стремления к власти»[3]. Просвещенческий разум отрицает иного рода связность, кроме той, что полагается мышлением. В результате мир делится Просвещением пополам. Как комментирует В. Малахов: «На одной стороне – бессодержательно-абстрактная, чистая автономия субъективности, порядок, рациональность; на другой – неразумная природа, хаос материальной действительности, неупорядоченность чувственности. Роковое последствие такого взгляда на мир – отрицание естественности»[4]. Разрушенная целостность мира

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 17.

[2] Там же.

[3] *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977. С. 84.

[4] *Малахов В.* [Рецензия] / В. Малахов // Иностр. лит. 1998. № 12. С. 243. Рец. на кн.: М. Хоркхаймер, Т. Адорно. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум: Ювента, 1997, 310 с.

редуцируется Просвещением к «множественности форм, к их местоположению и распорядку, история – к факту, вещи – к материи»[1].

Рассматривая вопрос о целостности мира, Хоркхаймер и Адорно исходили из анализа актуальных глобальных проблем, обострившихся во второй половине XX столетия. Именно в это время взаимозависимость элементов мира и одновременная угроза целостности мира проявились в экологических кризисах, поразивших большинство стран, в возникновении ядерного оружия, способного уничтожить человечество, в демографических, социальных, духовных и иных потрясениях. «Манифест Эйнштейна-Рассела», доклады Римского клуба, новое политическое мышление – результаты попыток осмысления процесса становления экономической, социально-политической и культурной целостности мира, выразившейся прежде всего в усилении взаимозависимости, взаимосвязанности государств и народов.

3. Хоркхаймер и Адорно считают, что для проекта Просвещения, как уже отмечалось выше, характерна сложная взаимосвязь человека и природы. С одной стороны, происходит деструкция по отношению к природе и она из одухотворенной субстанции превращается в вещественный объект манипуляции человека. С другой стороны, происходит вытеснение духовности телесностью – это своеобразный ответ природы на ее подавление, которая разрушает внутреннюю природу человека. Извращается отношение к телу: оно подвергается осмеянию и отчуждается от духа, становясь предметом, мертвой вещью: «...статистикой смертности общество низводит жизнь до химического процесса»[2]. Такое расщепление жизни на дух и предмет ведет к попытке редуцировать человека только к телу. «Природа, в качестве истинного самосохранения, спускается с цепи как раз тем самым процессом, которым было обещано ее окончательно изгнать – и в индивидууме ничуть не менее, чем в коллективной участи кризиса или войны... Наконец-то постигнутая цивилизацией самость разрешается в стихию той бесчеловечности, избегнуть которой цивилизация стремилась с самого начала»[3].

С мыслью Хоркхаймера и Адорно о том, что человек, пытая и насилуя природу и мир, повернул историю на деструктивный лад, перекликается идея Гегеля о бессмысленности переделки мира: «Взрослый человек поступает поэтому совершенно разумно, отказываясь от плана полного преобразования мира и стремясь осуществить свои личные цели, страсти и интересы только в своем

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 20.
[2] Там же. С. 286.
[3] Там же. С. 47.

соприкосновении с миром»[1]. Созвучные мысли о взаимной деструкции человека и природы можно найти и у современных философов. В частности, Н. Н. Моисеев пишет: «Антропогенная нагрузка на биосферу катастрофически растет, разнообразие биоты снижается, и биосфера как система не только не развивается, а проявляет все признаки деградации»[2]. В данном случае под деградацией имеется в виду уменьшение разнообразия видов живых организмов, что губительно влияет на шансы на выживание оставшихся.

Вследствие подавления природы социум также оказывается подчиненным. Само общество предстает «всего-навсего обманчивой поверхностью, под которой таятся силы, манипулирующие им как инстанцией насилия»[3]. Власть маскируется под тайные силы, управляющие социумом «как деструктивным принципом»[4]. Эти тайные силы являются проекцией принципа господства над природой, который воспроизводится в человеческом сообществе.

Поскольку Просвещение готово насильно нести свет разума, то социальное господство воспринимается им как необходимая позитивная основа совместной жизни и деятельности людей. Помимо этого, социальное насилие симпатично Просвещению по той причине, что именно «на насилии, под какими бы покровами легализма оно не было сокрыто, покоится в конечном итоге социальная иерархия»[5], лежащая в основе общественно-политических структур, институтов, связей.

4. Безумие Просвещения – это подмена цели средством, что и произошло «в тот момент, когда человек в качестве сознания самого себя отсекает себя от природы, ничтожными становятся и все те цели, ради которых он сохраняет себя живым: социальный прогресс, рост всех материальных и духовных сил, даже само сознание...»[6]. Хоркхаймер и Адорно считают, что безумие – это сугубо потребительское отношение человека к миру, который «является всего лишь поводом для его безумия; он становится или беспомощной, или всемогущей совокупностью всего того, что на него проецируется»[7]. Безумие, гипернепроницаемая и нетолерантная «система» без каких-либо взаимных сообщений с окружающим миром, несвободно, ограничено и устремлено к овладению тем, что недоступно. В восприятии индивида мир становится собранием элементов, на-

---

[1] *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Философия духа. М., 1977. Т. 3. С. 89.

[2] *Моисеев Н. Н.* Современный рационализм // Хрестоматия по социальной философии. М., 2001. С. 402.

[3] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 45.

[4] Там же. С. 115.

[5] Там же. С. 137.

[6] Там же. С. 75.

[7] Там же. С. 235.

правленных на удовлетворение тех или иных потребностей. Выявлением данной черты западной цивилизации авторы «диалектики Просвещения» предвосхищают, обозначают истоки многочисленных проблем, связанных с обществом потребления: от глобальных социально-экономических (дисбаланс между показателями народонаселения и объемами производства и потребления невозобновляемых энергетических и минеральных ресурсов) до частных примеров (булимия, анорексия). Таким образом, неограниченное материальное потребление приводит к деструкции окружающего мира и к самоистреблению человечества. Следуя логике франкфуртцев, можно сказать, что рациональное потребительство как безумие выполняет важную функцию проводника деструкции в общество.

Проявление деструкции Просвещения, по убеждению Хоркхаймера и Адорно, является следствием потребительского использования разума ради целей господства и подавления, что и есть безумие. Механизм безумия выразился в превращении человека в ходе Просвещения в «субъект-объект репрессии». Так, предельная рациональность, к которой подошло Просвещение, совпадает с безумием: «...диалектика Просвещения объективно оборачивается безумием»[1]. История подчинения природы и укоренения социальной деструкции вылилась в историю рациональности, в историю подчинения человека человеком. На рациональном стремлении контролировать внутреннюю и внешнюю природу человека и основано европейское Просвещение.

Таким образом, один из основных тезисов франкфуртской концепции гласит: генезис социальной деструкции кроется не только в изначальном желании человека познать окружающий мир, но и в попытках борьбы с природой с целью выживания и дальнейшей претензии человека на полное господство над природой. Данный ракурс позволяет авторам «диалектики Просвещения» увидеть развитие европейской цивилизации как результат деструктивного отношения к природному миру, перенесенного в социальную сферу, что проявилось во всех формах самодвижения человечества.

2.2. Неизбежность самодеструкции просвещенного мира

Тема познания как источника деструкции логически приводит к проблеме взаимосвязи деструкции и рациональности. Хоркхаймер и Адорно считают, что «практическая тенденция к самоуничтожению присуща рациональности с самого начала»[2]. Поэтому Просвещение, в основе которого лежит рациональное отношение к миру, характеризуется прежде всего саморазрушением.

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 251.
[2] Там же. С. 14.

Процесс саморазрушения европейской цивилизации инициируется и основывается на противостоянии Просвещения и мифа. Их диалектика, как обстоятельно доказывают авторы, приводит к самоотрицанию Просвещения, к его неизбежной трансформации обратно в миф. Таким образом, самодеструкция просвещенного мира является следствием радикальной критики мифа, которая в итоге подвергла рационализм такому же разрушению средствами, используемыми самим разумом. Так, Хоркхаймер и Адорно от анализа фактов приходят к идее теоретической деструкции, которая экстраполируется на социальные процессы.

Одним из аспектов самодеструкции становится мотив жертвы, самоотречения. Эта идея перекликается с тезисом Ницше о самоуничтожении и жертвенности субъекта жестокости[1] (см. п. 1.2). Анализируя практику жертвоприношения, Хоркхаймер и Адорно проясняют необходимость самодеструкции как условия для выживания и самосохранения Просвещения. Жертвоприношение становится способом коммуникации с окружающим миром, попыткой воздействия жреца на природу, который «выторговывает»[2] взамен жертвы какие-либо условия жизни или саму жизнь. Далее происходит секуляризация этого ритуала в «схему рационального обмена, в некое мероприятие человека, имеющего своей целью порабощение богов»[3], то есть окружающего мира.

Рациональное отношение к миру в ходе развития урбанистической техногенной цивилизации, по мнению Хоркхаймера и Адорно, способствует разрыву человека и природы: все более явным становится отсутствие эквивалентного обмена между человеком и окружающим миром. Просвещенческая «интерпретация природы как ни на что не направленной позволяет манипулировать ею и использовать как нечто чуждое человеку»[4]. Человек все больше и больше оттесняет, изгоняет природу из своей цивилизации, заменяя ее техническими и технологическими средствами, благодаря которым он использует ресурсы природы. Франкфуртцы пишут: «История цивилизации есть история интроверсии, становления интровертивной жертвы. Другими словами: история само-

---

[1] В целом о значительном влиянии Ницше на формирование критической платформы авторов «диалектики Просвещения» свидетельствует то, что «в лекции 1963 г. Адорно сказал, что из великих философов на него больше всего повлиял Ницше, даже больше, чем Гегель. Это особенно интересно, так как обычно большинство членов Франкфуртской школы, к которой принадлежал Адорно, рассматриваются как находившиеся под влиянием гегельянско-марксистской традиции, из которой Франкфуртская школа и вышла» (*Зоргнер С.* Ницше и немецкие философы // Здравый смысл. 2000. № 3 (19). С. 11).

[2] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 70.

[3] Там же. С. 68.

[4] *Вершинин С. Е.* Жизнь – это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха. Екатеринбург, 2001. С. 136.

отречения. Этот процесс развертывается в контексте ложного общества. В нем каждый является слишком многим и оказывается обманутым. Но такова общественная необходимость, что тот, кто хотел бы уклониться от универсального, неравного и несправедливого обмена, но не отказаться от него, так что доведись ему, сразу ухватил бы себе неурезанное целое, тем самым как раз потерял бы все, даже тот скудный остаток, который гарантируется ему самосохранением. Все требует избыточных жертв»[1]. Впоследствии массовое общество облегчает задачу индивиду, поглощая его индивидуальность, поэтому жертвовать ему уже нечем, но при этом он лишается возможности полноценной жизни.

Несправедливость или точнее неэквивалентность обмена выражается в том, что отношения человека и природы строятся на обмане: «До тех пор, пока единичный приносится в жертву, до тех пор, пока жертва включает в себя противоположность коллектива и индивидуума, до тех пор обман остается объективно соположенным в жертве»[2]. Хоркхаймер и Адорно метафорически это показывают на примере хитроумного[3] Одиссея, обманывающего природу (в виде мифологических существ) через различие между словом и вещью, делом[4]. Одиссей, как отмечает В. Н. Телегин, «выступает прежде всего носителем буржуазного духа расчетливости. Одиссей оказывается, с этой точки зрения, не менее буржуазен, чем Робинзон или современный бизнесмен. Ибо суть рациональности состоит прежде всего в том, чтобы обмануть, перехитрить природу, стать ее господином»[5]. Франкфуртцы умело используют методологический подход презентизма: «превращают» Одиссея в современного человека, что позволяет дать новые трактовки этому образу. Хитрость, обман как рациональное противление обреченному позволяют не быть обреченным. Одиссей, просчитывая свою возможную участь, лишает силы силу, которая направлена против него. Одиссей через обман возвысился до уровня самосознания. Так главным оружием разума становится обман.

В результате того, что франкфуртцы показывают объективно наличествующие самодеструктивные процессы цивилизации, в «диалектике Просвещения» прочитывается, на наш взгляд, три функции деструкции.

Во-первых, вступает в действие *функция подчинения*: происходит системное подчинение индивида обществу, так как степень освобождения от природы оборачивается социальным подавлением личности в превосходящей степени.

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 75.

[2] Там же. С. 70.

[3] Там же. С. 69.

[4] Там же. С. 80.

[5] *Телегин В. Н.* История после истории. «Диалектика Просвещения» Хоркхаймера и Адорно как утопия гуманного // Европа. Международный альманах. Тюмень, 2001. Вып. 1. С. 169.

Во-вторых, с позиции телеологии обозначенного феномена выделяется *функция ориентации*, так как деструкция задает вектор движения истории: «Властвующий дух, начиная с Гомера и кончая модерном, стремится проложить свой путь между Сциллой регрессии к простому воспроизводству и Харибдой необузданной исполненности всего и вся; он с давних пор привык относиться с подозрением ко всякой иной путеводной звезде, кроме звезды меньшего зла»[1]. Стремление к власти как основа деструктивной стратегии ведет к тому, что история человечества становится историей порабощения человека, т. е. движется в сторону увеличения деструкции.

В-третьих, *функция обновления* социума заключается в ломке традиционных устоев. Процесс самодеструкции ведет к увеличению недоверия[2] к прежнему образу жизни, традициям и истории как таковой. «Впряженное в упряжку господствующего способа производства, Просвещение, стремящееся подорвать ставший репрессивным миропорядок, ликвидирует само себя»[3]. Способность к саморазвитию деструкции в обществе обуславливает функционирование механизма инноваций, производящего трансформацию традиций, переосмысление накопленного опыта и новое наполнение прежних социальных форм. Однако пессимистическая позиция Хоркхаймера и Адорно, выражающая телеологический подход в трактовке социальной деструкции, приводит к однозначному выводу: саморазрушение европейской цивилизации становится неуправляемым и неотвратимым процессом. Безудержное, «самим собой овладевшее, ставшее насилием Просвещение, способно само преступать границы Просвещения»[4], разрушая и саморазрушаясь.

В ходе исторического процесса самодеструкция не только функционирует во всех сферах жизни общества, но и с течением времени все больше и больше углубляется. Среди основных факторов усиления самодеструкции, следуя логике Хоркхаймера и Адорно, можно выделить технологический и политический аспекты.

Если Гегель писал о хитрости Абсолютного Духа, управляющего людьми как марионетками, то франкфуртцы говорят уже о том, что человека покорила им же созданная техника, продукт человеческого разума. Надындивидуальный источник негации трансформируется в механизм социальной манипуляции для европейской цивилизации, приводя в действие деструктивные процессы.

Западная цивилизация, по убеждению Хоркхаймера и Адорно, стала заложницей техники, которая вынуждает человека жертвовать природой и собой

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 48.
[2] *Слотердайк П.* Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001. С. 54.
[3] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 118.
[4] Там же. С. 256.

как частью природы. Применение машин в сфере физического труда привело человека к утрате навыков и умений, необходимых для полноценной жизни. Без машины человек теряет свою полезность для общества и способность выживать.

Изначально техника-посредник была призвана удовлетворять жизненные человеческие потребности, однако выяснилось, что потребности постоянно увеличиваются. При этом, констатируют Хоркхаймер и Адорно, под видом человеческих начинают выступать потребности производства, а затем и искусственно сконструированные потребности (реклама, статусное потребление, стиль жизни). Искусственные для человека потребности естественны только для искусственного мира. Поэтому техника множится, вытесняя и даже уничтожая человека[1].

В результате появления техники как посредника между людьми, между человеком и природой происходит усложнение взаимодействий. На усиление человеческого внедрения природа отвечает разрушением человеческого мира. Чем ближе к XX в., тем масштабнее становятся различные природные катаклизмы и катастрофы. Век Просвещения принес уверенность, что все проблемы человечества разрешат наука и новая техника. Однако многие открытия и изобретения не только не убавили количества проблем, но и привели к их качественным изменениям, то есть к трансформации в глобальные проблемы современности, от решения которых зависят судьба человечества и сохранение самой жизни на Земле.

Идеи Гегеля относительно негативности, идущей от вожделеющего самосознания, о взаимосвязи власти, насилия и разложения, Хоркхаймер и Адорно развивают следующим образом: углублению самодеструкции Просвещения способствует политика. Франкфуртцы критикуют политическую форму воздействия на человека за то, что политические идеи и осуществление практической политики директивны и с помощью манипуляции внедряются и приводят к тому, что взаимодействие политической элиты и народных масс трансформируется в «безмятежное согласие между всевластием и бессилием, которое само является неопосредованным противоречием, абсолютной противоположностью примирения»[2].

---

[1] Тема взаимодействия человека и техники стала еще более актуальной в XXI в. Например, конкретизатором идей «диалектики Просвещения» по отношению к современной действительности выступает В. А. Кутырев, который считает, что «для существующей технологии содержание человека становится все более дорогим и нерациональным делом. Не говоря уже о том, что он крайне несовершенен как субъект производства...Человек вообще невыгоден и уже мешает слаженному функционированию общества в целом. Система стремится превратить его в свой элемент, лишив индивидуальных особенностей... Глобальное же условие дальнейшего развития цивилизации – демонтаж человека как естественного существа, его замена рациональным робототехническим устройством» (*Кутырев В. А.* Разум против человека. Философия выживания в эпоху постмодернизма. М., 1999. С. 130).

[2] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 252.

Политическая власть владеет сильными механизмами подавления, скрытой и явной идеологией, транслируемой через массовую культуру, сильной именно тем, что члены этого общества верят в то, что живут они в свободном и удобном мире. В. С. Мартьянов отмечает, что «проект Просвещения изменил культурную матрицу власти. Политика пришла в идеологическую фазу, где парадигма легитимности власти опирается уже на порядок рационального»[1]. Идеология и пропаганда превращают язык в инструмент манипуляции людьми. Но, согласно «диалектике Просвещения», пропаганда неотделима от лживости, она мизантропична. Благодаря пропаганде суть политики редуцируется к искусству говорения.

Одним из главных способов манипуляции в обществе, по мнению Адорно и Хоркхаймера, является моделирование искусственного образа внешнего врага. Поскольку одной из главных задач политиков и военачальников является предвидение опасности, они успешно этим пользуются, конструируя угрозы для консолидации народа и возможности им манипулировать. Разжигание вражды и розни поддерживается политически: «растрезвоненная политиками противостоящих лагерей непримиримость идеологий сама является всего-навсего идеологией слепой констелляции власти»[2].

Апофеозом самодеструкции западной цивилизации в «диалектике Просвещения» выступает фашизм как деструктивная политическая модель, являющаяся логическим итогом Просвещения. «Подобно тому, как свергнутый бог возвращается в обличии более жестокого идола, прежнее буржуазное охранительное государство возвращается в насилии фашистского коллектива»[3]. Любая конкуренция, свойственная гражданскому обществу, предотвращается властью, а от общественного договора фашизм оставляет «в силе только ту принудительную насильственность всеобщего, которую навязывают остальному человечеству его прислужники»[4].

Политика становится инструментом господства и проводником социальной деструкции: через политику не только поощряется, но и взращивается неграмотность, безынициативность, равнодушие индивидов, характерное для массового общества. Цензурные механизмы, контроль со стороны государства приводит к «блокированию способности к теоретическому воображению и мостит путь политическому безумию»[5]. Идеологические способы внушения

---

[1] *Мартьянов В. С.* Метаязык политической науки. Екатеринбург, 2003. С. 103.
[2] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 253.
[3] Там же. С. 146.
[4] Там же. С. 279.
[5] Там же. С. 10.

искореняют критичность и независимость мышления. Как правило, политический дискурс широко использует деструктивные механизмы воздействия на личность. «Все то, что с самых давних пор было принудительным, подневольным и иррациональным в психологическом механизме, тщательно подверстывается сюда»[1]. Хоркхаймер и Адорно справедливо полагают, что такая политическая платформа «в точности соответствует деструктивно-конвенциональному синдрому»[2].

Итак, в силу того что отношения человека с природой построены на неэквивалентном обмене и обмане, в ходе исторического процесса углубляется главная черта Просвещения – самодеструкция, пронизывающая все сферы социокультурного бытия, среди которых наиболее разрушительными становятся технологическая и политическая стороны жизни общества, поскольку внедрение и рост социальной деструкции во многом зависят от политических и технологических способов манипуляции обществом.

2.3. Пути нейтрализации социальной деструкции

Исследуя саморазрушение европейской цивилизации, М. Хоркхаймер и Т. В. Адорно наметили возможности противостояния и минимизации деструкции в обществе:

- личностное противостояние социальной деструкции;
- историческое взаимодействие прошлого, настоящего и будущего;
- креативно-эстетический путь.

Личностное противостояние социальной деструкции. Оно возможно благодаря наличию индивидуального пространства, способствующего внутренней духовной свободе, творческому развитию и самодостаточности субъекта.

По мнению франкфуртцев, единичный человек еще сохранил сугубо человеческие качества, такие как творческая самостоятельность и неповторимость. «Только по сравнению с ожесточившимся обществом, никак не абсолютно ожесточившийся индивидуум представляет собой нечто лучшее. Ему все еще свойственно стыдиться того, что неустанно учиняет коллектив над отдельным человеком, и того, до чего дойдет дело, когда более уже не будет отдельных людей»[3]. Отдельный индивид еще может называться человеком, но объединение людей – это жестокая толпа, которую Просвещение структурировало, прикрыв насилие благими целями. Поэтому, как отмечает А. Б. Максутов, помимо саморазрушения Просвещения важным тематическим направлением для Хоркхаймера

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 253.
[2] Там же. С. 254.
[3] Там же. С. 293.

и Адорно является «закат личности, который идет параллельно со все еще довлеющей и даже возрастающей ориентацией на техническое господство над природой и обществом»[1].

Такое технологически ориентированное общество фальшиво, это карикатура на человечество. Люди, ради выживания которых подавлялась природа, также становятся объектом репрессии; «ныне позорно извращается то понятие, при помощи которого оправдывалось все и вся: понятие человека как личности, как носителя разума. Диалектика Просвещения объективно оборачивается безумием»[2]. Воздействие общества на человека в просвещенческом проекте приводит к тому, что индивид становится объектом самодеструкции. Такое добровольное растворение личностей в массе способствует укреплению власти элиты и облегчению осуществления социального насилия. Инстинкт массового человека «начинает проявлять себя в качестве деструктивного природного насилия, уже более совершенно неотличимого от самоуничтожения. Мрачно переходят они друг в друга. Чистый разум становится неразумием, безошибочным и бессодержательным способом функционирования»[3]. Таким образом, человек из господина обращается в раба «машинерии господства»[4], то есть в качестве объектов социальной деструкции выступают ее же субъекты.

Деструктивность общества Просвещения репрезентируется на индивидуальность через массовую культуру, которую авторы «диалектики Просвещения» называют культуриндустрией. Общество как деструктивный принцип производит и деструктивную культуру: массовая культура манипулирует индивидуальностью, втягивает индивида в потребительский гедонизм. Хоркхаймер и Адорно ставят под вопрос положительность индивидуальности, формирующейся в массовом обществе, так как ее развитие сопровождается увеличением насилия и деструкции окружающего мира: «Сегодняшний распад индивидуальности не только заставляет рассматривать эту категорию в качестве исторически преходящей, но и пробуждает сомнения в ее позитивном существе... Под знаком индивидуальности реализовала себя тенденция к эмансипации человека, но в то же самое время эмансипация явилась результатом именно тех механизмов, об освобождении человечества от которых как раз и шла речь»[5].

В итоге, для проекта Просвещения становится характерной распадающаяся личность как примета технологической цивилизации. Растворение личностей

---

[1] *Максутов А. Б.* Критическая теория и современность. Екатеринбург, 1998. С. 87.
[2] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 251–252.
[3] Там же. С. 115.
[4] Там же. С. 52.
[5] Там же. С. 292–293.

в массе приводит к однородности коллектива, что способствует беспрепятственному манипулированию власть предержащими над обществом безликих индивидов.

Историческое взаимодействие прошлого, настоящего и будущего. Осознание приобретенного опыта и продуктивное использование этих знаний для прогнозирования конструктивного развития общества способствуют уменьшению социальной деструкции.

Глубину деструкции любых обществ и культур определяет отношение к прошлому. Однако Просвещение посредством разума отвергает и безжалостно уничтожает свое прошлое, то есть миф. Именно с этого начинается самодеструкция Просвещения. Хоркхаймер и Адорно пишут, что оно «перенимает весь материал мифов для того, чтобы их разрушить, и как их судия подпадает под чары мифов»[1].

Разрушение мифа не способствует рождению «новой справедливости реальности»[2]. Возникает рациональный технологический миф Просвещения, который ввергает человека во все большее подчинение. Чем более усложняется устройство общества, тем сильнее зависимость человека от природы. «Человеческая обреченность природе сегодня неотделима от социального прогресса»[3]. Человек, стремясь высвободиться от подчинения природе, невольно попадает в социальное рабство. «Абсурдность общества, при котором насилие системы над людьми возрастает с каждым шагом, освобождающим их от природного насилия, разоблачает атрофию разума разумного общества»[4].

Эпоха Просвещения – эпоха преобладания одного тоталитарного мифа, это мифология законов, мифология механики. Понимание рока как неподвластных человеку неконтролируемых процессов трансформировалось в идею эквивалентности, суть которой заключается том, что в технологической цивилизации все контролируемые элементы заменяемы, нет уникальности; нет ценности, а есть стоимость.

Поскольку законами объясняется все – от природных явлений до общественных процессов, спонтанность изгоняется разумом из просвещенного мира. Просвещение, выйдя из мифа и отвергая его, в целом основывается на тех же мифологических принципах. Пытаясь разрушить мифологическое мировоззрение, Просвещение тем самым его укрепляет, легитимирует в качестве миропонимания прошлого.

Таким образом, Просвещение стремится утвердиться через деструкцию мифов, но, разрушая их, само превращается в миф. Однако каким станет отно-

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения … С. 25

[2] Там же. С. 137.

[3] Там же. С. 12.

[4] Там же. С. 56.

шение к прошлому, что будет после самоуничтожения Просвещения и будет ли вообще что-то? Эти вопросы философы оставляют без ответа. Поэтому вариант минимизации деструкции через историческое взаимодействие прошлого, настоящего и будущего представляется более слабым по отношению к личностному и креативно-эстетическому противостоянию.

Креативно-эстетический путь. Он предполагает противопоставление деструкции и творческого потенциала социума, способного на создание альтернативной эстетической реальности.

Хоркхаймер и Адорно выделяют важность креативных свойств человека, особенно способность к теоретическому воображению, которая дает человеку свободу для творчества и создания альтернативной эстетической реальности, возвышающей его над массой людей, ориентированных преимущественно на потребление. Однако мышление человека, деятельность которого породила процесс Просвещения, уже является разрушительным, так как оно «ничуть не в меньшей степени, чем конкретные исторические формы, институты общества, с которыми оно неразрывно сплетено, уже содержит в себе зародыш того регресса, который сегодня наблюдается повсюду»[1].

Поскольку в современном Хоркхаймеру и Адорно обществе происходит изживание критичности индивидов и, следовательно, в целом – способности сознания к рефлексии, то само Просвещение не знает о своей деструктивности. В этом заключается причина, как считают Хоркхаймер и Адорно, слабой теоретической проработки проблемы деструкции в классическом рационализме. Утрата критичности у потребителей массовой культуры является залогом деструкции такого общества[2].

Критика, необходимая для развития креативного мышления, в просвещенном сознании используется только для подавления природы. Поэтому в целом критическая сторона мышления индивидов не развивается, что, в свою очередь, стимулирует рост и усиление деструкции как в обществе, так и в индивидуальном сознании.

Критикуя деструктивность массовой культуры, Хоркхаймер и Адорно обращают внимание не только на разложение индивидуальности, как уже отмечалось выше, но на контроль творческих возможностей и способностей индивидов. Массовая культура, убеждены франкфуртцы, «не оставляет фантазии и мысли зрителя того измерения, в котором он мог бы отвлечься и дистанцироваться» от навязываемой ему действительности. Массовая культура лишает человека эстетического измерения, вследствие чего происходит «захирение способности к воображению и спонтанной реакции у потребителей культуры»[3].

---

[1] Там же. С. 10–11.
[2] Там же. С. 9.
[3] Там же. С. 157.

Все новое, что имеет творческий импульс, будь то в производственной, экономической или какой-либо другой сфере, Просвещение оборачивает опять на поддержание деструктивного процесса. Поскольку «все то, что способно оказывать сопротивление, имеет шанс выжить только приспосабливаясь. Будучи хоть единожды зарегистрированным в своем отличии от культуриндустрии, оно уже становится составной частью...»[1], то есть включается в процесс Просвещения.

Вместе с тем надежда на позитивный исход самодеструкции цивилизации в «диалектике Просвещения» все же присутствует. Такой шанс связывается с высоким искусством[2]. Хоркхаймер и Адорно полагают, что продуктивная сила воображения сопричастна истине, поскольку она «как раз и требует активно действующего субъекта». Истинность идей, вещей открывается через внутреннее проживание, когда человек «сам продолжает мыслить»[3]. Поэтому эстетические творения аутентичного искусства франкфуртцы называют формами истины. Философы убеждены, что высокое искусство развивает как у художника, так и у читателя (зрителя, слушателя) свободу мысли, фантазии, учит чувствовать глубину жизни. В этом случае ценностью является качество, то есть интерес и внимание индивида концентрируются благодаря качеству отдельного произведения, а не количества повторений или действий как в массовой культуре.

Все возможные пути нейтрализации социальной деструкции Хоркхаймер и Адорно раскрывают в пессимистическом ключе. Несмотря на преклонение перед высоким искусством и веру в единичного человека, их прогноз остается неутешительным: разрушительное движение Просвещения ведет к тотальной самодеструкции социума. Трансформация общества в массы, толпу – это путь становления одномерного общества. «Сегодня регрессия масс – это неспособность собственными ушами слышать неслышимое, собственными руками дотрагиваться до неосязаемого, это – новый вид ослепления, который приходит на смену любой из побежденных форм мифического ослепления»[4]. Просвещение «превращается в тотальный обман масс», исчезают из социальной действительности эстетическое, историческое измерения, индивиды лишаются внутреннего мира, личностного пространства.

Итак, Хоркхаймер и Адорно не просто отмечают относительность положительной роли прогресса и рацио как высшей ценности в истории человечест-

---

[1] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 164.

[2] Адорно рассуждает о важности искусства также в «Негативной диалектике». Поскольку непонятийного мышления не существует, а негативное мышление не поддается артикуляции, то возможность нетождественного опыта передоверяется Адорно искусству. (См.: *Адорно Т. В.* Эстетическая теория. М., 2001).

[3] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 97.

[4] Там же. С. 53–54.

ва, но и подвергают жесткой критике саму установку на разум, который оказывается инструментом не столько для креативной, сколько для деструктивной деятельности. Продолжая ницшевскую критику, франкфуртцы разочаровываются в обществе, прогрессе и его достижениях, а также в том, каким становится современный человек. Если Ницше возмущается действием религии, под влиянием обещаний которой люди превращаются в нежизнеспособных индивидов, без желаний и стремлений, то Хоркхаймер и Адорно развивают мотив стирания различий между индивидами, растворяемыми в культуриндустрии.

Франкфуртцы дополняют идеи Гегеля и Ницше: окружающая действительность не только равнодушна к индивиду, но и враждебна, а также подчеркивают, что единичный человек обладает самобытностью и непосредственной ценностью. Противоборство мира и индивида свидетельствует о трагичности человеческого существования. Мотив превращения разума в безумие, приоритет потребительства и утрата духовной связи с миром, тотальное стремление всего и всех к господству и, наконец, борьба Просвещения с самим собой или самодеструкция становятся основной мыслью «диалектики Просвещения».

В целом интерпретацию социальной деструкции Хоркхаймера и Адорно на теоретическом макроуровне можно назвать первым этапом концепции данного явления в творчестве представителей Франкфуртской школы. В «диалектике Просвещения» выявляются универсальность социальной деструкции и различные контексты, важные для понимания этого феномена. Приоритетным для авторов остается телеологический аспект и осмысление деструкции как прекращения развития и уничтожения цивилизации. Хоркхаймер и Адорно пишут о возможности преодоления деструкции, но в целом не верят в ее осуществление, так как разрушительное движение Просвещения достигло необратимых масштабов. Поэтому они прогнозируют тотальную самодеструкцию социума.

Глава 3. РЕПРЕССИВНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ Г. МАРКУЗЕ: ПАРАДОКСЫ «ДЕСТРУКТИВНОГО ПРОЦВЕТАНИЯ»

На творчество Г. Маркузе оказали влияние взгляды Г. В. Ф. Гегеля, Ф. Ницше и З. Фрейда. Пытаясь объединить теорию с практикой, он осуществил слияние идей марксизма и фрейдизма, а также развил критическую теорию основоположников Франкфуртской школы. Используя принцип историзма, Маркузе рассматривает проблему человека и общества в контексте критики западной индустриальной цивилизации. Общество и промышленные системы обеспечения высокой производительности труда, правовое государство и существующие демократические процедуры – все было подвергнуто решительной критике в его работах «Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда» (1956) и «Одномерный человек: Исследование по идеологии развитого индустриального общества» (1964), написанных им в эмиграции[1].

Во 2-й половине XX в. в Америке происходят значительные изменения, связанные с ускоренным техническим прогрессом, не только в экономике, но и в социальной сфере: формируется средний класс, представители которого выступили прототипами для образов «репрессивной цивилизации» и «одномерного общества».

В первой книге Маркузе, опираясь на философские взгляды Фрейда, анализирует становление репрессивной цивилизации, чтобы прогнозировать будущее. Как пишет А. Юдин, Маркузе пытается заглянуть «за пределы того будущего, которое готовит себе современное общество ... чтобы увидеть возможность (а не вероятность) "трансцендирования" установившегося культурного универсума»[2]. Во второй книге Маркузе сосредоточивается на анализе современного индустриального общества, в которой человек находится под тотальным контролем. «Отсюда надрывность тона Маркузе, обильное употребление им сослагательного наклонения и политическая воззвательность текста»[3], – заключает А. Юдин.

Маркузе, как и основоположники Франкфуртской школы, не называет свои взгляды концепцией социальной деструкции, однако в ходе исследования индустриального общества явственно видны контуры его собственной трактовки социальной

---

[1] *Г. Маркузе* в 1934 г. эмигрировал в США и уже не вернулся в Германию. В США Маркузе приобрел широкую популярность, став идеологом студенческого движения 1960-х гг. Через 24 года после своей смерти (в 1979 г.) его прах был погребен на одном из берлинских кладбищ, недалеко от могил Г. Гегеля и И. Фихте (Дороте енштедтише Фридхоф).

[2] *Юдин А.* Парадоксы великого отказа // Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2003. С. 518.

[3] Там же. С. 524.

деструкции. Взяв за основу логику «диалектики Просвещения», он продолжает исследование разрушительных проявлений цивилизации. Эта преемственность выражается в том, что Маркузе развивает начатый Хоркхаймером и Адорно анализ двух форм деструкции: абсолютной и относительной. Абсолютную деструкцию и, следовательно, телеологический аспект данного феномена Маркузе раскрывает на примере развития современного индустриального общества, которое становится одномерным, то есть тоталитарной системой господства и завуалированного рабства. Итогом данного процесса может стать полное самоуничтожение этого общества. Относительная деструкция или деструктивность в функциональном аспекте выявляется в процессе изучения генезиса и развития принципа господства, лежащего в основе человеческого общества. В результате она предстает как реформирующий потенциал общества, который способствует – во взаимодействии с производительностью – обновлению и изменению общества на протяжении всей человеческой истории.

3.1. Онтологическое ядро и исторические изменения деструкции

Основываясь на идее Фрейда о противостоянии Эроса и Танатоса, Маркузе видит глубинный источник деструктивности в самой природе человека. В ней заложена потребность разрушения. Процесс жизни организма, в том числе и социального, представляет собой взаимодействие двух основных инстинктов – Эроса и Танатоса. В своем проявлении эти инстинкты сталкиваются с окружающей средой, которая слишком бедна для их непосредственного удовлетворения. Инстинкт смерти принуждается служить инстинкту жизни, но сохраняет свою энергию, которая проявляется в качестве социально полезной агрессии (совесть, мораль) и обеспечивает общественное подчинение инстинктов. Маркузе экстраполирует фрейдовский дуализм человеческой природы на всю индустриальную цивилизацию, доказывая, что не только творческое начало, но и потребность в разрушении легли в фундамент западного общества, что выразилось в форме принципа господства.

Развивая идеи Хоркхаймера и Адорно, Маркузе в ходе исследования принципа господства выявляет онтологические свойства социальной деструкции: универсальность, аксиологическую нейтральность, позитивность, амбивалентность.

Об *универсальности* деструкции Маркузе говорит следующее: «страдание, насилие и разрушение суть категории как природной, так и человеческой действительности, беспощадного и бессердечного мира»[1], то есть мир изначально уже содержит в себе разрушительное начало.

---

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2003 С. 497.

Акцентируя свойство *аксиологической нейтральности* деструкции, Маркузе, на наш взгляд, отходит от абсолютно негативной оценки деструкции, данной Адорно и Хоркхаймером. Деструктивный вектор задает сама цивилизация, которая «содержит семя разрушения, превращающее добро в зло и наоборот»[1]. Подвижная энергия инстинктов, нейтральная сама по себе, способна объединиться с продуктивными или разрушительными побуждениями. Общность природы инстинктов смерти и жизни может обладать позитивными и негативными характеристиками: «неуправляемый Эрос так же губителен, как и его неумолимый двойник – инстинкт смерти»[2]. Перевес деструктивной тенденции происходит вследствие специфики социальной организации и регулируемости общества. Для индустриальной цивилизации, считает Маркузе, характерно такое социальное устройство, которое сознательно поощряет проявление деструктивных сил. Таким образом, изначально нейтральная деструкция приобретает отрицательную смысловую окраску только в соотношении с производительностью: доминирование над созидательными процессами должно вести, по мнению Маркузе, к осознанию деструкции как негативной.

Следующий логический шаг Маркузе – это утверждение, что существует *позитивность* (целесообразность[3]) деструкции. Полнота мира заключается во взаимодействии деструктивного и продуктивного начал, а созидание, рождение оборачиваются непременным разрушением чего-либо. Маркузе солидарен с З. Фрейдом в том, что Эрос создает культуру в борьбе с инстинктом разрушения. Цивилизация, таким образом, оказывается продуктом Эроса, она создается «принудительным переключением на социально полезные виды деятельности и самовыражения»[4] энергии либидо. Деструктивное начало выступает противовесом и стимулом для созидания и творчества. Поэтому частичная деструкция осознается как позитивная тогда, когда она необходима и неизбежна для дальнейшего развития целого – общества.

Четвертое свойство, вбирающее в себя все предыдущие, заключается в *амбивалентности* деструкции, в диалектике продуктивности и деструкции. Маркузе, придерживаясь диалектического подхода, утверждает, что существование людей и вещей в мире «пронизано противоречивыми отношениями, так что любое конкретное содержание может быть развернуто только благодаря переходу в свою противоположность... все содержание в целом представляет совокупность всех противоречивых отношений, которые в нем предполагают-

---

[1] Там же. С. 109.
[2] Там же. С. 16.
[3] Там же. С. 32.
[4] Там же. С. 11.

ся»[1]. История человечества, процесс жизни представляются им как слияние и распадение двух основных начал, как столкновение Эроса и Танатоса, процесс строительства и разрушения культуры.

Исходя из утверждения амбивалентности деструкции, Маркузе считает главным не различие деструкции и производительности, а то, как под воздействием цивилизации они переплетаются, превращаются друг в друга: «отношение между свободой и репрессией, производительностью и деструкцией, господством и прогрессом есть принцип цивилизации»[2]. Следовательно, деструктивные тенденции соответствуют принципу функционирования западной цивилизации, поскольку являются закономерным проявлением ее природы.

Если мы сравним онтологические свойства деструкции, обозначенные Маркузе, с идеями Гегеля и Ницше, то обнаружим значительное сходство. Прототипами вышеперечисленных свойств деструкции[3] являются аналогичные аспекты, которые можно обнаружить в понятии гегелевской негативности и в ницшевском принципе жестокости. Однако Маркузе, подобно Хоркхаймеру и Адорно, трактует позитивность (необходимость) с гуманистической позиции. Франкфуртцы признают неизбежность деструкции, поскольку созидание непременно сопровождается разрушением, но не оправдывают человеческие жертвы, тем более что целостность мира для них является ценной благодаря внутреннему смыслу, таинственности бытия, а не внешнему прогрессу.

Формы и потенциал деструкции зависят от конкретики социально-исторического мира и устанавливаются через систему общественных институтов (политики, права, морали и т. д.). Поэтому в разные эпохи проявления деструкции различны.

Маркузе выделяет три периода человеческой истории: прошлое – доиндустриальное общество, настоящее – индустриальное (технологическое, одномерное) общество или репрессивная цивилизация и будущее – постиндустриальное общество умиротворенного существования или нерепрессивная цивилизация. Главное отличие между этими периодами состоит в различных формах реализации принципа реальности. Для общества прошлого характерен принцип господства, в индустриальном обществе действует принцип производительности, принцип удовольствия соответствует постиндустриальному обществу.

С точки зрения Маркузе, единственно возможный принцип организации дотехнологического общества – это порядок господства, необходимый для выживания

---

[1] *Маркузе Г.* Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб., 2000. С. 103.

[2] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 12.

[3] Там же. С. 109.

на тот момент: «Первобытная орда – это временно действующая группа, единство которой основывается на подчинении порядку определенного типа. Поэтому можно предположить, что патриархальный деспотизм, установивший этот порядок, был "рациональным" в той степени, в какой ему удавалось создать и сохранить группу, то есть воспроизводство целого и соблюдение общего интереса»[1]. История господства начинается с необходимой монополизации власти и удовольствия[2].

Дальше Маркузе развивает идущий от «диалектики Просвещения» мотив противопоставления человека и природы как предпосылки возникновения деструкции: человек обособляется от природы по необходимости, в силу жестких условий выживания. Отделившись от природного мира, он вынужден отказаться от роли природного существа, и превращает себя в инструмент производства. Эта трансформация, исторически неизбежная в скудной и враждебной окружающей среде, заставляет людей подавлять и преобразовывать свои инстинкты, руководствоваться принципом господства.

Следовательно, с одной стороны, дотехнологическое общество построено на необходимом и в определенной степени соразмерном противостоянии человека и мира. С другой стороны, доиндустриальный мир – это мир человека, живущего по органическим (естественным) законам, в единстве с окружающей действительностью, где «человек и природа еще не были организованы как вещи и инструменты»[3]. В доиндустриальном обществе человек и пространства окружающего мира (водоемы, небо, космос) сосуществуют гармонично. Постепенно человек, осваивая пространства, подавляет, поглощает, уничтожает их изначальную структуру, и «эти пространства утрачивают свой характер пространства, противостоящего человеку»[4]. Они становятся продолжением его вещественного тела, и само тело человека становится придатком техники.

Маркузе убежден, что для организации доиндустриального общества характерна бытийность в противовес технологичности индустриальной цивилизации. В доиндустриальном обществе еще сохраняется и обладает ценностью уникальность, единичность и личности, и вещи, и «только технология превращает человека и природу в легко заменяемые объекты организации»[5]. С преобразованием доиндустриального общества в технологический социум культура трансформируется в цивилизацию. Другими словами, развитие общества приобретает репрессивно-деструктивную окраску.

---

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация … С. 59.
[2] Там же. С. 19.
[3] Там же. С. 322.
[4] Там же. С. 330.
[5] Там же. С. 431.

Дотехнологическое общество в полной мере обладает эстетическим измерением. Истинное искусство «сохраняется на протяжении девятнадцатого века и входит в двадцатый, претерпевая при этом демократизацию и популяризацию»[1].

Поскольку доиндустриальное общество по необходимости основано на господстве и определенная степень деструкции способствует сохранению и воспроизводству данного общества, то такое необходимое подавление и деструкция находятся в соответствии с уровнем благосостояния и удовлетворения потребностей. Здесь деструкция является не только оправданной, но и целесообразной, так как предотвращает застой социального развития и способствует обновлению. Необходимая репрессия в доиндустриальном обществе привела к тому, что определенные (самые активные, или статусные) группы общества обрели экономические и политические права и свободы.

Принцип господства в концепции Маркузе распадается на три аспекта:

1) господство человека над самим собой, над своей внутренней природой посредством подавления инстинктов;

2) социальное господство и контроль общества над индивидами;

3) господство как овладение природой в процессе развития науки и техники.

Получается, что все в мире находится в тройном подчинении. Философ отмечает, что принцип господства является общим для любого периода развития человечества: «несмотря на все исторические изменения, господство человека над человеком в социальной действительности по-прежнему есть то, что связывает дотехнологический и технологический Разум в единый исторический континуум»[2]. Однако при трансформации общества в технологическую рациональность господство, игнорируя интересы целого, превращается в самоцель. Маркузе выявляет специфику господства ради господства, развивая тезис, выдвинутый в «диалектике Просвещения»: чем выше уровень развития цивилизации, тем ниже степень необходимой репрессии для продуктивного развития социума.

В своей концепции социальной деструкции Маркузе конкретизирует идею Хоркхаймера и Адорно о соотношении деструкции и рациональности. Он справедливо отмечает относительность деструктивного характера рациональности, изменяющегося в соответствии с доминирующей исторической установкой. Поэтому выделяются такие недеструктивные типы рациональности, как дотехнологический и посттехнологический, способствующие умиротворению жизни. Парадоксальность анализируемого Маркузе одномерного общества заключается в том, что «в ходе своего развития оно изменяет отношение между ра-

[1] Там же. С. 327.

[2] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 406.

циональным и иррациональным. В сравнении с фантастическими и безумными сторонами его рациональности сфера иррационального превращается в дом подлинно рационального – тех идей, которые могут способствовать искусству жизни»[1]. Поэтому определяющим фактором социальной деструкции становится технологическая рациональность. Последняя освобождается от контроля человека и сливается с производительностью. В результате технологическая рациональность становится иррациональной, что обуславливает внутреннее противоречие цивилизации.

Таким образом, Маркузе не просто фиксирует наличие социальной деструкции, но выявляет в ходе анализа онтологических свойств историческую необходимость возникновения данного феномена, способствующего выживанию социальных групп доиндустриального периода, основанного на принципе господства. Помимо онтологических свойств деструкции, Маркузе подчеркивает изменчивость деструкции, которая проявляется в различных исторических формах и зависит от главенствующего принципа реальности.

3.2. Тождество деструкции и производительности, или прибыльная деструктивность в технологическом обществе

Развитие индустриального общества привело к такому усилению и преобладанию Танатоса и к такой высокой степени подавления творческого начала в массе индивидов, что дальнейшее движение прогресса перешло в стадию тотальной деструкции, когда «цивилизация предоставляет возможность более непосредственного удовлетворения своих целей именно деструктивности, а не либидо»[2]. Для обозначения этой стадии технологической цивилизации Маркузе вводит понятие одномерного общества. В его основу положен принцип производственной рациональности, уничтожающий или нивелирующий все единичное, конкретное и неповторимое. Становлению одномерного общества, пронизанного вещными отношениями, способствует возникновение массового производства.

Маркузе выявляет парадокс одномерного общества: влечение к разрушению удовлетворяется в процессе производства, то есть созидания. С одной стороны, можно говорить об объективной пользе массового производства, которое за счет объема и дешевизны товара удовлетворяет потребности громадного населения, а, например, средневековый мастер делал изделие только для одной знатной семьи. С другой стороны, стремительное развитие индустриальной

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 506.
[2] Там же. С. 80.

сферы приводит к тому, что, помимо необходимой степени подавления, намеренно появляется прибавочная репрессия, которая стимулирует деструкцию.

Первоначально обоснованность филогенетически необходимой репрессии, как уже отмечалось выше, заключалась в переведении энергии для получения удовольствия на труд: в условиях сурового климата, нехватки ресурсов человек ради выживания вынужден активно приспосабливаться и подчиняться природной необходимости. С развитием индустриального общества, помимо основной, действует еще прибавочная репрессия, под которой Маркузе понимает дополнительный социальный контроль над человеком, обусловленный специфической социальной организацией труда и досуга в интересах укрепления власти правящей элиты. С возникновением прибавочной репрессии превышается необходимая мера деструкции, поскольку первоначальное совпадение интересов господства и интересов индивидов расходится в ходе движения цивилизации. Производство, наука превращаются в инструменты прибавочной репрессии и способствуют увековечиванию господства. Материальная культура, паразитируя на удовлетворении первичных потребностей, оттесняющих и затмевающих собой индивидуальные нужды и склонности, вступает в противоречие с Эросом, принципом истинного наслаждения и счастья. Так, социальные потребности больше не учитывают индивидуальные, а производительность становится самоцелью.

Изначально понятие производительности является экономическим термином, однако Маркузе экстраполирует его на все сферы социального бытия, подразумевая под ним «непререкаемую ценность современной культуры» – «способность создавать, приумножать и улучшать социально полезные вещи»[1]. Производительность в индустриальном обществе приобретает деструктивный характер, проявляющийся в расточительном использовании природных ресурсов и в том, что она сама способствует контролю и манипуляции индивидами. Маркузе называет ее «всепобеждающей»[2], поскольку своим обещанием лучшей жизни она подчиняет общество. Комфорт становится соблазном производительности, благодаря которому она привлекает и подавляет новых поклонников-потребителей. Маркузе поддерживает фрейдовскую мысль о том, что комфорт, то есть независимость от природной необходимости испытывать холод, голод, страдания, для их современника оказывается предпочтительнее индивидуальной, внутренней свободы. Однако «высокий жизненный стандарт в мире крупных корпораций ограничителен в конкретном социологическом смысле: товары и услуги, покупаемые индивидами, контролируют их потребности

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 137.
[2] Там же. С. 288.

и тормозят развитие их способностей. В обмен на удобства, наполняющие их жизнь, индивиды продают не только свой труд, но и свое свободное время. Улучшенные условия жизни – компенсация за всепроникающий контроль над ней»[1]. Большинство обывателей пребывает в заблуждении, считая свое желание зарабатывать исключительно для покупки максимального количества материальных благ выражением истинных индивидуальных потребностей, реализация которых ведет к удовольствию. Современный человек стремится к ложным ценностям, что способствует социальной деструкции.

В итоге оказывается, что чем производительнее и эффективнее система и комфортнее условия жизни, тем слабее и более зависимым становится индивид, социальная сущность которого теперь измеряется не «автономией взглядов и личной ответственностью, а стандартизованными умениями и приспособляемостью»[2]. Маркузе понимает отмеченный Ницше «процесс взаимоуподобления европейцев»[3] в более широком смысле, подразумевая под этим всю западную цивилизацию, работа социально-политических институтов которой направлена на усреднение личности, на формирование массового потребителя. Философ согласен с Ницше в том, что «глупо гордое трудолюбие»[4] и развлечение работают на государство и воспитывают индивидов для целей государства. Труд никак не связан с реализацией человеческих стремлений, не приносит удовольствия. Маркузе оговаривается, что есть вид творческого труда, который приносит «высокую степень либидонозного удовлетворения...Но по преимуществу цивилизация покоится на трудовых отношениях совсем иного рода»[5]. Отчужденный труд навязан человеку жесткими условиями выживания и оказывается оторванным от реализации человеческих стремлений.

Если в доиндустриальном обществе существовало различие деструкции и производительности, то в одномерном обществе наблюдается их тождество, что является источником застоя в развитии общества, поскольку движение и развитие обуславливаются взаимодействием противоположностей. Данное стирание оппозиции Маркузе называет «прибыльной деструктивностью»[6], которая обеспечивает общую деструктивную ориентацию технологической цивилизации.

Деструкция и продуктивность (производительность), по мнению Маркузе, находятся в тесной взаимосвязи и зависимости. Однако в репрессивной цивилиза-

---

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 91.
[2] Там же. С. 83.
[3] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Т. 2. С. 361.
[4] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 285.
[5] Там же. С. 79.
[6] Там же. С. 354.

ции взаимозависимость их роста приобретает прямое соотношение: происходит одновременное увеличение «производственного потенциала общества и его деструктивного и репрессивного использования, что неизбежно ведет к усилению власти аппарата над населением»[1]. Таким образом, производительность индустриального общества основана на деструкции не только природы как ресурсов производства и среды обитания человека, но и природы человека, занятого удовлетворением ложных и забывшего об истинных интересах. Это приводит к показному потреблению как попытке замены духовных потребностей, как варианта псевдосамореализации, к демонстрации статуса через потребление и т. п.

Влечение к разрушению, реализующееся в процессе производства, порождает «деструктивное процветание»[2]. Последнее держится на все возрастающем и непрерывном производстве различных средств разрушения как природного, так и социального мира. Сходные наблюдения высказывал еще Гегель: «С ростом богатства народа, не столько самих денег, сколько возможности использовать их как средство удовлетворения своих потребностей, с этим живым богатством, увеличивается бедность и нужда»[3]. Процветание общества – это «предпосылка и побочный продукт самодвижущейся производительности, которая постоянно нуждается в новых областях потребления и объектах разрушения вовне и внутри человека»[4]. Намечается перекос в диалектической взаимосвязи противоположностей: продуктивность индустриального общества превращается в деструктивную производительность, разрушающую личность, превращающую индивида в заменяемый объект, инструмент производства и потребления. Целью деструктивного производства становится подавление и манипулирование индивидами, а не удовлетворение свободно развивающихся потребностей.

В рассмотрении технологического фактора деструкции Маркузе солидарен с другими франкфуртцами: техника, машинная технология – основное отличие индустриального общества от доиндустриального, потому что с того момента, когда «техника становится универсальной формой материального производства, она определяет границы культуры в целом»[5]. Следовательно, техника является инструментом в процессе порабощения природы, а цивилизация – формой порабощения.

XX и XXI вв. в полной мере демонстрируют то, как техника вплавляется в саму жизнь и деятельность человека, уже не мыслящего себя и своего сущест-

---

[1] Там же. С. 298.
[2] Там же. С. 503.
[3] *Гегель Г. В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 436.
[4] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 240.
[5] Там же. С. 417.

вования отдельно от механизмов, окружающих его в повседневности и, по-видимому, плохо приспособленного к выживанию вообще. Стремительное техническое развитие способствует укоренению и оправданию деструктивного способа мышления – бездумного расходования природных ресурсов для удовлетворения сиюминутных потребностей, подстегиваемых рекламой показного потребления, основанного на «способности уничтожить и сжечь несколько раз все существующее»[1]. Получается, что судьба человечества зависит от духовного состояния человека, от его продуктивных способностей. Разрастаясь и втягивая людей в технологический оборот, техника перестает быть нейтральной. В индустриальную эпоху подавление человека и природы становится все более технологичным, трансформируя индивидов в безликих исполнителей производственных операций.

Драма человека, констатирует Маркузе, заключается в том, что без техники невозможна цивилизация, с ней связано само возникновение культуры. Однако технологическая эпоха влечет культуру к гибели, так как деструктивное начало эпохи, инстинкт смерти «питает энергией порабощение человека и природы техникой»[2].

Присущ ли культуре деструктивный потенциал изначально? Маркузе дает утвердительный ответ на этот вопрос. Он отмечает усиление стремления цивилизации к самодеструкции, которую выявили еще Хоркхаймер и Адорно: «Достигнув высот прогресса, господство ... начинает подрывать свой собственный фундамент...»[3]. Цивилизация основана на все увеличивающемся отказе от удовлетворения истинных потребностей, поэтому Эрос, создающий культуру, постоянно ослабляется и освобождает разрушительные импульсы, которые стремятся подавить инстинкты жизни. Таким образом, «цивилизация движется к самоуничтожению»[4], разрушает то, что ее создает, то есть творческие проявления, при этом «пересыхают инстинктивные корни... производительности»[5].

В контексте анализа технологического общества Маркузе тема деструкции раскрывается в следующих понятиях, выражающих специфику разрушительных черт современного индустриального общества: «прибавочная репрессия», «прибыльная деструктивность» и «деструктивное процветание». Выявля-

---

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 244.
[2] Там же. С. 343.
[3] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 93.
[4] Там же. С. 77.
[5] Там же. С. 93.

ется не только взаимосвязь деструкции и производительности, но и их тождество, ведущее общество по пути возрастающего разрушения.

3.3. Универсализация политики как механизм внедрения социальной деструкции

Г. Маркузе предельно универсализирует понятие политического: все окружающее человека вне зависимости от его качеств имеет «только одну природу: политическую, и есть, по сути, одна сплошная политика; все – политика, весь мир – это политика: прямое, косвенное, символическое, но во всех случаях политическое угнетение»[1].

В силу того что политика основывается на взаимоотношениях людей по поводу власти, она имманентно содержит в себе деструктивный потенциал и этим усиливает деструктивность социума в целом. Поскольку политику Маркузе определяет как «практику развивающую, определяющую, сохраняющую и изменяющую основные социальные институты»[2], то получается, что именно политика поддерживает функционирование и дальнейшее углубление деструктивности общества.

Под маской изобилия и процветания общества скрывается система тотального политического господства, «это царство комфортной, мирной, умеренной, демократической несвободы»[3]. Маркузе развивает мысль Адорно и Хоркхаймера о незнании людьми степени или глубины своей несвободы. Он подчеркивает, что самое страшное при этом то, что большинство людей не чувствуют себя угнетенными и не испытывают истинной потребности освобождения. Но «это и есть чистая форма рабства: существование в качестве инструмента, вещи. И то, что вещь одушевлена... то, что она не чувствует себя вещью... не отменяет сути такого способа существования»[4]. Обладатели власти сами также зависимы от механизмов управления, согласно диалектике господства и рабства, открытой Гегелем. В качестве инструмента и материала в технологическом обществе все используется ради увеличения производства товаров и услуг.

Маркузе подчеркивает, что вследствие универсализации политики и поглощения политикой всех остальных сфер социального бытия внедрение деструкции осуществляется:

---

[1] *Давыдов Ю. Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1997. С. 214.

[2] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 509.

[3] Там же. С. 264.

[4] Там же. С. 297.

1) *посредством политической манипуляции системой искусственно навязанных («преформированных») потребностей.* Человека вовлекают в замкнутый круг производства и удовлетворения потребностей, и это создает бессмысленность общества. Притеснение и унижение, по мнению Маркузе, воспринимаются как предпосылки вознаграждения, которым поддерживаются деструктивные силы общества изобилия. Материальные блага становятся примером «порабощающего довольства». Истинные интересы подавляются предоставлением благ здесь и сейчас.

Законы производства и прибыли диктуют необходимость постоянного расширения производства, а значит, и увеличения использования природных и человеческих ресурсов. Далее покупателей убеждают посредством рекламы, что им жизненно необходимо ездить в машине определенной марки, умываться особенным мылом, бриться суперстанком, голосовать за лучшую партию, придерживаться общепризнанных мнений. Так формируются ложные потребности: человек теряет критичность, перестает мыслить, превращается в машину потребления удовольствий, находясь в заблуждении, что любое его желание может быть исполнено, только в том случае, если он будет продолжать потреблять. Развивая тему отсутствия критичности в контексте повседневности, К. Н. Любутин, П. Н. Кондрашов отмечают, что «этот бездумный автоматизм не имеет абсолютной негативности, он нужен в повседневности для того, чтобы каждый раз не изобретать велосипед или просто не сойти с ума от бесконечного разнообразия этих альтернатив и необходимости постоянного выбора между ними. Но, с другой стороны, отсутствие альтернатив – это герметизация универсума, это – путь в тоталитаризм (согласно Г. Маркузе)»[1]. Вот в этом смысле индустриальное общество, несмотря на всю свою однобокую рациональность, иррационально и деструктивно. Однако индивиды, занятые потребительской гонкой, остаются довольными образом своей жизни и политической властью. Как отмечает Ю. А. Ермаков, «не замечая тайных и эффективных влияний, одномерный человек свое сублимированное рабство рассматривает как желанный и естественный способ существования. Для него свойственна полная, сопровождаемая счастливым сознанием интегрированность в общественную систему, ... ампутированная техницистко-репрессивной культурой индивидуальность, консерватизм, конформизм, манипулируемость»[2];

---

[1] *Любутин К. Н., Кондрашов П. Н.* Диалектика повседневности: методологический подход. Екатеринбург, 2007. С. 179.

[2] *Ермаков Ю. А.* Социально-политические манипуляции личностью: сущность, технология, результаты: автореф. дис. ... д-ра филос. наук. Екатеринбург, 1995. С. 44.

2) *упрощения языковых и мыслительных форм, с помощью которых осуществляется контроль внутренней свободы индивидов.* Маркузе отмечает, что манипуляция людьми происходит, к примеру, с помощью эвфемизмов[1] (например, выражение «нейтрализовать» приравнивается к «перебить, уничтожить»), парадоксов и метафор, несущих гармонию совершенно противоположных взаимоисключающих явлений («чистая бомба», «безвредные осадки»[2]). Манипуляция осуществляется также через использование аббревиатур, обозначающих только то, что подвергается институциализации (МВФ – Международный валютный фонд, ВОЗ – Всемирная организация здравоохранения), для того чтобы отторгнуть посторонние коннотации с какими-либо другими фондами и организациями. Еще один пример манипуляции индивидами посредством языка – это его технизация, которая выражается в активной экспансии технических терминов и лексикона экспертов в сферу межчеловеческих отношений и повседневности. В системе власти, в которой не учитывается ценность единичного человека, широко используются такие слова, как «ломка», «формование», «прессование», «закручивание гаек», «классифицирование», «форматирование» и др.

Несомненно, перечень репрессивных лингвистических построений можно продолжить. Но за их разнообразием явно просматривается сходство: репрессивный язык с его специально или произвольно установленными терминами блокирует мышление, не давая проникнуть в сущность определяемых словами вещей и событий. Он изъясняется посредством конструкций, навязывающих искаженный смысл, заставляя принять только данное и именно в данной форме. Маркузе считает, что под воздействием вышеуказанных факторов язык обретает разрушительную системную силу, утрачивая свою основную функцию – осуществление понимания. В такой форме язык содействует не солидарности и любви, а отчужденности и неприятию в человеческих отношениях. «Сведение понятия до фиксированного образа, задержка развития посредством самое себя удостоверяющих, гипнотических формул, невосприимчивость к противоречию, отождествление вещи (или человека) с ее (его) функцией – таковы тенденции, обнаруживающие одномерное сознание в том языке, на котором оно говорит»[3]. Происходят операционализация и унификация языка, заме-

---

[1] Например, К. Н. Любутин и П.Н Кондрашов анализируют термин «малоимущие», заменяющий термин «бедные», вскрывая тем самым маскирующий, герметизирующий смысл такого словоупотребления (*Любутин К. Н., Кондрашов П. Н.* Диалектика повседневности: методологический подход. Екатеринбург, 2007. С. 282).

[2] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 353.

[3] Там же. С. 361.

на понятий образами. Вследствие функционализации языка (урезывания значений) слова, понятия приобретают политическое звучание. Упрощение языковых конструкций приводит к сокращению форм мышления и, следовательно, одномерному образцу поведения;

3) *контролирования воспоминаний и памяти.* Мощным политическим орудием управления индивидуальным и общественным сознанием, а также инструментом господства становится манипулирование воспоминаниями и памятью. В частности, Маркузе убежден, что одномерное общество, отказываясь от истории, от «подрывного содержания памяти», поскольку «воспоминания о прошлом чреваты опасными прозрениями»[1], ориентирует на существование в настоящем, в потребительской гонке, политически и идеологически подавляя историю[2].

Политическая манипуляция социальным забвением характерна для репрессивного общества, когда искусственно прерывается связь прошлого и настоящего.

В одномерном обществе память не выполняет свою связующую функцию. Отсутствие исторической глубины приводит к статичности. Искажение истории создает иллюзии, которые заставляют пребывать в заблуждении. Функционализация общения «приучает к забывчивости – к переводу негативного в позитивное, так чтобы он мог продолжать функционировать с умеренным успехом»[3].

В ходе анализа Маркузе ставит проблему деструктивной памяти. Он выявляет односторонность деструктивной памяти, которая заключается в том, что «памяти в цивилизации, помнить полагалось, главным образом, об обязанностях, а не об удовольствиях, память была привязана к несчастному сознанию, вине и греху. В ней сохранялись невзгоды, угроза наказания, но не счастье и не обещание свободы»[4]. Так рациональная память теряет свою освобождающую мощь, а следовательно, и возможность нерепрессивного будущего.

Забывание оказывается результатом работы определенных – государственных, политических, групповых – идеологий в обществе, происходит манипулирование исторической памятью. В индустриальном обществе через манипуляторские практики поощряется односторонность памяти в интересах правящей элиты, что приводит к исчезновению исторического измерения и функционализации од-

---

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 363.

[2] В отечественной философии мы также находим размышления на тему важности памяти для полноценного развития личности: «Воспоминание позволяет человеку не быть одномерным, ибо дает возможность курсировать между прошлым и настоящим» (*Вершинин С. Е.* Жизнь – это надежда: Введение в философию Эрнста Блоха. Екатеринбург, 2001. С. 110).

[3] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 369.

[4] Там же. С. 202.

номерного мышления человека. Наличие такой социальной памяти обеспечивает, во-первых, общественное согласие в понимании исторических событий и их значений, объединяющих людей, а во-вторых, контроль – корректировку «неправильных» вариантов в трактовке смысла и содержания событий. Общество делегирует группы профессионалов, которые отсортировывают актуальные смыслы от ненужных, достойных забвения, чем изменяют социальную память и беспамятство. Такое перекраивание истории ведет к фрагментарности как общественного сознания, так и индивидуального. Пунктирное «переосмысление» и забывание истории в угоду действующей политической власти предстает воплощением деструкции: «забвение прошлого ведет к нескончаемому разрушительному грехопадению»[1]. Забвение – это деструкция прошлого и будущего;

4) *посредством исчезновения дистанции между экономической, научной и политической сферами.* Хоркхаймер и Адорно предвидят «грядущее единство в политике»[2], слияние различных сфер человеческой деятельности. Эту проблему подробно анализирует Г. Маркузе. Взаимодействуя, противоположности не снимаются диалектически, а растворяются в однородности. Возможна только мнимая оппозиция в пределах системы (это можно заметить, например, через неотличимость политических программ различных оппозиционных партий). Объединение различных сфер общественного бытия (культуры, политики, экономики) по мере развертывания технологического проекта приводит к образованию одномерного общества.

Деструктивность общества проявляется не только в контроле внутреннего пространства индивидов, в исчезновении оппозиций, противоречий и принципиальных противников строя. Согласно концепции Маркузе, всякая несхожесть (инаковость) также либо уничтожается, либо поглощается системой и начинает на нее работать, становясь товаром. Так происходит нарастание овеществления общества, которое приводит к тому, что товар становится единственным эквивалентом, общим знаменателем. Сама организация технологического общества такова, что стимулирует и увековечивает деструктивные формы взаимодействия с окружающим миром, подчиняя все в обществе господству и манипулированию.

Политическая рациональность и политическая власть, согласно Маркузе, утверждаются через власть над производством и технологией, а политические методы являются методами индустриализации. Технология становится «инструментом деструктивной политики»[3]. Власть над производством дает возмож-

---

[1] Там же. С. 106.

[2] *Хоркхаймер М., Адорно Т. В.* Диалектика Просвещения ... С. 153.

[3] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 487.

ность манипулировать деструктивными силами. Таким образом, политика выступает в маркузевской концепции в качестве посредника между деструкцией и продуктивностью, поддерживая разрушительные потенции социума.

Надзор за экономикой со стороны политики, как точно отмечает Маркузе, приводит к тому, что бизнес и индустрия развлечений действуют только для осуществления и усиления господства. Амбивалентность деструкции проявляется в том, что аппарат производства, поддерживая и увеличивая комфорт, одновременно обедняет жизнь индивидов. Превращение человека в функцию приводит к власти «политической машины», «безжалостной машины разрушения»[1], то есть к тоталитаризму, который, по утверждению Маркузе, является не только политическим феноменом (подчинение частной жизни и частных целей гражданина целям государства), но и особым мирочувствованием, основанным на тотальной рациональности.

Тоталитарность одномерного общества и постоянно поддерживаемое состояние мобилизации общества и природы для защиты этого универсума от мифического внешнего врага придают, по мнению Маркузе, политический характер технологическому обществу, так как подавление природы осуществляется через основные социальные институты и отношения (идеологию, массовую культуру и др.). В итоге именно политика поддерживает функционирование и дальнейшее углубление одномерности и прибыльной деструктивности общества.

Деструктивную ориентацию политики подтверждает конфликт, возникший между достижениями цивилизации и политикой. Интересы политики требуют продолжения технологического проекта, но последствия развития цивилизации свидетельствуют о том, что ради спасения человека нужно искать альтернативу. Маркузе убежден в том, что индустриальная цивилизация обречена на гибель из-за следующих тенденций:

- возрастающей иррациональности как следствия слияния деструкции и производительности;
- расточительной производительности, которая оборачивается ростом социальной деструкции;
- потребности в агрессии, постоянной угрозы войны как проявления инстинкта Танатоса и стремления к господству.

Основной причиной такой активизации деструкции в индустриальном обществе Маркузе считает укрепление власти и рост производительности. Гибельность диалектики цивилизации заключается в том, что «сам прогресс цивилизации ведет к высвобождению нарастающих разрушительных сил»[2]. Фило-

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 243.
[2] Там же. С. 53.

соф показывает, что развитие цивилизации непременно сопровождается деструкцией как необходимым условием для процветания индустриального общества. Образуется логический круг взаимосвязи развития цивилизации и деструкции. Ослабление подавленного Эроса (творческого начала) провоцирует еще большие проявления освобожденной деструкции, которая, в свою очередь, порождает и поддерживает господство и усиление цивилизации. Энергия деструктивности, направленная на внешний мир, питает технологическое развитие цивилизации. Однако, «изменяя, разрушая, разбивая, распыляя вещи и животных (а периодически и людей), человек расширяет свое господство над миром и продвигается по ступеням цивилизации ко все большему богатству. Но везде цивилизация оставляет печать инстинкта смерти...»[1].

Таким образом, концепция Маркузе имеет политизированный характер, так как именно политике отводится главная роль в инициации деструкции. Политика имманентно содержит в себе деструктивный потенциал и этим усиливает деструктивность социума в целом. Маркузе справедливо подчеркивает, что вследствие универсализации политики и поглощения политикой всех остальных сфер социального бытия механизмы внедрения деструкции также осуществляются через политическую манипуляцию и тотальный контроль над языком, потребностями, воспоминаниями.

3.4. Умиротворенное существование как антидеструктивный проект

Технологическое общество, согласно концепции Маркузе, изживает себя, так как находится на последней стадии подавления природы. Поэтому философ прогнозирует неизбежную трансформацию данной репрессивной цивилизации. В его произведениях можно найти два варианта выхода из состояния одномерности общества. Первый – это допустить абсолютную деструкцию общества в результате действия «сил и тенденций, которые могут положить конец этому сдерживанию и взорвать общество»[2]. Загадочное выражение Маркузе «взорвать общество» можно трактовать либо как полное уничтожение человеческого общества, либо как трансформацию данного общества в какую-либо другую форму.

Второй вариант заключается в реализации исторической альтернативы. Маркузе не поддерживает пессимизм старшего поколения Франкфуртской школы. Он пишет о возможности реализации трансцендентного проекта или проекта умиротворенного существования нерепрессивной цивилизации. В новом обществе

[1] Там же. С. 51.
[2] Там же. С. 261.

люди смогут осознать деструктивную продуктивность одномерного общества и необходимость разрушить такое целое, что станет проявлением целесообразной позитивной деструкции в динамике общества. Поскольку все сферы индустриального общества управляются и контролируются политикой, то именно через политические действия можно исправить деструктивное направление развития общества. Политика должна стать средством достижения умиротворенного существования и восстановления многомерной действительности. Статичному одномерному обществу, поглотившему историческое и эстетическое измерения в социальной жизни, с точки зрения Маркузе, можно придать динамику борьбы и единства противоположностей в многомерной действительности.

Необходимость нерепрессивной цивилизации Маркузе обосновывает следующим образом. Оптимальный способ установления равновесия деструкции и продуктивности – это «устранение прибавочной репрессии per se», которое «вело бы не к упразднению труда, но к тому, что человеческое существование перестало бы превращаться в инструмент труда»[1]. Само индустриальное общество не способно избавиться от излишка репрессии. Здесь возникает проблема: развитие цивилизации ведет к усилению репрессии, которая провоцирует саморазрушительные процессы и ослабление созидательных импульсов Эроса. Дальнейший ход мысли Маркузе опровергает идею Фрейда о том, что внутри цивилизации нет ни источника, ни сил для преодоления тенденций разрушения. В отличие от основателя психоанализа, немецкий философ считает, что конфликт между инстинктами и цивилизацией не безысходен, так как прибавочная репрессивность принадлежит не цивилизации, а лишь «специфически исторической организации»[2]. Поэтому Маркузе уверен в исторической возможности трансформации цивилизации в нерепрессивное состояние. И эта нерепрессивная форма цивилизации должна быть основана на принципе удовольствия. Мало того, нерепрессивная цивилизация не только возможна, но и исторически необходима для дальнейшего продуктивного развития общества.

Опираясь на гегелевский закон «отрицание отрицания», Маркузе считает, что само развитие репрессивной цивилизации логически предполагает появление нерепрессивной цивилизации: «нерепрессивный порядок достижим только на ступени высочайшей зрелости цивилизации, когда возможным станет удовлетворение всех основных потребностей с минимальными затратами физической и психической энергии за минимальное время»[3]. Таким образом, достижения репрессивной цивилизации – это условия для возникновения нерепрессивной основы общества.

---

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 136.
[2] Там же. С. 12.
[3] Там же. С. 169.

Суть будущей нерепрессивной цивилизации сводится к устранению прибавочной репрессии и преобладающей роли деструкции, так как будет побеждена нужда и появится «возможность нерепрессивного развития либидо в условиях развитой цивилизации»[1]. Следствием наивысшего расцвета и последующей самодеструкции репрессивной цивилизации будут высвобождение Эроса и уничтожение всякого подавления. «Освобожденная от рабских институтов производительность лишится своей репрессивной власти и будет способствовать свободному развитию индивидуальных потребностей»[2]. Таким образом, освобождение креативного начала индивидов и общества в концепции Маркузе предстает как механизм перехода цивилизации в нерепрессивную форму.

Цивилизация будущего должна соответствовать достигнутому материальному и интеллектуальному уровню культуры индустриального общества, а также быть способной демонстрировать собственную, более высокую рациональность. Перспектива улучшения производственных достижений дает больше «шансов для умиротворенного существования в рамках институтов, также обещающих больше шансов для свободного развития человеческих потребностей и способностей»[3].

Синтезируя идеи «диалектики Просвещения» о непреходящей ценности высокого искусства и тезис Фрейда о противостоянии культуры и инстинкта смерти, основным условием возникновения нерепрессивного будущего Маркузе называет главный корректив социальной деструкции – высокую культуру. Благодаря последней возможны следующие аспекты умиротворенного существования:

1. Воспитание многомерного человека, обладающего богатым внутренним миром. Понятие многомерности в работах Маркузе является одним из ключевых, однако философ не дает систематического определения. Тем не менее возникает вполне определенный портрет многомерного человека.

Из-за напряжения или конфликта, который возникает между действительным и возможным в универсуме, многомерный человек обладает «внутренним» измерением (внутренней свободой, личным пространством), что позволяет развиваться критическим и рефлексивным способностям индивида. Следствием наличия «внутреннего» измерения является одиночество многомерного человека и его несчастное сознание. Однако индустриальное общество стремится не допускать возможности одиночества индивида, так как уединение позволяет ускользать и противостоять обществу и способствует независимости мышления.

---

[1] Там же. С. 123.
[2] Там же. С. 137.
[3] Там же. С. 481.

Именно многомерный человек обладает способностью к умиротворению. С точки зрения Маркузе, эта способность станет основой для трансформации одномерного общества в социум умиротворенного существования: преодоление одномерности человека позволит выйти из одномерности общества. В будущем люди должны отказаться от жестокости, плановости, от тирании большинства. Прорыв одномерности общества возможен посредством формирования новых увлечений и потребностей, «новой чувственности», переведением производственного аппарата в русло «умиротворенного существования», то есть в возможность «освободить воображение и вернуть ему все его средства выражения можно лишь через подавление того, что служит увековечиванию репрессивного общества и что сегодня пользуется этой свободой. И такой переворот – дело политики...»[1].

2. Независимость социальной памяти от историко-политических интересов как залог победы над временем. По мнению Маркузе идея целостного освобождения человека необходимо включает рассмотрение «борьбы против времени»[2]. Причем человек может обрести себя только «с завоеванием трансценденции – с воплощением вечности в настоящем»[3]. Технологией освобождения от прибавочной репрессии, преодоления прибыльной деструктивности становится игра. Труд превращается в игру, удовольствие: «Только тогда человек свободен для "игры" своими и природными способностями и возможностями и, только "играя" ими, он свободен. Его миром становится видимость (Schein), а его порядком – красота»[4]. Если осуществить трансформацию технологического проекта в нерепрессивную цивилизацию, то произойдет освобождение времени от труда, «за счет этого технология стала бы субъектом свободной игры способностей, направленной на примирение природы и общества»[5]. Таким образом, Маркузе продолжает идею «диалектики Просвещения» о первоначальной деструкции гармонии, о разорванности человека и природы, при этом находя ее позитивное разрешение. Воссоединение человека и природы в нерепрессивном будущем возможно благодаря проявлению свободы в виде игры, «подразумевающей не преобразование труда, но его полное подчинение свободно развивающимся возможностям человека и природы»[6].

---

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 509.
[2] Там же. С. 166.
[3] Там же. С. 110.
[4] Там же. С. 164.
[5] Там же. С. 280.
[6] Там же. С. 170.

Помимо игры, к победе над временем ведет противостоящее одномерности историческое осмысление бытия через свободное функционирование социальной памяти[1] и беспамятства.

С одной стороны, забывание, исчезновение из памяти фактов и событий является нормальным естественным процессом в жизнедеятельности человека и общества, когда социальное забывание выступает регулятором баланса объема социальной памяти в общественном сознании, периодически разгружая людей от тяжести прошлого. Социальная амнезия и память необходимы, как для здоровья отдельного человека, так и общества и культуры в целом. «Забывчивость не только сохраняет душевный порядок, но и является необходимым условием "сильного здоровья" и счастья»[2]. Иными словами, вспомнить можно только то, что прежде было забыто, а забыть можно только то, что находилось в памяти. Поэтому манипулирование памятью – это одно из проявлений принципа господства.

Маркузе прав в том, что память и забвение составляют две части одного целого. Это два нуждающихся друг в друге, взаимоперетекающих элемента некоего объемлющего целого – индивидуального или общественного сознания. Память, как и фантазия, выполняет познавательную, рефлексивную функцию и выступает хранительницей возможностей: «опосредование прошлого и настоящего открывает движущие силы, которые творят факты и определяют ход жизни, которые создают господ и рабов, – таким образом, оно открывает перспективу пределов и альтернатив»[3]. Осознание историчности человеческого общества, необходимое для нерепрессивной цивилизации, открывает возможность другого измерения, дестабилизирующего тоталитарное общество.

3. Высокое искусство как сфера альтернативной реальности. Помимо забвения истории, технологический проект избавляется еще от одного источника иного измерения – высокого искусства, взамен взращивая массовую культуру. Маркузе, подобно Хоркхаймеру и Адорно, преклоняется перед искусством. Оно содержит в себе протест против существующей действительности, открывая альтернативную реальность. Массовая культура, напротив, всецело является порождением технологического проекта и работает на него, нисколько не отрицая устоев этого общества.

---

[1] См.: *Лапп Д. С.* Искусство помнить и забывать СПб., 1995; *Бакиева Г.* Социальная амнезия // Электрон. науч.-образоват. журн. «Полисфера». 2002. URL: http://polysphere.freenet.kg/no1/PSF1A12.htm (16.02.2004).

[2] *Лебедева Г. В.* Память и забвение как феномены культуры: дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2006. С. 41.

[3] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 365.

Через аутентичное искусство происходит преодоление времени и осуществляется противостояние доисторической и субисторической (то есть вневременной) разрушительной силе принципа господства. Благодаря Эросу искусство и свобода смогли бы «поглотить цель влечения к смерти»[1] и приобщиться к вечности.

Маркузе убежден, что искусство является единственным адекватным выражением эротического влечения, противостоящим всем проявлениям деструкции, отвергая репрессивную цивилизацию, представляя собой ее отрицание, Великий Отказ. Источником этого протеста становится свободная фантазия, которая неподвластна социальному контролю. Фантазия, отраженная в искусстве, является связующим звеном между настоящим и будущим. Поэтому Маркузе критикует чрезмерное внимание Фрейда к познавательной стороне фантазии, считая основной креативную сторону фантазии: способность создавать «мост между непримиримыми потребностями объекта и субъекта, экстраверсией и интроверсией»[2], то есть между интересом к внешнему миру и внутренними желаниями людей.

По мере умиротворения, согласно концепции Маркузе, изменится отношение между технологией и ее изначальным объектом – природой, овладение которой будет иметь целью не подавление, а освобождение «природы от ее собственной жестокости, ее собственной недостаточности, ее собственной слепоты благодаря познающей и преобразующей силе Разума»[3]. Но разум может выполнить эту функцию только как «посттехнологическая рациональность, в которой техника сама становится инструментом умиротворения, органом "искусства жизни". Только тогда функция Разума сливается с функцией Искусства»[4]. Таким образом, освобождение природы происходит вследствие усиления многомерности в обществе путем слияния рациональности и эстетики. Эстетическое измерение – это источник принципа удовольствия, а значит, и нерепрессивной цивилизации. Творческое начало, фантазия дестабилизируют одномерность индивида, привнося параллельное эстетическое измерение, чем задают глубину и полноту его понимания и отношения к действительности.

Справедливость надежды Маркузе на фантазию подтверждается тем, что благодаря творческому воображению у человечества есть идеи вечного мира и полного счастья, идеального государства и т. д. В таком пророческом воображении мыслитель видит потенциальное объединение критики существующе-

---

[1] *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация ... С. 204.
[2] Там же. С. 130.
[3] Там же. С. 497.
[4] Там же. С. 498.

го общества и реального преобразования мира. Исходя из этого Маркузе закономерно приходит к идее синтеза философии и искусства.

Нерепрессивная цивилизация предстает как некий идеал. Однако к этому идеалу надо стремиться ради будущей жизни человечества. Очевидно, что реализация проекта умиротворенного существования возможна только с помощью политической власти как механизма проведения в жизнь политической воли. Таким образом, в рассуждениях Маркузе высвечивается определенный парадокс: политика деструктивна, но осуществление самого светлого идеала невозможно без использования средств политической власти. Самые гуманные идеи и цели, если речь идет о судьбах общества, требуют механизмов внедрения. Человечество же знает только один такой механизм – политическое действие. Но все до сих пор практиковавшиеся формы политической власти осуществлялись по преимуществу через насилие. Из этого замкнутого круга философ, на наш взгляд, не выходит.

Вышеописанные аспекты идеи умиротворенного существования свидетельствуют о том, что, несмотря на мрачность нарисованной картины технологической реальности, Маркузе не исключает оптимистической альтернативы и предлагает свой антидеструктивный проект будущего. Мыслитель справедливо подчеркивает, что культура как сфера фантазии, свободы и социальной памяти способна противостоять репрессивной цивилизации и стать связующим звеном между репрессивно-деструктивным настоящим и нерепрессивным (многомерным, эстетическим, посттехнологическим) будущим.

Итак, развивая гегелевские законы диалектики, дополняя фрейдовский дуализм Эроса и Танатоса социально-политической тематикой, Маркузе разработал диалектику деструктивности и производительности общества, проявляющуюся на протяжении всей истории человечества. Ницшевскую тему безликих индивидов и равнодушного общества Маркузе развернул в глубокий анализ одномерного общества, ставшего конкретным выражением абсолютной формы деструкции в ее телеологическом аспекте, доведенной до максимальной точки развития, потерявшей все свои позитивные черты и свойства. Во-первых, Маркузе конкретизировал концепцию социальной деструкции на примере индустриального общества. Во-вторых, он политизировал общие положения «диалектики Просвещения». Перенеся проблему деструктивности европейского проекта Просвещения из сферы этического осуждения (как у Хоркхаймера и Адорно) в область политического действия, Маркузе удалось сделать еще один шаг в направлении решения проблемы социальной деструкции и предложить антидеструктивный проект будущего.

Главная заслуга Маркузе в исследовании проблемы социальной деструкции заключается, на наш взгляд, в том, что он выявил такое явление, как прибыльная деструктивность в технологической цивилизации. Благодаря этому философу удалось разрешить проблему меры необходимой деструкции для развития общества, которая напрямую зависит от наличия прибавочной репрессии. Взяв основные идеи трактовки социальной деструкции, намеченные в «диалектике Просвещения», и творчески объединив их с идеями Гегеля, Ницше и Фрейда, Маркузе выдвинул самостоятельную версию концепции социальной деструкции, которую правомерно можно считать вторым этапом разработки данной проблемы в рамках Франкфуртской школы.

Глава 4. Э. ФРОММ: СОЦИУМ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДЕСТРУКТИВНОСТИ ЧЕЛОВЕКА КАК РОДОВОГО СУЩЕСТВА

Все проблемы, занимающие Э. Фромма[1], являются вариацией антропологического вопроса – разъяснение и раскрытие смысла человеческого бытия в совокупности различных его аспектов. Поэтому Фромм не мог обойти одну из самых важнейших тем – проблему человеческой деструктивности. Если З. Фрейд лишь использует термин «деструктивность» как синоним инстинкта смерти, Т. В. Адорно, М. Хоркхаймер и Г. Маркузе употребляют понятие деструктивности для объяснения генезиса, признаков, свойств и перспектив деструктивных проявлений в человеке и обществе, но не выделяют и не дают однозначного определения деструктивности, то Фромм, в отличие от своих предшественников, целенаправленно исследует деструктивность, используя это понятие в качестве одного из ключевых в собственной теории личности.

Рассмотрению этого понятия Э. Фромм посвящает свое последнее крупное произведение «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), в котором дается целостное представление о специфике философско-антропологической рефлексии. Книга имеет энциклопедический характер: мыслитель анализирует различные биологические, психологические, антропологические концепции о деструктивности человека как агрессивности. В целом проблему человеческой деструктивности Фромм философски переосмысляет на индивидуальном, социальном и общечеловеческом уровнях.

Поскольку Фромм прежде всего антрополог[2], то он меняет угол зрения и рассматривает деструкцию как социальный процесс через деструктивность как качественное определение природы человека. Философ исходит из того, что свойства индивида производны и вторичны от социума. Следовательно, чтобы познать человека, нужно изучить общество. Поэтому путем анализа социальной

---

[1] Э. Фромма можно условно назвать представителем Франкфуртской школы, поскольку его философские интересы выходят далеко за пределы сфер исследований данного направления. Тем не менее с 1930 по 1939 гг. научная деятельность Фромма была связана с Институтом социальных исследований. С приходом к власти нацистов Фромм эмигрировал в США, а с 1969 по 1980 гг. жил в Швейцарии, где плодотворно работал вплоть до своей смерти.

[2] Учение Э. Фромма является синтезом франкфуртских, фрейдистских, марксистских, экзистенциалистских и буддийских идей. Однако в центре внимания Фромма всегда остается человек, а соответственно антропологический аспект во всех его вариациях. Также образ мыслей Фромма называют «позицией радикальных гуманистов», таких как А. Швейцер и Э. Блох, Э. Ф. Шумахер, Э. Эпплер. Подробнее см.: *Элиасберг Н.* Гуманистическая совесть – это страж нашей честности. URL: http://www.ug.ru/02.46/pg4.htm (26.10.2006).

жизни можно достичь осмысления проблемы социальной деструкции. При реконструкции концепции Фромма мы опираемся на истолкование деструкции Е. В. Сатыбаловой, которая пишет следующее: «Поскольку деструктивность представляет собой некое качество как результат определенного развития, целесообразно выявить процесс и механизм, инспирирующий этот результат. Таким процессом является деструкция...»[1]. Развивая эту мысль в контексте динамики идей Франкфуртской школы, следует отметить, что в трактовке Фромма социальная деструкция предстает как процесс деградации и регресса социума, к которому привела и в ходе которого укоренилась деструктивность.

4.1. Злокачественная агрессия как основа деструктивности

Фромм начинает анализ деструктивности с критики учений об агрессивности в инстинктивизме (отдельных положений философии З. Фрейда, К. Лоренца[2]), бихевиоризме (идеи Б. Скиннера[3]) и др.

Агрессивность человека в инстинктивизме предстает как биологический фактор психической жизни. Периодически агрессивность накапливается и ищет разрядки в агрессивных поведенческих актах. Представителем инстинктивистской трактовки агрессии является З. Фрейд (см. п. 1.3).

Анализируя идеи Фрейда, Фромм отмечает, что заслугой австрийского мыслителя является его переход от механицизма и физиологизма к биологическому восприятию организма как целого. Однако, по мнению Фромма, сведение многообразия жизненных проявлений к двум инстинктам у Фрейда оказывается неубедительным. Также Фромм указывает на несостоятельность такой дихотомии в случае с животными, поскольку нет достаточных эмпирических доказательств наличия инстинкта смерти у неагрессивных видов животных.

В рамках инстинктивизма Фромм анализирует теорию человеческой агрессивности К. Лоренца, разработанную на основе изучения поведения животных. Лоренц считает, что агрессия развивается из инстинкта борьбы за выживание. Этот инстинкт развился в ходе эволюции и выполняет три важные функции:

1) борьба географически рассредоточивает представителей видов;

---

[1] *Сатыбалова Е. В.* Человеческая деструктивность: основания и формы проявления: автореф. дис. ...канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002. С. 6.

[2] См.: *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность. СПб., 1998; *Фрейд З.* Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989; *Лоренц К.* Агрессия (так называемое «зло»). СПб., 2001.

[3] См.: *Скиннер Б. Ф.* Оперантное поведение // История зарубежной психологии (30–60-е гг. XX в.). М., 1986. С.60–97; *Скиннер Б.* Что такое бихевиоризм? Введение. URL: // http://socio.msk.ru/lib.html (26.10.2006).

2) агрессия способствует улучшению генетического фонда вида, так как только более сильные особи оставляют потомство;

3) агрессивные представители способны лучше защитить и обеспечить выживание потомства.

Энергия агрессии генерируется в организме спонтанно, непрерывно, в постоянном темпе, регулярно накапливаясь с течением времени. Чем большее количество агрессивной энергии имеется в данный момент, тем меньшей силы стимул нужен для того, чтобы агрессия «выплеснулась» вовне.

Фромм критикует позицию Лоренца и Фрейда, разными путями пришедших «к одному и тому же представлению о человеке как о существе с постоянно возникающей агрессивно-деструктивной энергией, которая не может долго находиться под контролем. И если у животных энергия такого рода – всего лишь "так называемое зло", то у человека она превращается в настоящее зло, хотя, по Лоренцу, и не имеет злокачественных корней»[1]. Фромм осуждает биологический подход, перекладывающий ответственность за агрессивность на неподвластную человеку сферу – биологические инстинкты, бессознательное. Получается, что агрессия коренится в животной природе человека, в неодолимом инстинкте, и самое лучшее для людей, по мнению Лоренца, – постараться понять, что сила и власть этого влечения являются закономерным результатом эволюции[2]. Слабая сторона теории инстинктивистов, отмечает Фромм, в том, что, доказывая естественность и неизбежность агрессии, они вместо попытки искать возможности контроля внутренней агрессии для сохранения мира ограничиваются общими предостережениями о дезинтеграции общества в случае функционирования неправильных моделей социального поведения.

Тем не менее о существовании объективных биологических факторов, влияющих на агрессивный потенциал человека убедительно свидетельствуют современные исследования[3]. Например, деструктивные проявления личности усиливаются при гипогликемии или повышенной концентрации серотонина в ткани мозга. Половые гормоны, особенно тестостерон, могут способствовать

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. Минск., 1999. С. 41.

[2] Противоположную оценку идеям К. Лоренца дает Е. С. Черепанова: «На самом деле при внимательном изучении идей Лоренца становится ясно: он, скорее, стремится обеспечить мирное сосуществование людей как представителей одного вида – народа. Объясняя же естественные биологические причины поведения различных народов как видов, он хочет предотвратить военные столкновения между ними» (*Черепанова Е. С.* Экологическая философия К. Лоренца: курс лекций и хрестоматия. Екатеринбург, 2005. С. 34).

[3] См.: *Алейникова Т. В.* Влечение к деструкции: норма или патология? Биологические или психологические основы? Возможные нейрофизиологические механизмы // Валеология. 2003. № 2; *Кудрявцева Н. Н.* Социобиология агрессии: мыши и люди // Химия и жизнь – XXI в. 2004. № 5; *Бэрон Р., Ричардсон Д.* Агрессия. СПб., 2000 и др.

возникновению стремления к деструктивной деятельности. Дефект в гене МАО (перевозбуждение мозга) и наличие лишней Y-хромосомы усиливает склонность человека к суициду и немотивированной агрессии[1]. Однако нейрофизиологические причины человеческой деструктивности остаются недостаточно исследованными и требуют дальнейших подтверждений. На наш взгляд, есть все основания полагать, что причины деструктивной деятельности человека несводимы только к биологии и физиологии. При анализе феномена деструкции всегда нужно иметь в виду, что нейрофизиологические процессы протекают в социокультурном контексте.

В бихевиористских концепциях противоположная точка зрения, согласно которой агрессия считается только поведенческим проявлением. Видный бихевиорист Б. Ф. Скиннер сформулировал положение о трех видах поведения: безусловно-рефлекторном, условно-рефлекторном и оперантном. Первые два, которые автор называет респондентным поведением, составляют «ритуальную» форму поведения, которая очень важна для адаптации в среде, но далеко не исчерпывает ее. Адаптация в среде происходит также путем активных проб и ошибок – воздействий живого организма на окружающий мир. Если формы поведения приводят к запланированным позитивным результатам, то эти формы закрепляются как полезные. Именно эти формы поведения (так называемые «оперантные») составляют основу адаптативного поведения. Правильно интерпретируя результаты биологических экспериментов с животными, бихевиористы переносят их на человека, и тем самым впадают в крайность. Бихевиоризм фактически отрицает такие понятия, как свобода, достоинство, ответственность, без которых невозможна жизнедеятельность человека. Теория Скиннера является, с нашей точки зрения, средством манипулирования поведением человека, цель которой заключается в обнаружении механизмов «стимулирования» для обеспечения выработки необходимого поведения.

Бихевиоризм, по мнению Фромма, рассматривает агрессивность только в контексте визуального поведения, исключая из анализа целостную человеческую личность, которая не исчерпывается только наблюдаемым. В итоге бихевиоризм не в состоянии объяснить психические импульсы, не являющиеся ответами на вызовы среды. Фромм, разделяя идеи Франкфуртской школы, осуждает Скиннера за апологию технологической эпохи и технологии положительного стимулирования, которая приводит к обществу конформных индивидов, где нет места личности, действующей ответственно в социальном процессе.

---

[1] См.: *Алфимова М. В. Трубников В. И.* Психогенетика агрессивности // Вопр. психологии. 2000. № 6; *Клэр Э.* Почему Y-хромосома? // Мужчины: кризис маскулинности / пер. с англ. А. Н. Масловой. URL: http://magisters.narod.ru/sasastat8.html (26.10.2006).

В целом же Фромм критикует инстинктивистские и бихевиористские концепции за редукционизм: сведение понимания человека или к наследственным моделям поведения, или к бездумному воспроизведению сегодняшних социальных схем. Поэтому Фромма не устраивают существующие теории агрессии, и в своих антропологических поисках он приходит к необходимости более тщательного и взвешенного исследования человеческой деструктивности.

Концепцию деструктивности Э. Фромма мы можем назвать социально-исторической, продолжающей традицию Франкфуртской школы, в отличие от вышеуказанных биологических трактовок. Если М. Хоркхаймер и Т. В. Адорно рассматривают социальную деструкцию в рамках истории европейской цивилизации, Г. Маркузе – на примере индустриального одномерного общества, то Фромм развивает эту тему применительно к личности[1]. Фромм определяет сущность своего подхода так: «Мы заменяем фрейдовский физиологический принцип объяснения человеческих страстей на эволюционный социобиологический принцип историзма»[2].

Для анализа деструктивности необходимо рассмотреть взгляды Фромма относительно агрессии. На основе критики инстинктивизма и бихевиоризма Фромм выделяет доброкачественную и злокачественную форму агрессии.

Доброкачественная форма является оборонительной и связана с реакциями на угрозу его витальным интересам. Особенность человека в том, что его доброкачественная агрессия может возникать даже на возможную угрозу, потому что человеком можно манипулировать. Поэтому, считает Фромм, основой минимизации доброкачественной агрессии может стать устранение из социальной жизни взаимных угроз. Это возможно только при организации такой системы производства и распределения, которая обеспечивает людям достойные условия бытия и делает стремление к господству одной группы над другими неэффективным и невыгодным.

Фромм выделяет промежуточную форму агрессии – псевдоагрессию. Под псевдоагрессией (или непреднамеренной агрессией) он понимает «действия, в результате которых может быть нанесен ущерб, но которым не предшествовали злые намерения»[3]. Фромм отмечает, но специально не останавливается на

---

[1] Актуальность рассмотрения социального через индивидуальное подтверждают слова К. Н. Любутина: «Все, что несет современная цивилизация, должно подвергаться человеческому измерению, соотнесению с человеком, индивидом, единственной субъективностью. Ответ на вопрос "Кто ты, человек?" приобретает социально-практический характер, а философское знание, сфера которого – человек и мир, мировоззренчески призвано стать духовной основой любой социальной экспертизы» (*Любутин К. Н.* Философия в современном мире // Двадцать лекций по философии. Екатеринбург, 2001. С. 9).

[2] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 23.

[3] Там же. С. 232.

таких формах, как игровая агрессия; агрессия как самоутверждение или решительность (изначальный смысл слова «двигаться в направлении цели без промедления, без страха и сомнения»[1]); инструментальная агрессия («разрушение само по себе не является целью, оно лишь вспомогательное средство для достижения подлинной цели»[2]). Все эти формы агрессии, по мнению Фромма, не являются деструктивными по своей природе.

Злокачественная форма агрессии, в отличие от оборонительной, как доказывает Фромм, не порождается инстинктами и присуща только человеку. Обе формы имеют разную природу, хотя внешние проявления могут быть схожими. На наш взгляд, такое разделение дает методологическое преимущество в исследовании феномена агрессивности, поскольку позволяет изучать последнее как общее явление, объединяющее различные описания и частные его проявления.

Злокачественная форма опирается на человеческие страсти, за которыми стоят экзистенциальные побуждения (любовь, ненависть, страх, вера, корысть, властолюбие, зависть и т. д.). Философ утверждает, что она не нужна для физиологического выживания, но в то же время представляет собой важную составную часть человеческой психики и является одной из родовых черт человека. Фромм дает следующее определение: «Специфически человеческую страсть к абсолютному господству над другим живым существом и желание разрушать (злокачественная агрессия) я выделяю в особую группу и называю словами "деструктивность" и "жестокость"»[3]. Фромм вслед за Фрейдом отмечает фундаментальное значение деструктивности в характеристике человеческого рода. Однако для Фромма равенство инстинкта жизни и смерти принципиально не приемлемо. Он убежден, что инстинкт жизни первичен и заложен в природе человека.

Деструктивность в концепции Фромма предстает как отличительная родовая черта человека, являющаяся следствием существования человека в мире. Значительное ослабление инстинктивного начала и доминирование разума явились основополагающими причинами дисгармоничности существования человека. С одной стороны, человек, утратив в процессе эволюции инстинктивные механизмы (физическую выносливость, когти, клыки и т.д.), стал менее приспособленным биологически к жизни в природе, а с другой стороны, благодаря разуму, человек оказался способным создать для себя лучшие условия выживания и существования, что в ходе истории привело его к столкновению со множеством проблем.

В «Анатомии человеческой деструктивности», так же как и в «диалектике Просвещения», деструктивная роль отводится разуму. Однако Хоркхаймер

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 233.
[2] Там же. С. 257.
[3] Там же. С. 13.

и Адорно основной упор делают на то, что цивилизация повернула на деструктивный путь развития с момента осознания разума как высшей ценности и поклонения ему. Фромм же повторяет их идею о том, что появление деструкции происходит с моментом выделения человека из природы, но продолжает эту мысль дальше: это противопоставление человека и природы становится возможным именно благодаря разуму. Таким образом, еще до того как разум стал высшей ценностью, человек, обладая самосознанием и разумом, уже создает условия для потенциального укоренения новой родовой черты – деструктивности.

В представленной интерпретации социальной деструкции можно выделить, на наш взгляд, следующие основные функции этого феномена. Главная функция – это *функция самоопределения*. Для человека есть два полюса становления: путь творчества и путь деструкции. Если человек не реализовывается как творец, производитель, то он может найти себя в разрушении: «разрушительные для жизни страсти – это тоже своеобразный ответ на экзистенциальные потребности человека (как и другие страсти, способствующие жизни, созидательные). И те и другие неразрывно связаны с человеком. И первые страсти развиваются неизбежно, если отсутствуют реальные предпосылки для реализации вторых»[1]. Фромм говорит о некой исторической и социальной целесообразности деструкции. В ситуации ущербного существования наличие деструктивных элементов может способствовать ощущению полноты и целостности человеческой жизни. Е. В. Сатыбалова подчеркивает: «Человеческая деструктивность есть источник и механизм формирования человеческого, благодаря которому человеческая природа из несовершенной, необеспеченной, недостаточной превращается в избыточную, могущественную силу, способную выходить за собственные пределы и утверждать себя»[2]. В этом случае имеет смысл говорить об аксиологической грани деструкции как ценностной ориентации, формирующейся у индивидов в результате фрустрации в социуме, в котором личность не является ценностью[3].

Следующая функция деструкции – *гедонистическая*. Это «желание мучить без всякой на то "причины" не ради сохранения своей жизни, а ради доставления себе удовольствия»[4]. Данная функция тесно связана с феноменом овеществления. Деструктивность способствует трансформации человека в вещь.

---

[1] Там же. С. 335.

[2] *Сатыбалова Е. В.* Человеческая деструктивность: основания и формы проявления: автореф. дис. … канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002. С. 18.

[3] Яркой иллюстрацией идеи Фромма о деструкции как самореализации, ориентирующей на путь разрушения общества, являются фильмы «Бойцовский клуб» Д. Финчера и «Заводной апельсин» С. Кубрика (по роману Э. Берджесса). Подробнее см.: *Ципляков Г.* Игра в морбодой // Урал. 2001. № 6.

[4] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 130.

Поскольку вещи господствуют над человеком, его идентификация происходит за счет вещных отношений. Прежде всего это происходит через втягивание индивида в потребительский гедонизм. Так вещи становятся важнее человека, стремящегося к бесконечному потреблению, к достраиванию себя за счет вещей.

Взаимодействия людей на основе вещей, обмена вещной энергии, по мнению Фромма, приводят к исчезновению собственно общения. Поэтому индивид обречен на изолированность и одиночество. Отсутствие или деформация отношений проявляются в чувстве внутренней пустоты, бессмысленности действий, а в конечном итоге, в деструкции личности или группы. Такое нарушение социальных связей провоцирует деструкцию: «Каждый раз, когда другое человеческое существо перестает восприниматься как человек, может иметь место акт жестокости или деструктивности в любой форме»[1]. В ходе углубления эта тенденция, по убеждению Фромма, приводит к поклонению деструктивности, садизму и некрофилии.

Фромм дальше развивает мысль о взаимозависимости деструкции и рациональности. С позиции идеальной рациональности Фромм считает деструкцию иррациональной: «Я предлагаю, называть рациональным любые мысли, чувства или действия, которые способствуют адекватному функционированию и росту целостной системы (частью которой они являются), а все что имеет тенденцию к ослаблению или разрушению целого, считать иррациональным»[2].

Однако в контексте идеи Хоркхаймера и Адорно о том, что развитие цивилизации, прогресс, казавшиеся «адекватные функционированию и росту целостной системы», оборачиваются социальной деструкцией, Фромм выявляет парадокс: общество становится деструктивным именно потому, что руководствуется системными интересами, игнорируя индивидуальные интересы. Получается, что продуктивное для целого (общества) оборачивается деструктивным для составляющих (индивидов) (см. п. 4.2).

Фромм делает попытку избежать упрощения в толковании рациональности и уточняет, что страсти деструктивного человека, появившиеся в результате неблагоприятных условий для жизни, «иррациональны в сравнении с нормальными возможностями человека, и в то же время с точки зрения особых обстоятельств жизни данного конкретного индивида в них есть какая-то своя рациональность»[3]. То же самое Фромм говорит и в отношении групп, народов, исторических сообществ и эпох. Фашизм и сталинизм он называет рациональными только с позиции единственно возможного пути развития в конкретных исторических условиях. Упомяну-

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 155.
[2] Там же. С. 333.
[3] Там же. С. 334.

тые режимы предельно рациональны, только в том случае, если допустить, что у общества может быть одна единая общая для всех цель и что общество согласно любыми путями ее добиваться. Однако даже без этой оговорки эти режимы пресыщены рационализмом, которым часто маскируют свою деструктивную природу. Несмотря на то, что упрощенное определение рациональности Фромма не универсально и во многих ситуациях не работает, он вплотную подошел к проблеме релятивистского определения рациональности. Тем самым он продолжил линию М. Вебера в трактовке рациональности[1]. С одной стороны, Фромм убежден в существовании некой высшей рациональности для всего человечества, с позиции которой и возможно благосостояние общества, когда «и чувства, и мышление объединены и работают разумно (рационально) и синхронно»[2]. Но с другой стороны, он допускает наличие разных рациональностей у индивидов, социальных групп[3].

Рациональна или иррациональна деструкция можно определить только с точки зрения какой-либо группы или индивида. Для одной группы она может оказаться рациональной и даже вовсе не деструкцией, а проявлением творческого духа, а для другой – деструктивной иррациональностью. Вследствие этого получается, что деструкция обладает амбивалентной природой.

Таким образом, выделение Фроммом злокачественной формы агрессии как основы деструктивности позволяет ему, развивая идеи «диалектики Просвещения», трактовать деструктивность с социально-исторической позиции как родовую черту человека, акцентируя при этом, что он не является по своей природе разрушителем, а стал жертвой собственной истории.

4.2. Социум как источник и фактор деструктивности

Благодаря усилению антропологического акцента Э. Фромм доказывает более основательно и более конкретно – по сравнению с М. Хоркхаймером, Т. Адорно и Г. Маркузе – тезис о том, что социум является источником деструкции, то есть философ выявляет генезис деструктивности, анализируя исторические этапы развития общества, начиная с первобытного времени.

Исторические предпосылки возникновения деструктивности Фромм рассматривает поэтапно. Пока человек занимался охотой и собирательством, он

---

[1] См.: *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990.

[2] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 451.

[3] Наиболее удачное и близкое нам определение рациональности дал А. И. Ракитов: «Я рассматриваю рациональность как устойчивую по составу, относительно замкнутую и более или менее стабильную в определенных временных границах систему правил, стандартов, норм и ценностей, принятых членами данного социума и понимаемых ими более или менее однозначно как руководство для интеллектуальной и практической деятельности, социально значимой для данного сообщества». (*Ракитов А. И.* Понимание и рациональность // Вопр. философии. 1986. № 7. С. 71).

был в равновесии с окружающей средой, не меняя существенно свое природное окружение, среду обитания.

Первый этап возникновения социальной деструкции и формирования деструктивности – появление земледелия, изменившее отношения с природой. «Впервые человек почувствовал в какой-то мере свою независимость от природы, когда сумел применить находчивость и ловкость для того, чтобы произвести нечто, отсутствующее в природе»[1]. Поскольку открытие земледелия принадлежит женщине, то в истории человечества наступает период матрицентризма. Фромм употребляет этот термин, так как хочет подчеркнуть не власть женщины, а ее центральное место в обществе. Последующие социально-политические перемены трансформировали роль женщины. Плодородие перестало быть источником жизни и творчества. Главенствующее положение занял разум и абстрактное мышление, «сделавшие возможными разнообразные изобретения, технические открытия, да и само государство с его законами и нормами жизни. Не материнское лоно, а разумное мышление (дух) стало символом творческого начала – и тем самым господствующее положение в обществе перешло к мужчине»[2].

Второй этап – время становления городов. Фромм полагает, что основой трансформации человека в эксплуататора и разрушителя стала «революция городов» IV–III тысячелетий до н.э. Рост производительности и разделение труда, превращение прибыли в капитал, необходимость централизованного учета готовой продукции обусловили классовое расслоение общества. «Одной из важнейших черт общественной жизни города является опора на патриархальное (мужское) господство. Сущностным признаком господства является принцип контроля – контроль над природой, над рабами, над женщинами и детьми»[3]. Поэтому зарождение цивилизации происходит от изобретенного женщиной земледелия, а деструктивный поворот произвел мужчина, преодолевший «свою неспособность к естественному творчеству (которой обладает только женщина-мать и мать-земля), изобретая иной вид творчества, а именно сотворение с помощью слова (или мысли)»[4]. Однако главное открытие человека в этот период заключалось в осознании того, что можно эксплуатировать людей и использовать их в качестве орудия труда.

Фромм убежден, что деструкция в обществе тем выше, чем выше степень разделения труда. В этом его отличие от Дюркгейма, который оценивает общест-

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 188.
[2] Там же. С. 202.
[3] Там же. С. 203.
[4] Там же.

венное разделение труда положительно и считает, что оно обеспечивает социальную солидарность и даже выполняет нравственную функцию[1]. Самыми деструктивными, с точки зрения Фромма, являются социальные системы, которым уже присуще деление на классы. Одновременно с классами возникает институт войн с целью обогащения и устранения политической и династической раздробленности. «Возникшая социальная система изначально являлась эксплуататорской; власть в ней опиралась исключительно на силу, страх и подчинение. Городская цивилизация становится источником жажды власти и страсти к разрушению жизни. Таким образом, деструктивность, не являясь врожденной для человеческой натуры, может достигать значительной силы и распространенности, что в значительной степени, как доказывает Фромм, зависит от тех факторов, которые относятся к специфически человеческим условиям существования»[2].

Фромм пишет: «...доисторические люди, которые жили родами, занимаясь охотой и собирательством, проявляли минимум деструктивности и максимум готовности к сотрудничеству и справедливому распределению продуктов питания. Я уверен, что жестокость и деструктивность появляются лишь с разделением труда, ростом производства и образованием излишка продуктов, с возникновением государств с иерархической системой и элитарными группами. Эти черты усиливаются, и по мере развития цивилизаций власть и насилие приобретают в обществе все больше значение»[3]. Возникает справедливый вопрос, откуда все-таки у доисторических людей «минимум» деструктивности? Деструктивность у них все же была? А как тогда она появляется с разделением труда? Эти вопросы Фромм оставляет без ответа. Объяснить это несоответствие, вероятно, можно лишь тем, что под минимумом деструктивности Фромм имеет в виду спонтанные проявления псевдоагрессии и деструктивности, не укорененные в структуре индивидуального и социального характера, то есть не трансформировавшиеся еще в родовую черту человека.

Тем не менее историческим истоком деструкции становятся разделение труда и усложнение социальной структуры. Неизбежным спутником деструкции является стремление к господству, власть. Древнему человеку свойственна доброкачественная агрессия, которая способствует выживанию вида. С развитием цивилизации социальная деструкция приобрела такой масштаб, который охватывает все: уничтожению подвергается не только человек, но и все, что его окружает. «По мере цивилизационного прогресса степень деструктивности возрастает, а не наоборот»[4]. Ис-

---

[1] См.: *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. М., 1996.

[2] *Грицанов А. А., Филиппович А. В.* Анатомия человеческой деструктивности // История философии: энцикл. Минск, 2002. С. 34.

[3] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 551.

[4] Там же. С. 21.

тория вовсе не облагораживает человека, а, напротив, дегуманизирует его. Фромм солидарен с Хоркхаймером, Адорно и Маркузе в том, что история человечества становится историей разрушений: «История цивилизации от разрушений Карфагена и Иерусалима до разрушения Дрездена, Хиросимы и уничтожения людей, земли и деревьев Вьетнама – это трагический документ садизма и жажды разрушения»[1].

По мнению Фромма, деструктивность возможна вследствие амбивалентной природы человека, который «живет в вечном раздвоении. Он не может освободиться ни от своего тела, ни от своей способности мыслить»[2]. Человек сам нарушает равновесие в окружающем мире, разрушая свою зону обитания. Фромм выявляет, что родовая характеристика человека заключается в том, что он убийца. Человеком же человека делает способность преодолевать тягу к убийству, разрушению, например, через сублимацию. Поэтому деструктивность человека, «самая биологически аномальная и филогенетически не запрограммированная злокачественная агрессия», представляет «настоящую проблему и опасность для выживания человеческого рода»[3]. С течением времени человек может убивать, применяя все меньше и меньше усилий. Способы разрушения, подчеркивает Фромм, становятся изощреннее, способы сдерживания остаются все те же – на уровне самосознания. Однако, как правило, деструктивные действия либо прикрываются благими целями, либо происходит сдвиг в осмыслении деструкции и субъект деструкции осознает себя как существо другого порядка, а жертву внутренне отчуждает. Момент трансформации объекта деструкции в чужое служит оправданием. Через акт убийства человек пытается нарушить естественное течение жизни, то есть своеобразно утвердиться в роли творца. Чем более совершенна техника для убийства, тем больше нужно внутренних мотиваций и сил для преодоления деструктивных тенденций.

Фромм достаточно ясно зафиксировал трагическую парадоксальность человеческого бытия: с одной стороны, деструктивность коренится в человеческой природе, а с другой стороны, деструктивность – это реакция, результат взаимодействий «различных социальных условий и искаженной в итоге жизни»[4]. Нетворческий поиск утраченной гармонии с окружающим миром, отказ от собственной воли приводят человека на деструктивный путь освоения действительности.

В качестве частного проявления деструкции Фромм анализирует особый феномен – бегство от свободы[5]. Потребность в свободе философ называет биологической реакцией человека. Отказ от удовлетворения этой потребности ве-

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 205.
[2] Там же. С. 279.
[3] Там же. С. 21.
[4] Там же. С. 166.
[5] *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. М., 2004.

дет к искажению жизни, нейтрализации креативного начала. Вследствие разумности человек, противопоставив себя природе, осознал свою свободу и отказался от нее, от ответственности за свою свободу, встав на путь деструкции.

Фромм полагает, что деструктивность, укоренившаяся со времен неолитической революции, проникла в человеческую природу так глубоко, что возникает иллюзия ее врожденности. Философ подчеркивает биосоциальный и исторический характер всех деструктивных проявлений человека. Человеческая тяга к деструкции является социально обусловленной: общество задает условия, в которых деструкция становится приоритетной. Продолжая традицию Франкфуртской школы, Фромм полагает, что деструктивность является «составной частью целостной характеристики общества, а не отдельной чертой поведения изолированного индивида»[1]. Своеобразие позиции Фромма состоит в том, что он подчеркивает исторический характер данного феномена: человек стал деструктивным в ходе истории и социализации.

Таким образом, Фромм подходит к важной идее о том, что деструкция выступает своеобразной формой социализации человека. Эту же мысль подчеркивают и исследователи творчества Фромма – Б. В. Емельянов и О. Б. Ионайтис: «...индивид должен принимать образ жизни общества, так как вне его для него жизни нет»[2]. Здесь возникает замкнутый круг: с одной стороны, социализация человека способствует становлению деструктивности, а с другой – деструктивность индивидов подпитывает социальную деструкцию в целом.

Тезис о неизбежности деструкции и саморазрушении цивилизации, постулируемый в «Диалектике Просвещения», Фромм пробует обосновать теоретически. Любое общество, считает философ, имеет деструктивный заряд, который провоцируется внешними обстоятельствами. Общая направленность социума может быть созидательной, но общество также способно порождать деструктивных по своей сути индивидов. Спонтанные взрывы разрушительности проявляются в результате воздействий внешних обстоятельств: войн, конфликтов, нужды и т. д. Они (взрывы) «обусловлены не человеческой природой, а тем деструктивным потенциалом, который произрастает в определенных постоянно действующих условиях. Однако в результате внезапных травмирующих обстоятельств этот потенциал мобилизуется и дает резкую вспышку. По-видимому, без провоцирующих факторов деструктивная энергия народов дремлет»[3]. В силу образности языка Фромма, словосочетание «деструктивная энергия народов» остается

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 206.

[2] *Емельянов Б. В., Ионайтис О. Б.* Классический психоанализ З. Фрейда. Неофрейдизм // История философии: конспект лекций. Екатеринбург, 2000. С. 237.

[3] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 343.

метафорой, которую автор не расшифровывает. Какие свойства этой энергии, кроме того, что она может «дремать»? Есть ли еще какие-нибудь энергии у народов? Какие факторы влияют на деструктивную энергию? Ответы на эти вопросы возможны лишь на уровне догадок. По-видимому, как у отдельных индивидов, так и у социальных групп деструктивность бывает латентная и может никогда не проявляться, если внешние обстоятельства не спровоцируют и не сделают деструктивность ведущим мотивом жизнедеятельности. Тогда правомерно предположить существование вынужденной деструкции, которая проявляется в напряженных ситуациях, и структурной, ищущей повод из латентной стать явной. Можно дополнить, вероятно, логику Фромма тезисом о том, что деструктивной энергии противостоит креативная, для проявления которой также необходима внешняя провокация.

Механизмами деструкции во фроммовской концепции становятся:

1) *деиндивидуализирующая идентификация*. Логика рассуждений Фромма такова: «спасаясь от экзистенциальной раздвоенности, человек идентифицирует себя со своей социальной организацией и забывает про то, что он личность... Он оказывается в состоянии так называемого "негативного экстаза", он забывает себя, теряет лицо: – не личность, а вещь»[1]. Здесь следует обратить внимание на поиск механизма растворения в обществе. В качестве такового выступает процесс забывания своей индивидуальности. В отличие от Ф. Ницше, позитивно оценивавшего забывание, Фромм полагает, что забывание является деструктивным для общества и личности. В данном пункте можно отметить почти полное совпадение позиций Фромма и Маркузе;

2) *формирование индивида, адаптированного* (эгоистичного, одинокого и алчного) *к деструктивно-ориентированному обществу*, которое в своем развитии руководствуется не подлинными интересами человека, а собственными системными потребностями. Такие больные личности, по выражению Фромма, и образуют больное общество с огромным деструктивным потенциалом. Отсутствие условий для личностного роста – фундамент для деструктивного развития.

Итак, деструкция социальных отношений, с точки зрения Фромма, обусловлена отсутствием возможности и способности реализовать потребности человека. В результате возникают деформированные стремления и влечения непродуктивной ориентации. Эгоистичность, атрофия чувств стимулируют и сопровождают деструкцию. Человек, стремящийся избежать деструкции, пытающийся стать полноценной личностью, противопоставляющий себя обществу, становится объектом деструкции.

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 294.

Понятие «деструктивность» Фромм использует в разных сочетаниях: «деструктивность отмщения»[1], «экстатическая деструктивность»[2], «поклонение деструктивности»[3]. Особое внимание он уделяет деструктивному характеру (садизму) и деструктивному поведению (некрофилии).

Продолжая изучать выявленное Фрейдом слияние инстинкта жизни и деструктивного влечения в садизме, Фромм переводит проблему в социальную плоскость, отмечая, что австрийский мыслитель дает неверное обоснование как садизму, так и мазохизму, поскольку эти явления носят не столько сексуальный, сколько социальный характер. Тем самым Фромм расширяет границы понятий теории Фрейда. Сущность социального садизма Фромм определяет как страсть, жажда абсолютной неограниченной власти. Садизм создает иллюзию всемогущества и самореализации. Стремление к власти осуществляется через деструкцию, когда другим способом она не достигается. Этот путь требует наименьших энергетических затрат. Происходит неэквивалентный обмен между садистом и окружающим миром: садист отдает минимум сил, а получает максимум возможностей за счет разрушения как внешнего, так и внутреннего мира.

Фромм проводит глубокий анализ психологических и патологических аспектов садизма. Однако, помимо патологии, садиста формирует атмосфера холодности и отчуждения в период социализации, отсутствие заботы в детстве, чувство одиночества, непризнанности и бессилия.

Социально-психологический аспект деструкции Фромм развивает и выражает также в учении о социальной некрофилии. Социальный некрофил – это такой человек, который ориентирован не на жизнь, а на смерть. Сущность некрофилии Фромм исследует на анализе личности Гитлера, отличавшегося такими чертами характера. Они особенно проявились в последние месяцы Второй мировой войны, когда Гитлер был заворожен зрелищем всеобщего разрушения.

Бессознательные импульсы проявляются в момент катастрофы. Некрофил живет в своем придуманном иллюзорном мире, где нет необходимости решать сложные проблемы реальной действительности.

Человек с некрофильской ориентацией, по мнению Фромма, испытывает влечение ко всему неживому, грязи, а также к зеркально обратному варианту неживого: стерильности и механизмам. Если жизнь проявляется в развитии и росте, то некрофилы любят все, что не растет, все, что механично. Развивая идею Хоркхаймера и Адорно о приоритете механистичности в деструктивном обществе, Фромм отмечает, что деструктивно-ориентированный индивид (нек-

[1] Там же. С. 343.
[2] Там же. С. 347.
[3] Там же. С. 349.

рофил) стремится превращать органическое в неорганическое, жизнь для него механистична, а люди воспринимаются как вещи.

Некрофильские тенденции, убежден Фромм, демонстрируются не только отдельными людьми, но и деперсонализирующим укладом повседневной жизни. Они глубочайшим образом внедрились во внутренний строй техногенной цивилизации. Фромм вслед за Хоркхаймером, Адорно и Маркузе, критикует технологическую сторону цивилизации и видит «в западной, технологически ориентированной цивилизации некрофильскую – то есть на смерть ориентированную тенденцию. Сама технология создает такую тенденцию и ориентацию – технология, научно-технический прогресс, без которых современное развитое общество просто не способно выжить. Но и модус его выживания, так сказать, – чрезвычайно двусмыслен»[1]. Техника и технология максимально реализовали себя не столько в улучшении жизни общества, сколько в области массового истребления человечества: «автоматизм деструктивности, в результате которого практически устраняется реальное осознание того, что происходит. Когда процесс уже необратим, для деструктивности не остается никаких преград, ибо никто ведь и не разрушает, просто каждый выполняет свою функцию по обслуживанию машины в соответствии с программными (и, видимо, разумными) целями»[2]. Технологизация и функционализация жизни маскируют, превращают деструкцию в обыденность. Человек тянется к искусственному миру, который оказывается комфортным. Человек сам взращивает в себе черты некрофила, рационально вытесняя из сознания понимание деструкции, оправдывая необходимость разрушения какой-либо идеальной целью.

Итак, выявленные феномены Фромм рассматривает в социальном плане как социальный садизм и социальную некрофилию, которые в ходе истории увеличивают свое воздействие на общество, распространяясь на различные сферы социальной жизни.

Продолжая конкретизацию концепции социальной деструкции Хоркхаймера и Адорно, Фромм усложняет маркузевскую политизацию антропологическим акцентом: деструктивность политики во многом определяется личными качествами и свойствами политических лидеров, политических групп. «Нарциссизм, садизм, жажда неограниченной власти, отчуждение, раболепство, индифферентность, бессознательный отказ от своей личной целостности»[3] – вот неполный перечень деструктивных качеств, оказывающихся влиятельными в политике.

---

[1] *Парамонов Б.* Долг природе. URL: http://www.svoboda.org/programs/rq/2001/rq.69.asp (24.12.2004).

[2] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 438.

[3] Там же. С. 114.

За благими целями политиков стоят, как правило, личные деструктивные импульсы. А популярность политиков поддерживается во многом обманом и личным нарциссизмом[1]. Вдвойне опасно слияние деструктивности и жажды власти в форме садизма. «Среди нас живут тысячи Гиммлеров, – пишет Фромм, – когда силы разрушения и ненависти грозят поглотить все общество, такие люди становятся особенно опасными. Ведь они всегда готовы быть для правительства орудием ужаса, пыток и убийств»[2]. Таким образом, объединение политики и патологической деструктивности оборачивается катастрофой. Фромм обстоятельно доказывает на примерах Гиммлера, Сталина, Гитлера и других, что без садистских и некрофильских личностей «не могла бы возникнуть ни одна террористическая система»[3].

Деструктивное влияние политики на общество заключается в том, что именно политика осуществляет господство над человеком. Настоящей целью политики, по мнению Фромма, оказывается подавление воли людей.

Фромм солидарен с Маркузе в том, что для нейтрализации социальной деструкции, для перевода ее в продуктивную фазу необходимы радикальные политические изменения, которые смогут вернуть человеку приоритетную роль в социуме. Основное условие заключается в том, что должна быть обеспечена «полная свобода, а господство и эксплуатация в любых видах и формах должны исчезнуть»[4]. Пропагандистские методы манипулирования и раздувания оборонительной агрессии следует заменить на содействие формированию критического мышления у индивидов и групп.

Завершая рассмотрение проблемы источника деструктивности в концепции Фромма, следует отметить, что исследование этапов возникновения и укоренения деструкции и деструктивности в ходе истории человечества позволило выдающемуся мыслителю достоверно показать постепенное становление деструктивности как родовой черты человека, которое становится возможным в результате стечения антропологических и социально-исторических предпосылок. На основе анализа генезиса деструкции Фромм выявляет то, что деструкция есть своеобразная форма социализации: через деиндивидуализирующую идентификацию и формирование эгоистичного индивида с атрофированными чувствами, через различные политические манипуляторные практики происходит социализация, оборачивающаяся деструкцией человека, крайние проявления которой – социальные садизм и некрофилия.

---

[1] Там же. С. 255.
[2] Там же. С. 407.
[3] Там же. С. 466.
[4] Там же. С. 269.

4.3. Креативность против деструктивности

В работе «Неудовлетворенность культурой» Фрейд задается роковым вопросом: «...удастся ли – и в какой мере – обуздать на пути культуры влечение к агрессии и самоуничтожению, ведущее к разрушению человеческого сосуществования?»[1]. Австрийский мыслитель так и оставил свой вопрос без ответа. Фромм же нашел ответ: творчество и любовь составят основу противостояния деструкции. На наш взгляд, правомерно говорить о противопоставлении креативности и деструктивности в концепции Фромма, которое появляется в работе «Здоровое общество. Догмат о Христе» (1955). Если в издании на русском языке термин «креативность» переведен как «созидательность», то в английском варианте мы находим «Creativeness vs. Destructiveness»[2], то есть корректнее переводить как «креативность против деструктивности».

Фромм убежден, что деструктивность и креативность удовлетворяют одну потребность человека – преодоление ограниченности. Поэтому для минимизации разрушительных проявлений Фромм призывает к стимулированию креативных сторон человеческой природы: творческой активности и жизнелюбивой позиции человека[3].

Творческое начало заложено в человеке от природы. Фромм это подтверждает также данными психологии и нейрофизиологии. Творческому человеку никогда не бывает скучно, поскольку он с легкостью может найти подходящие стимулы. Для творческого человека внешние обстоятельства не играют значительной роли для самореализации. Известно множество примеров, когда в условиях концентрационного лагеря[4], сильные творческие натуры не только не теряли присутствия духа, но и продолжали свой креативный путь, в отличие от людей, привыкших жить в окружении навязываемых штампов и стереотипов и неумеющих мыслить самостоятельно, которые скуку заглушали простым потреблением.

Творческая личность, как справедливо отмечает Фромм, не может состояться без оформления устойчивой аксиологической ориентации. Однако в ходе социальной деструкции общество покушается на самое главное для человека – систему ценностных координат, пытаясь навязать такие псевдоценности, кото-

---

[1] *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения ... С. 243.

[2] См.: *Fromm E.* Transcendence and Creativeness vs. Destructiveness // Fromm E. The Sane Society. N. Y.; Toronto, 1955. P. 36–38.

[3] Созвучные идеи о «проблеме соотношения человеческих ценностей с логикой Жизни» и воспитании мыслящих личностей высказывает Е. С. Черепанова, анализирующая философию К. Лоренца (см.: *Черепанова Е. С.* Экологическая педагогика как путь к спасению // Экологическая философия К. Лоренца: курс лекций и хрестоматия. Екатеринбург, 2005. С. 51–62).

[4] См.: *Франкл В. Э.* Психолог в концентрационном лагере // Человек в поисках смысла. М., 1990; *Шаламов В. Т.* Колымские рассказы. М., 1991; *Солженицын А. И.* Архипелаг ГУЛАГ. М., 1990.

рые лишают способности самосознания и самореализации личности. Ценности, по мнению Фромма, вырастают не из разума и не из глубин бессознательного, а из мира человеческой субъективности, спонтанности. Они упорядочивают действительность, вносят в ее осмысление оценочные моменты, отражают иные по сравнению с наукой аспекты окружающей действительности. Поэтому Фромм считает, что «самый первый витальный интерес заключается в сохранении своей системы координат, ценностной ориентации. От нее зависит способность к действию, и, в конечном счете – осознание себя как личности»[1].

Фромм возлагает на общество ответственность за то, что оно ориентирует индивида на деструктивные формы самовыражения, поскольку оно навязывает ему непродуктивные способы стимуляции. «Индивид живет в обществе, которое снабжает его готовыми моделями мышления и поведения, эти стереотипы создают человеку иллюзию смысла жизни»[2] и иллюзию самореализации. Псевдосамореализация отличается от полной реализации человеком себя как личности тем, что в результате истинного воплощения жизненных потенций человек становится социально ценным существом. Говоря иначе, реализацию патологического желания какого-нибудь человека стать, например, великим вором нельзя считать самореализацией. Напротив, такая псевдосамореализация была бы лишь вариантом воплощения в жизнь навязанных извне моделей поведения.

Продолжая линию Хоркхаймера и Адорно, Фромм рассуждает о том, что плодотворную личность формируют истинный интерес к труду и к жизни, а не использование его (индивида) как объекта потребления. Массовому обществу не нужны личности, творческие индивиды, поэтому через СМИ навязываются и пропагандируются продукты массовой культуры, превращая индивидов в их бездумных потребителей: «для рабочих высокий творческий потенциал является совершенно излишней роскошью и даже создает угрозу для идеального функционирования системы в целом»[3]. Вовлекая индивидов в круговорот потребления, массовая культура тем самым ограничивает их независимость, целостность, критическое мышление и творческий потенциал. В целом массовое общество ориентировано на нетворческих потребителей, что, с одной стороны, устраивает верхушку социальной иерархии, а с другой – способствует углублению социальной деструкции.

Развитие личности, по точному замечанию Фромма, «достигается только упорным кропотливым трудом, сосредоточенностью. Умением взять себя в руки, сконцентрировать свое внимание»[4]. Таким образом, чтобы быть лич-

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 244.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 59.
[4] Там же. С. 312.

ностью требуется гораздо больше труда, чем для приспособления к существованию по законам массового общества. Однако только постоянная творческая работа, действие ведут к созиданию, обновлению, а бездействие становится деструктивным.

Творческое (продуктивное) отношение к жизни, согласно Фромму, соответствует модусу бытия. Знаменитую оппозицию бытия и обладания исследователь рассмотрел в работе «Иметь или быть?»[1]. Модус обладания – это форма существования потребителя и пассивного обывателя, тогда как модус бытия предполагает жизненную активность, установку на максимальное развитие способностей, которыми так или иначе наделен каждый человек.

Творческий подход к жизни осуществляется благодаря единству эстетических способностей человека и разума. Если в «диалектике Просвещения» разум предстает только как деструктивный инструмент цивилизации, то для Фромма разум выступает как соратник творчества: «Разум – это объединение усилий мозга и сердца, труд души; такое происходит тогда, когда и чувства, и мышление объединены и работают разумно (рационально) и синхронно»[2]. Итак, позитивная жизненная позиция должна основываться на совокупности творческого труда и познания.

Помимо творческого отношения к миру, преодоление деструкции возможно посредством любви как жизненной установки. Последнюю Фромм называет биофилией: «У жизни своя собственная динамика: человек должен расти, должен проявить себя, должен прожить свою жизнь. Если эта тенденция подавляется, энергия, направленная к жизни, подвергается распаду и превращается в разрушительную. Иными словами, стремление к жизни и тяга к разрушению связаны обратной зависимостью»[3]. Чем сильнее стремление к жизни, чем полнее жизнь реализуется, тем слабее деструктивные тенденции. В каждом человеке заложены и любовь к жизни, и любовь к смерти. Конкретный человек склоняется к одной из двух тенденций: биофилии или некрофилии. Если человек утрачивает стремление к жизни, то торжествует инстинкт смерти. Созидание и деструкция исходят из одного стремления – стремления к полноте жизни. Фромм убежден, что полнота жизни включает в себя разум, творчество и любовь. «Великие религии...учили, что никакое забытье, отключение сознания не спасет человека от внутреннего раздвоения. Единство достижимо лишь на пути всестороннего развития разума, а также способности любить»[4]. Продуктивным отношением

---

[1] *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1990.
[2] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 451.
[3] Там же. С. 259.
[4] Там же. С. 293.

к жизни является ориентация в принятии решений на свои убеждения, а не на то, как поступают все.

Биофилией Фромм называет глубинную жизненную ориентацию, которая пронизывает все существо человека. Принимая жизнь целокупно, ощущая всю сложность течения жизни, он ориентирован на все, что противостоит смерти. «Биофилия – это страстная любовь к жизни и ко всему живому; это желание способствовать развитию, росту и расцвету любых форм жизни... Человек с установкой на биофилию больше ориентирован на бытие, чем на обладание...С точки зрения восприятия окружающего ему важнее видеть целое, чем его отдельные части, его больше интересует совокупность, чем ее составляющие. Он стремится творить, формировать, конструировать и проявлять себя в жизни своим примером, умом и любовью (а отнюдь не силой, разрушительностью)»[1].

Однако, подчеркивает Фромм, жесткую границу между биофилией и некрофилией нельзя провести. Каждый человек совмещает в себе обе жизненные установки. Получается, что для минимизации деструкции и деструктивности как обществу, так и отдельным индивидам следует развивать свои биофильские стороны. «От аномии индустриального общества, – пишет Фромм, – можно будет избавиться лишь при условии радикального изменения всей социальной и духовной структуры общества... А это возможно также и в условиях большой плотности населения, но при этом нужна другая идеология и другая общественная психология»[2], нацеленная на дружелюбие, и социальную мотивацию развития творческих личностей.

Такая ориентация характерна для жизнеутверждающих обществ первобытных племен. Фромм, описывая их, указывает на следующие качества, которых не хватает западной цивилизации: дух дружелюбия, равноправие полов, толерантное и положительное отношение к сексу, отсутствие индивидуализма и соперничества, прилежный индивидуальный труд, «черты кооперации (коллективности)». «В межличностных отношениях в целом преобладают надежность, доверие и обязательность – то же самое можно сказать и об отношении к природе... Главной ценностью считается сама жизнь и все живое, а отнюдь не вещи и не обладание собственностью»[3]. На поддержание этих качеств, по убеждению мыслителя, должна быть направлена деятельность социальных институтов.

Главный рецепт обретения человека в обществе заключается в том, что «должен быть осуществлен переход к другой системе координат: место таких ценностей, как "власть – собственность – контроль", должны занять координа-

[1] Там же. С. 462.
[2] Там же. С. 140.
[3] Там же. С. 210–211.

ты "рост – жизнь". Принцип иметь – копить должен быть заменен принципом быть и делиться с другими»[1]. Такие изменения возможны при активном участии каждого члена социума в политической жизни общества.

Благодаря экстраполяции обобщенных идей «Диалектики Просвещения» на индивидуально-психологический уровень, Фромм выявляет креативную способность человека, противостоящую деструктивности. Поэтому, на наш взгляд, Фромм, в отличие от Маркузе, основную роль в осуществлении противостояния социальной деструкции отводит не политической власти, внедряющей принципы умиротворенного существования, а креативности, объединяющей творческую и жизнелюбивую позиции каждого отдельного человека, понимающего и несущего свою ответственность за качество жизни будущих поколений.

Итак, Э. Фромм, воспринявший основные идеи «диалектики Просвещения», увидел в западной, технологически ориентированной цивилизации деструктивную направленность. В отличие от Хоркхаймера, Адорно и Маркузе, Фромм расставил антропологические и психологические акценты в концепции социальной деструкции, что позволило ему детально рассмотреть человека в контексте природы, истории и социума.

Развивая идеи франкфуртцев, полемизируя с тезисом Фрейда о дуализме инстинктов, Фромм сделал важное открытие исторического характера деструктивности: она приобретается человеком и укореняется как родовая черта в ходе истории. Фромм доказывал, что все разрушительные проявления человека были произведены и обусловлены становлением социума и его усиливающейся ориентацией на деструкцию, поэтому последняя принимает форму социализации.

Вместе с тем взгляды Фромма более оптимистичны по сравнению с крайним пессимизмом «диалектики Просвещения». Свои надежды на спасение человека и общества он возлагает на креативность вообще и биофилию в частности. В отличие от эстетических рецептов Маркузе, здесь речь идет не об искусстве и фантазии, а о жизнелюбии как органическом свойстве, которое способно распространяться через социальные институты. Поскольку деструктивность человек приобретает в ходе социализации, то и биофилию можно укоренять в отдельных индивидах и группах через общество и его институты. Таким образом, благодаря сочетанию и развитию идей психоаналитической и Франкфуртской школ, Фромм вырабатывает свою концепцию человеческой деструктивности, составляющую вместе с версией Маркузе второй этап осмысления социальной деструкции представителями Франкфуртской школы.

---

[1] *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. С. 270.

Заключение

В представленном исследовании мы осуществили историко-философскую реконструкцию концепции социальной деструкции Франкфуртской школы и пришли к следующим выводам:

1. Теоретические истоки концепции социальной деструкции восходят к идеям Г. В.Ф. Гегеля, Ф. Ницше и З. Фрейда. Начало философской разработки данного вопроса связано с онтологической категорией негативности, понимаемой Гегелем как всеобщий принцип движения. Вторым побудительным толчком для исследования социальной деструкции стал введенный Ницше принцип жестокости, распространению которого способствовал познающий разум. В трактовке Ницше появились антропологические основания проблемы социальной деструкции, которые конкретизировались в постулировании жестокости как атрибута жизни и человеческой природы. Далее Фрейд показал биологические и психологические стороны разрушительности человека и открыл дуализм человеческой природы, что, в свою очередь, позволило обнаружить антагониста деструкции, а именно культурную деятельность человека.

2. Теоретический анализ обозначенной проблемы, предпринятый М. Хоркхаймером и Т. В. Адорно, свидетельствует, на наш взгляд, о наличии концепции социальной деструкции Франкфуртской школы. Эти философы закладывают понимание социальной деструкции прежде всего на теоретическом макроуровне.

В процессе критики Просвещения они обнаружили феномен деструкции, поскольку развитие цивилизации, с их точки зрения, приводит к самоуничтожению. Франкфуртцы выявили генезис социальной деструкции: реализация претензии человека на господство над природой оборачивается возникновением и развитием феномена деструкции, проявившегося в виде усиления абстрагирования общества от уникальности вещей и людей, постоянного поиска способов манипулирования и использования природных и человеческих ресурсов, в приоритете телесности над духовностью и, наконец, в безграничной вере в разум «просвещенного» человека. Стремление человека к власти над природой приводит к тому, что главной чертой Просвещения и соответственно всей европейской цивилизации становится самодеструкция, задающая направление историческому развитию и распространяющаяся на все стороны социокультурного бытия, особенно на технологический и политический аспекты жизни общества.

В концепции Хоркхаймера и Адорно нам представляется важным то, что, помимо выявления источника и факторов социальной деструкции, франкфуртцы намечают возможность нейтрализации социальной деструкции по трем направле-

ниям: личностному, историческому и креативно-эстетическому. Однако в целом позиция этих мыслителей отличается пессимизмом и неверием в реализацию этих возможных вариантов противостояния деструкции. Хоркхаймер и Адорно прогнозируют тотальную самодеструкцию социума, то есть они в полной мере раскрывают телеологический аспект и абсолютную форму деструкции.

В целом их взгляды можно обозначить как первый этап развития концепции социальной деструкции в рамках Франкфуртской школы.

3. Версия Г. Маркузе представляет собой второй этап эволюции данной концепции и основывается на творческом осмыслении «диалектики Просвещения», гегелевских законов диалектики, социализации конфликта Эроса и Танатоса, выявленного Фрейдом.

Специфика концепции социальной деструкции Маркузе заключается в том, что причиной деструктивной направленности истории становится принцип господства, который постепенно превратился в самоцель индустриальной цивилизации и трансформировал необходимую репрессию в прибавочную. Благодаря этому Маркузе удалось выявить феномен прибыльной деструктивности, лежащий в основе парадоксов «деструктивного процветания» репрессивной цивилизации.

В произведениях Г. Маркузе происходит конкретизация концепции: политика определяется как главный фактор деструкции. Вследствие универсализации политики и поглощения политикой всех остальных сфер социума механизмы внедрения деструкции осуществляются через политические действия. Вместе с тем политизация концепции дает возможность создать антидеструктивный проект, основанный на воспитании многомерности индивидов, на поддержании независимости социальной памяти, на поощрении развития высокого искусства. Осуществление антидеструктивного проекта и внедрение его принципов Маркузе возлагает на политику.

Если Хоркхаймер и Адорно сосредоточивают внимание на телеологическом аспекте, то есть на абсолютной форме деструкции как движения Просвещения, то Маркузе исследует функциональный аспект и соответственно относительную форму деструкции. В результате он акцентирует постоянную изменчивость деструкции в силу ее взаимодействия с производительностью. Поэтому можно говорить о том, что маркузевское понимание деструкции более диалектично, чем позиция основоположников Франкфуртской школы.

4. Ко второму этапу эволюции концепции социальной деструкции относится также версия Э. Фромма. В отличие от Хоркхаймера, Адорно и Маркузе, Фромм сосредоточивается на анализе феномена деструктивности, создавая собственную трактовку социальной деструкции. Это стало возможным благодаря

доказательству мыслителем того, что деструктивность является приобретенной вследствие антропологических и социально-исторических предпосылок.

В его философии заметно усиление антропологического аспекта и рассмотрение деструкции как своеобразной формы социализации человека. Специфика размышлений Фромма заключается в том, что он рассматривает социум сквозь призму деструктивности человека как родового существа. Смещение исследуемой проблематики в антропологический срез позволяет Фромму противопоставить деструктивности такие жизненные позиции, как креативность и биофилия. Поэтому, в отличие от Маркузе, основную роль в преодолении социальной деструкции он отводит не политической власти, а творческой и жизнелюбивой ориентации каждого отдельного человека, понимающего и несущего свою ответственность за качество жизни будущих поколений.

Социальная деструкция в работах представителей разных поколений Франкфуртской школы трактуется как универсальный феномен, неизбежный и необходимый для динамики развития общества. Исследуя исторические трансформации деструкции, философы обличают многочисленные проявления западной цивилизации. Поэтому возникает логичный вопрос: концепция социальной деструкции имеет локальный характер или может рассматриваться как универсальная характеристика всей человеческой истории? В данном исследовании выявлен философский статус проблемы социальной деструкции, что переводит ее из локальных проблем в разряд универсальных, свойственных всем обществам и культурам.

В любом варианте – пессимистическом или оптимистическом – представленные трактовки социальной деструкции приобретают особую значимость для европейской цивилизации вообще и для отечественной в частности. Историко-философская реконструкция концепции социальной деструкции Франкфуртской школы выявляет существенную роль этого феномена в социальном бытии и открывает перспективы дальнейшего изучения отдельных аспектов социальной деструкции и разработки социальной политики, учитывающей деструктивные явления в обществе. Тем самым становится ясно, что и в XXI в. концепция социальной деструкции, созданная в середине прошлого века представителями Франкфуртской школы, сохраняет свою актуальность.

Библиографический список

Агапов П. В. Агрессия как социокультурный феномен: историко-социологические традиции исследования [Текст] / П. В. Агапов // Ломоносовские чтения. Молодые ученые / Социол. фак. МГУ им. М. В. Ломоносова. М.: МГУ, 2002. С. 5–28.

Адорно Т. В. Актуальность философии [Текст]: пер. с нем. / Т. В. Адорно // Путь в философию: антол. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Унив. кн., 2001. С. 335–349.

Адорно Т. В. Негативная диалектика [Текст] / Т. В. Адорно; пер. с нем. Е. Л. Петренко. М.: Науч. мир, 2003. (Унив. б-ка. История). 373 с.

Адорно Т. В. Что означает «проработка прошлого» [Текст]: пер. с нем. / Т. В. Адорно // Неприкоснов. запас: дебаты о политике и культуре. 2005. № 2/3. С. 36–45.

Алейникова Т. В. Влечение к деструкции: норма или патология? Биологические или психологические основы? Возможные нейрофизиологические механизмы [Текст] / Т. В. Алейникова // Валеология. 2003. № 2. С. 25–28.

Александров А. А. Проблема человека в философии Гегеля (период 1807–1831 гг.) [Текст] / А. А. Александров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2004. 474 с.

Алфимова М. В. Психогенетика агрессивности [Текст] / М. В. Алфимова, В. И. Трубников // Вопр. психологии. 2000. № 6. С. 112–123.

Антипин Н. А. К проблеме истолкования гегелевского понимания «Абсолютной Идеи» как субстанции [Текст] / Н. А. Антипин // Современная философия как феномен культуры: исследовательские традиции и новации. СПб.: С.-Петерб. филос. о-во, 2001. Вып. 7. С. 25–33.

Арсланов В. Г. Миф о смерти искусства: эстетические идеи Франкфуртской школы от Беньямина до «новых левых» [Текст] / В. Г. Арсланов. М.: Искусство, 1983. 327 с.

Артеменко Л. Т. Мир жестокости. Жестокость мира [Текст] / Л. Т. Артеменко. Симферополь: Реноме, 2003. 352 с.

Бакиева Г. Социальная амнезия [Электронный ресурс] / Г. Бакиева // Полисфера: электрон. науч.-образоват. журн. 2002. Режим доступа: http://polysphere.freenet.kg/no1/PSF1A12.htm (16.02.2004).

Баллаев А. Это очень грустная книга. «Диалектика Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно [Текст] / А. Баллаев // Логос. 1999. № 1 (11). С. 223–227.

Бауман З. Индивидуализированное общество [Текст]: пер. с нем. / З. Бауман; под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Логос, 2002. 390 с.

Бауман З. Мыслить социологически [Текст]: учеб. пособие: пер. с англ. / З. Бауман; под ред. А. Ф. Филиппова. М.: Аспект-Пресс, 1996. 255 с.

Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса [Текст] / М. Бахтин. М.: Худож. лит., 1990. с. 543.

Бачинин В. А. Человек катастрофы и его влечение к хаосу: онтология и ментальность [Текст] / В. А. Бачинин // Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. материалов конф. / под ред. Д. У. Орлова. СПб.: С.-Петерб. филос. о-во, 2002. С. 205–210.

Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну [Текст] / У. Бек; пер. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 384 с.

Белик А. Культурология. Антропологические теории культур [Текст]: учеб. пособие / А. Белик. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2000. 240 с.

Бердяев Н. А. Человек и машина [Текст] / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994. Т. 1: Русские философы XX в. С. 499–523.

Бибихин В. В. Ницше в поле европейской мысли [Текст] / В. В. Бибихин // Ницше и современная западная мысль: сб. ст. / под ред. В. Каплуна. СПб.; М.: Европ. ун-т в С.-Петерб.: Лет. сад, 2003. С. 330–345.

Благовещенский Н. А. Деструктивность и возрастание энтропии в метапсихологии [Электронный ресурс] / Н. А. Благовещенский: докл. [прочитан на заседании 5-й Междунар. конф. им. С. Шпильрейн «Метапсихология. Вчера, сегодня, завтра» в г. Ростов-на-Дону 13 мая 2005 г.]. Режим доступа: http://vapp.ru/docs/destrukt/ (10.07.2005).

Богатырева О. А. Энтропия и динамический хаос в социуме: путь формализации представлений о функционировании социальных систем [Текст] / О. А. Богатырева, А. Е. Шиллеров // Порядок и хаос в развитии социально-экономических систем: материалы 2-го Всерос. науч. семинара «Самоорганизация устойчивых целостностей в природе и обществе». Томск: Ин-т опт. мониторинга СО РАН, 1998. С. 101–108.

Борзов Е. С. Кратология Фридриха Ницше и постсовременная философия [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Е. С. Борзов. Нижневартовск: Изд-во НГГУ, 2006. 23 с.

Браун Д. Психология Фрейда и постфрейдисты [Текст] / Д. Браун. М.; Киев: Рефл-бук: Ваклер, 1997. 298 с.

Быкова М. Ф. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля [Текст] / М. Ф. Быкова, А. В. Кричевский. М.: Наука, 1993. 270 с.

Бэрон Р. Агрессия [Текст]: учеб. пособие: пер. с англ. / Р. Бэрон, Д. Ричардсон. 2-е изд., междунар. СПб.: Питер, 2000. 352 с. (Мастера психологии).

Вагин Ю. Р. Теория деструктивного влечения С. Шпильрейн [Электронный ресурс] / Ю. Р. Вагин. Режим доступа: http://Spielrein.narod.ru/Spielrein/wagin.htm (20.06.2006).

Вайнер Е. Рецензия на книгу М. Хоркхаймера, Т. В. Адорно «Диалектика Просвещения. Философские фрагменты» [Электронный ресурс] / Е. Вайнер. Режим доступа: http://humanities.edu.ru/db/msg/26846 (23.04.2004).

Васильева Т. А. Антиномии деструктивного сознания [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Т. А. Васильева; Перм. гос. ун-т. Пермь, 2004. 23 с.

Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. Синергетика и теория социальной самоорганизации [Текст] / В. В. Василькова. СПб.: Лань, 1999. 480 с.

Вахитов Р. Либеральный тоталитаризм: репрессивные механизмы современного западного общества и их критический анализ в зарубежной философии XX в. [Электронный ресурс] / Р. Вахитов. Режим доступа: http://www.redeurasia.narod.ru/biblioteka/liberalni_totalitarizm.html (16.02.2004).

Вершинин С. Е. Концепция социальной деструктивности Франкфуртской школы [Текст] / С. Е. Вершинин, Г. А. Борисова // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Екатеринбург: УрО РАН, 2006. Вып. 6. С. 78–88.

Вершинин С. Е. Феномен недоверия в контексте постсоветского общества: к постановке проблемы [Текст] / С. Е. Вершинин // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Екатеринбург: УрО РАН, 2001. Вып. 2. С. 58–72.

Волянская Е. В. Основные этапы систематического изучения агрессии [Электронный ресурс] / Е. В. Волянская. Режим доступа: http://www.sociology.kharkov.ua/docs/chten_01/volyanskaya.doc (04.03.2005).

Гайда А. В. «Неомарксистская» философия истории (критический анализ) [Текст] / А. В. Гайда. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1986. 200 с.

Гайда А. В. Власть и человек [Текст] / А. В. Гайда, В. В. Китаев. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 160 с.

Гайда А. В. Негативизм как принцип социологии Франкфуртской школы [Текст] / А. В. Гайда, В. В. Китаев // Диалектическое отрицание как закономерность взаимосвязи, движения и развития. Свердловск: УрГУ, 1984. С. 32–57.

Гегель Г. В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа [Текст] / Г. В.Ф. Гегель; пер. с нем. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2002. 443 с. (Слово о сущем).

Гегель Г. В.Ф. Энциклопедия философских наук [Текст]: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с. (Философское наследие)

Гегель Г. В.Ф. Энциклопедия философских наук [Текст]: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. Т. 2: Философия природы. М.: Мысль, 1975. 695 с. (Философское наследие).

Гегель Г. В.Ф. Энциклопедия философских наук [Текст]: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с. (Философское наследие).

Гелен А. О систематике антропологии [Текст] / А. Гелен; пер. с нем. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии: переводы / общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 152–202.

Геллнер Э. О месте, ограничении и болезни разума [Текст]: пер. с англ. / Э. Геллнер // Знание сила. 2005. № 12. С. 76–81.

Геллнер Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма [Текст] / Э. Геллнер; пер. с англ. Е. Понизовкиной. М.: Изд-во Моск. шк. полит. исслед., 2003. 252 с.

Генис А. Два: Расследования [Текст] / А. Генис. М.: ПОДКОВА: ЭКСМО, 2002. 492 с.

Генис А. Раз: Культурология [Текст] / А. Генис. М.: ПОДКОВА: ЭКСМО, 2002. 502 с.

Гранье Ж. Концепция хаоса у Ницше [Электронный ресурс] / Ж. Гранье. Режим доступа: http://www.nietzsche.ru/look/granie.php (26.12.2005).

Грей Дж. Поминки по Просвещению. Политика и культура на закате современности [Текст] / Дж. Грей; пер. с англ. Л. Е. Переяславцевой, Е. Рудницкой, М. С. Фетисова [и др.]; под ред. Г. В. Каменской. М.: Праксис, 2003. 368 с. (Новая наука политики).

Грехнев В. С. Психоанализ, неофрейдизм. Франкфуртская школа [Электронный ресурс] / В. С. Грехнев. Режим доступа: http://studlib.ru/article/print-1068.

Дамье В. Философия Франкфуртской школы [Электронный ресурс] / В. Дамье. Режим доступа: www.avtonom.org/lib/theory/damier_frankfurt.html (23.04.2004).

Гулыга А. В. «Хитрость разума» (Гегель) [Текст] / А. В. Гулыга // А. В. Гулыга. Немецкая классическая философия. М.: Рольф, 2001. С. 233–301.

Гуревич П. С. Разрушительное в человеке как тайна [Текст] / П. С. Гуревич // Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности: пер. с англ. М.: Республика, 1994. С. 3–15.

Гуревич П. С. Человек в авантюре саморазвития [Текст] / П. С. Гуревич // Фромм Э. Психоанализ и этика: пер. с англ. М.: Республика, 1993. С. 5–16.

Давыдов Ю. Н. «Ликвидация» культуры в социальной философии Франкфуртской школы [Текст] / Ю. Н. Давыдов // Культура и идеологическая борьба / под общ. ред. А. И. Арнольдова и Н. В. Новикова. М.: Мысль, 1979. С. 101–133.

Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы [Текст] /Ю. Н. Давыдов. М.: Наука, 1977. 319 с.

Давыдов Ю. Н. От веберовской универсально-исторической социологии к психопатологии истории западной цивилизации [Текст] / Ю. Н. Давыдов // История теоретической социологии: в 4 т. / отв. ред. и сост. Ю. Н. Давыдов. М.: Канон: ИО Реабилитация, 2002. Т.4. С. 25–46.

Давыдов Ю. Н. Патологичность «состояния постмодерна» [Текст] / Ю. Н. Давыдов // Социс. 2001. № 11. С. 3–13.

Деррида Ж. О грамматологии [Текст]: пер. с фр. / Ж. Деррида. М.: Ad Marginem, 2000. 511 с.

Деррида Ж. Письмо и различие [Текст]: пер. с фр. / Ж. Деррида; под ред. В. Лапицкого. СПб.: Акад. проект, 2000. 432 с.

Дерягин Г. Б. Деструктивная сексуальность: общефилософский взгляд [Текст] / Г. Б. Дерягин, П. И. Сидоров, А. Г. Соловьев // Экология человека. 2003. № 2. С. 48–53.

Добреньков В. И. Неофрейдизм в поисках «истины» (иллюзии и заблуждения Эриха Фромма) [Текст] / В. И. Добреньков. М.: Мысль, 1974. 144 с.

Долидзе Н. Р. Влияние социокультурных факторов воздействия в постфрейдистских теориях Э. Фромма и К. Хорни [Текст] / Н. Р. Долидзе // Ломоносовские чтения. Молодые ученые / Социол. фак. МГУ им. М. В. Ломоносова. М.: МГУ, 2002. С. 41–50.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда [Текст] / Э. Дюркгейм; пер. с фр. А. Б. Гофмана. М.: Канон, 1996. 432 с. (История социол. в памятниках).

Дюркгейм Э. Самоубийство [Текст] / Э. Дюркгейм; пер. с фр. А. Н. Ильинского; под ред. В. А. Базарова. М.: Мысль, 1994. 399 с.

Егорова Д. Феномен агрессии [Электронный ресурс] / Д. Егорова. Режим доступа: http://zyrtel.narod.ru/print/3_agressia_print.htm (04.03.2005).

Емельянов Б. В. Классический психоанализ З. Фрейда. Неофрейдизм [Текст] / Б. В. Емельянов, О. Б. Ионайтис // История философии. Введение в курс лекций. Екатеринбург: ООО «ИРА УТК», 2000. С. 224–239.

Еремичева Г. Недоверие как социальная проблема современной России [Текст] / Г. Еремичева, Ю. Симпура // Журн. социол. и соц. антропологии. 1999. Т. 2, вып.4. С. 50–72.

Ермаков Ю. А. Социально-политические манипуляции личностью: сущность, технология, результаты [Текст]: автореф. дис. … д-ра филос. наук: 09.00.10 / Ю. А. Ермаков; УрГУ. Екатеринбург, 1995. 48 с.

Железняк В. Н. Диагностика культурно-исторических мутаций [Текст] / В. Н. Железняк // Дискурс Пи: Дискурс толерантности в глобальном мире. Екатеринбург: ИФиП УрО РАН, 2003. Вып. 3. С. 107–108.

Жижек С. Возвышенный объект идеологии [Текст] / С. Жижек; пер. с англ. В. Софронова. М.: Худож. журн., 1999. 236 с. (Архив XXI в.).

Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального! [Текст] / С. Жижек; пер. с англ. А. Смирнова. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. 160 с. (Малая серия).

Зинченко В. П. Психология доверия [Текст] / В. П. Зинченко // Вопр. философии. 1998. № 7. С. 76–93.

Зоргнер С. Ницше и немецкие философы [Текст] / С. Зоргнер; пер. с нем. // Здравый смысл. 2000. № 3 (19). С. 11–14.

Ибрагимов Р. Н. Проблема социального насилия как фактор исторического процесса [Текст]: дис. ...д-ра филос. наук: 09.00.11 / Р. Н. Ибрагимов; ХГУ им. Н. Ф. Катанова.Абакан, 2003. 342 с.

Иванов Д. В. Критическая теория и виртуализация общества [Текст] / Д. В. Иванов // Социс. 1999. № 1. С. 32–41.

Иванов Д. В. Критическая теория Франкфуртской школы [Текст] / Д. В. Иванов // Немецкая социология / отв. ред. Р. П. Шпакова. СПб.: Наука, 2003. С. 367–419.

Иванов Д. В. Эволюция критической теории общества [Текст]: автореф. дис. ... канд. социол. наук: 22.00.01 / Д. В. Иванов; СПбГУ. СПб., 1998. 22 с.

Иванчук Н. В. Технологии зла в манипуляторной деятельности [Текст] / Н. В. Иванчук. Екатеринбург: УрАГС: Полиграфист, 2000. 196 с.

Иноземцев В. Л. Трансформации в современной цивилизации: постиндустриальное и постэкономическое общество [Текст] / В. Л. Иноземцев // Вопр. философии. 2000. № 1. С. 3–32.

Калинин С. Ю. Эротическое и политическое измерение общества в работе Г. Маркузе «Эрос и цивилизация» [Электронный ресурс] / С. Ю. Калинин. Режим доступа: http://aeli.altai.ru/nauka/sbornik/2002/kalinin3.html (10.09.2005).

Капустин С. А. Представления о нормальной и аномальной личности в работах Э. Фромма [Текст] / С. А. Капустин // Капустин С. А. Теории нормальной и анормальной личности в классических направлениях психотерапии: Проблема интеграции. М.: УМК Психология, 2000. С. 10–27.

Киселев К. В. К вопросу о термине «деструктивные технологии» [Электронный ресурс] / К. В. Киселев: материалы Всерос. семин.-конф. «Общество – выборы – СМИ – 1999 год: Между «чистыми» и «грязными» полит. технологиями». Режим доступа: http://www.ist.md/index.asp? doc=1_3&doctree=1_3_4_2_4 (04.03.2002).

Киселев К. В. Деструктивные технологии и принципы их нейтрализации [Текст] / К. В. Киселев // Полития. 1999. № 2 (12). С. 75–92.

Коган Л. Н. Жить по справедливости [Текст] / Л. Н. Коган. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1987. 63 с.

Коган Л. Н. Зло. Философское эссе [Текст] / Л. Н. Коган. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992. 109 с.

Константинов А. О жизни и идеях Э. Фромма [Электронный ресурс] / А. Константинов. Режим доступа: http://commune.narod.ru/marxism/biofromm.htm (12.02.2005).

Коровников В. Г. Социальная философия Ф. Ницше и ее влияние на развитие европейской гуманистической традиции [Текст]: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / В. Г. Коровников; БГПУ. Барнаул, 2005. 18 с.

Корф Г. Критика теорий культуры М. Вебера и Г. Маркузе [Текст]: пер. с нем. / Г. Корф. М.: Прогресс, 1975. 63 с.

Краснухина Е. К. Социальная катастрофа и кризис коммуникации [Текст] / Е. К. Краснухина // Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. материалов конф. / под ред. Д. У. Орлова. СПб.: С.-Петерб. филос. о-во, 2002. С. 124–129.

Кризисный социум. Наше общество в трех измерениях [Текст] / авт. ред. Н. И. Лапина, Л. А. Беляева. М.: ИФРАН, 1994. 245 с.

Кудрявцева Н. Н. Социобиология агрессии: мыши и люди [Текст] / Н. Н. Кудрявцева // Химия и жизнь – XXI в. 2004. № 5. С. 13–17.

Курдюмов С. П. Историческая динамика. Взгляд с позиций синергетики [Текст] / С. П. Курдюмов // Обществ. науки и современность. 2005. № 5. С. 118–132.

Курек Н. С. Общественный прогресс-регресс и вырождение человека. (Общество и человек) [Текст] / Н. С. Курек // Полигнозис. 2004. № 2. С. 94–107.

Кутырев В. А. Разум против человека. Философия выживания в эпоху постмодернизма [Текст] / В. А. Кутырев. М.: ЧеРо, 1999. 230 с.

Лаку-Лабарт Ф. Нацистский миф [Текст] / Ф. Лаку-Лабарт, Ж.-Л. Нанси; пер. с фр. С. Л. Фокина. СПб.: Владимир Даль, 2002. 79 с.

Лапп Д. С. Искусство помнить и забывать [Текст] / Д. Лапп; пер. с англ. М. Куренной. 2-е изд. СПб.: Питер, 1995. 216 с. (Сам себе психолог: избр.).

Лебедева Г. В. Память и забвение как феномены культуры [Текст]: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / Г. В. Лебедева; УрГУ. Екатеринбург, 2006. 168 с.

Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия [Текст] / В. М. Лейбин. М.: Политиздат, 1990. 397 с.

Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло») [Текст] / К. Лоренц; пер. с нем. Г. Ф. Швейника. СПб.: Амфора, 2001. 349 с.

Лотман Ю. М. Культура и взрыв [Текст] / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2001. С. 12–150.

Лысак И. В. Человек-разрушитель: деструктивная деятельность человека как социокультурный феномен [Текст] / И. В. Лысак. Таганрог: Изд-во ТРТУ, 1999. 55 с.

Любарский Г. Ю. Теория динамики сложной социальной системы [Текст] / Г. Ю. Любарский // Полис: полит. исслед. 2004. № 2. С. 41–50; № 3. С. 55–65.

Любутин К. Н. Диалектика повседневности: методологический подход [Текст] / К. Н. Любутин, П. Н. Кондрашов. Екатеринбург: УрГУ: ИФиП УрО РАН: РФО, 2007. 295 с.

Любутин К. Н. Диалектика субъекта и объекта [Текст] / К. Н. Любутин, Д. В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. 415 с.

Любутин К. Н. Западная философская антропология: от Фейербаха к Фромму [Текст]: учеб. пособие / К. Н. Любутин, А. В. Грибакин. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. юрид. акад., 1994. 160 с.

Мазаник М. Н. Фромм [Текст] / М. Н. Мазаник // Новейший философский словарь. 2-е изд., перераб. и доп. Минск : Интерпресс-сервис; Кн. дом, 2001. С. 1115–1118. (Мир энциклопедий).

Максутов А. Б. Критическая теория и современность [Текст] / А. Б. Максутов. Екатеринбург: ИФиП УрО РАН, 1998. 148 с.

Малахов В. [Рецензия] / В. Малахов // Иностр. лит. 1998. № 12. С. 242–244. Рец. на кн.: Хоркхаймер, Т. Адорно. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум: Ювента, 1997. 310 с.

Марков Б. В. Ницше в России и на Западе [Текст] / Б. В. Марков // Левит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX в. Маркс и Кьеркегор / пер. с нем. К. Лощецкого; под ред. М. Ермаковой, Г. Шапошниковой. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 5–93.

Маркова Н. Е. Культуринтервенция. Сексуальная революция [Электронный ресурс] / Н. Е. Маркова. Режим доступа: www.netda.ru/newpublicist/markova/markova3.htm (10.09.2005).

Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории [Текст] / Г. Маркузе; пер. с англ. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2000. 540 с.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества [Текст] / Г. Маркузе; пер. с англ. А. А. Юдина. М.: АСТ, 2003. 526 с.

Мартьянов В. С. Метаязык политической науки [Текст] / В. С. Мартьянов. Екатеринбург: УрО РАН, 2003. 236 с.

Масловская Т. И. Парадоксы консенсуса и возможная конструктивность деструкции [Текст] / Т. И. Масловская // Социальный кризис и социальная катастрофа: сб. материалов конф. / под ред. Д. У. Орлова. СПб.: С.-Петерб. филос. о-во, 2002. С. 135–139.

Маслоу А. Инстинктопободна ли деструктивность [Текст] / А. Маслоу; пер. с англ. А. М. Татлыбаевой // Маслоу А. Мотивация и личность. СПб.: Евразия, 1999. С. 180–198.

Миголатьев А. А. Ведущие течения современной западной философии [Текст] / А. А. Миголатьев // Соц.-гуманит. знания. 2002. № 3. С. 84–96.

Мирошников Ю. И. Социокультурный смысл коммуникации [Текст] / Ю. И. Мирошников // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Екатеринбург: ИФиП УрО РАН, 2002. Вып. 3. С. 29–54.

Михалева Г. М. Насилие в условиях социальной деструкции [Текст] / Г. М. Михалева // Социологические очерки / под ред. Г. Вохменцевой, С. Наталушко. М.: Прогресс, 1991. С. 103–115.

Моисеев Н. Н. Современный рационализм [Текст] / Н. Н. Моисеев // Кемеров В. Е., Керимов Т. Х. Хрестоматия по социальной философии. М.: Акад. проект, 2001. С. 260–264.

Мошенский А. С. Диалектика созидательного и разрушительного в историческом процессе [Текст]: автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.01 / А. С. Мошенский; ЛГУ. Л., 1989. 15 с.

Мошкин С. В. Агрессия [Текст] / С. В. Мошкин // Глобалистика: энцикл. / гл. ред., сост. А. Н. Чумаков. М.: Диалог – Радуга, 2003, С. 15–16.

Назарчук А. В. От классической критической теории к теории коммуникативного действия (смена парадигмы в социальной теории) [Текст] / А. В. Назарчук // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1993. № 4. С. 36–43.

Наурзбаева А. Б. Критика гуманизма как деконструкция западной метафизики [Текст] / А. Б. Наурзбаева // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2003. № 2. С. 3–12.

Неклесса А. Культура смерти [Текст] / А. Неклесса // Азия и Африка сегодня. 2006. № 2. С. 2–11.

Никифоров О. Диалектика медиапросвещения [Текст] / О. Никифоров // Отеч. записки. 2003. № 4 (13). С. 47–63.

Ницше Ф. Сочинения [Текст]: в 2 т. / Ф. Ницше; пер. с нем. Г. А. Рачинского [и др.]; под ред. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1990. Т.1. 831 с.; Т.2. 829 с.

Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ [Текст] / отв. ред. Б. Т. Григорьян. М.: Наука, 1978. 366 с.

Окороков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденция развития [Текст] / В. Б. Окороков. Днепропетровск: Изд-во Днепропетр. ун-та, 2000. 407 с.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс [Текст]: пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 309–349.

Парамонов Б. Долг природе [Электронный ресурс] / Б. Парамонов. Режим доступа: http://www.svoboda.org/programs/rq/2001/rq.69.asp (24.12.2004).

Перцев А. В. Что действительно говорил Ницше [Текст] / А. В. Перцев // Ницше Ф. Утренняя заря. Мысли о моральных предрассудках: пер. с нем. Свердловск: Воля, 1991. С. 291–304.

Печчеи А. Человеческие качества [Текст] / А. Печчеи; пер. с англ. О. В. Захаровой. 2-е изд. М.: Прогресс, 1985. 312 с.

Пигалев А. И. Негативная диалектика Т. Адорно [Текст] / А. И. Пигалев // Новейший философский словарь / сост., гл. ред. А. А. Грицанов. 2-е изд., перераб. и доп. Минск: Интерпресс-сервис; Кн. дом, 2001. С. 668–671. (Мир энциклопедий).

Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию [Текст] / Х. Плеснер; пер. с нем. и послесл. А. Г. Гарджикурбанова. М.: РОССПЭН, 2004. 368 с. (Кн. света).

Плотников М. В. Аспекты деструктивности в современных организационных культурах. Методология [Текст] / М. В. Плотников // Обществ. науки и современность. 2006. № 3. С. 132–148.

Плотников Н. Абсолютный дух и другое начало. Гегель и Хайдеггер [Электронный ресурс] / Н. Плотников. Режим доступа: www.ruthenia.ru/logos/personalia/plotnikov/articles/02_band68.html (15.02.2006).

Плотников Н. Критическая теория отдыхает [Текст] / Н. Плотников // Логос. 2001. № 3. С. 76–80.

Погосян В. А. К критике философских концепций Франкфуртской школы [Текст] / В. А. Погосян. Ереван: Изд-во АН Армян. ССР, 1979. 82 с.

Попова С. М. Властное насилие в формировании структуры тоталитарного общества [Текст]: автореф. дис. ... канд. полит. наук: 23.00.01 / С. М. Попова; ИФиП УрО РАН. Екатеринбург. 1993. 18 с.

Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой [Текст]: пер. с англ. / И. Пригожин, И. Стенгерс. М.: Едиториал УРСС, 2003. 312 с. (Синергетика: от прошлого к будущему).

Разеев Д. Н. Проблема деструкции [Текст] / Д. Н. Разеев // Смыслы культуры: материалы междунар. науч. конф. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. Вып. 2. С. 40–49.

Райх В. Деструкция, агрессия, садизм [Текст] / В. Райх; пер. с нем. В. Костенко // Райх В. Функция организма. Основные сексуально-экономические проблемы биологической энергии. М.; СПб.: Унив. кн.: АСТ, 1997. С. 120–133.

Ракитов А. И. Понимание и рациональность [Текст] / А. И. Ракитов // Вопр. философии. 1986. № 7. С. 69–73.

Распономарева О. В. Агрессия: философские и психиатрические аспекты [Электронный ресурс] / О. В. Распономарева. Режим доступа: http://www.ot-rok.ru/medbook/listmed/ag.htm (04.03.2005).

Реале Дж. Франкфуртская школа [Текст] / Дж. Реале, Д. Антисери; пер. с итал. С. Мальцевой // Западная философия от истоков до наших дней. От романтизма до наших дней: в 4 т. СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1997. Т. 4. С. 559–577.

Ридель М. О новом отношении к Ницше [Электронный ресурс] / М. Ридель. Режим доступа: http://www.geocities.com/vlaskine/rtetrriedel1.html (26.01.2006).

Руденко В. Н. Овещнение человека в процессе отчуждения [Текст] / В. Н. Руденко, В. А. Лоскутов // Отчуждение как социокультурный феномен. Киев: О-во Знание, 1991. С. 41–50.

Румянцева Т. Г. Критический анализ концепций «человеческой агрессивности» [Текст] / Т. Г. Румянцева. Минск: Изд-во БГУ, 1982. 128 с.

Руткевич А. М. Современное состояние психоанализа [Текст] / А. М. Руткевич // Браун. Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты / пер. с англ. В. И. Менжулина, В.Ю Кушакова. М., Киев: Рефл-бук: Ваклер, 1997. С. 283–238. (Актуальная психология).

Руткевич А. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия [Текст] / А. М. Руткевич, В. М. Лейбин // Вопр. философии. 1990. № 6. С. 171–174.

Рыбчак А. В. Компаративный анализ воззрений Д. Белла и Г. Маркузе на сущность и перспективы постиндустриального общества [Текст] / А. В. Рыбчак // Вестн. Санкт-Петерб. ун-та. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право, международные отношения. 2002. Вып. 3. С. 44–48.

Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами [Текст] / М. Рыклин. М.: Логос, 2002. 270 с.

Сатыбалова Е. В. Человеческая деструктивность: основания и формы проявления [Текст]: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.13 / Е. В. Сатыбалова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 23 с.

Световидов Е. И. Взаимоотношения ницшеанства и ультралевого движения на современном этапе [Электронный ресурс] / Е. И. Световидов. Режим доступа: http://punklav.nm.ru/propaganda/3.htm (26.01.2006).

Ситковский Е. П. Учение Гегеля о человеке [Текст] / Е. П. Ситковский // Гегель Г. В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3: Философия духа: пер. с нем. М.: Мысль, 1977. С. 411–448. (Философское наследие).

Скакунов Э. И. Природа политического насилия [Текст] / Э. И. Скакунов // Социс. 2001. № 12. С. 22–30.

Скиннер Б. Ф. Оперантное поведение [Текст]: пер. с англ. / Б. Ф. Скиннер // История зарубежной психологии (30–60-е гг. XX в.). М.: Изд-во Моск. ун-та, 1986. С. 60–97.

Скоробогацкий В. В. По ту сторону марксизма [Текст] / В. В. Скоробогацкий. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 268 с.

Слотердайк П. Кентаврическая литература. О философии Ф. Ницше [Текст]: пер. с нем. / П. Слотердайк // Искусство кино. 1998. № 9. С. 155–163.

Слотердайк П. Критика цинического разума [Текст] / П. Слотердайк; пер. с нем. А. В. Перцева. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001. 583 с.

Сноу Ч. П. Две культуры [Текст]: пер. с англ. / Ч. П. Сноу. М.: Прогресс, 1973. 140 с.

Соболев Д. Франкфуртская школа [Электронный ресурс] / Д. Соболев. Режим доступа: http://www.teena.org.il/index.php?a=st&id=210 (25.09.2006).

Соловьев Э. Г. Концепция тоталитаризма в западной политологии: перманентный кризис или вечный поиск истины [Текст] / Э. Г. Соловьев // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 1998. № 1. С. 3–20.

Соловьева Г. Г. Негативная диалектика (два образа критической теории Т. В. Адорно) [Текст] / Г. Г. Соловьева. Алма-Ата: Гылым, 1990. 190 с.

Соловьева Г. Г. Франкфуртская школа [Текст] / Г. Г. Соловьева // Современная западная философия: слов. / сост. и отв. ред. В. С. Малахов, В. П. Филатов. 2-е изд. М.: ТОН Остожье, 2000. С. 461–464.

Сорокин П. А. Человек, цивилизация, общество [Текст]: пер. с нем. / П. А. Сорокин. М.: Политиздат, 1992. 543 с.

Сыров В. Н. Гегель: апофеоз историчности и конец всех историй [Текст] / В. Н. Сыров // Сыров В. Н. Расцвет и закат европейской философии истории (От Бэкона к Шпенглеру). Томск: НПТ Курсив, 1997. С. 253–289.

Тайсон Ф. Психосексуальность: теоретический обзор. Теория двойственных влечений [Текст] / Ф. Тайсон, Р. Тайсон; пер. с англ. И. Ю. Хамитовой // Психоаналитические теории развития. Екатеринбург: Деловая кн., 1998. С. 58–62.

Тарасов А. Наследие Э. Фромма для радикала конца XX – начала XXI в. [Электронный ресурс] / А. Тарасов // Тарасов А. Общественная мысль XX в.: практически ценное для политического радикала наших дней: курс лекций (1996–1997). Режим доступа: http://radical-xxi.narod.ru/fromm.htm (12.02.2005).

Тарасов К. Е. «Фрейдо-марксизм» о человеке. [Текст] / К. Е. Тарасов, М. С. Кельнер. М.: Мысль, 1989. 214 с.

Телегин В. Н. История после истории. «Диалектика Просвещения» Хоркхаймера и Адорно как утопия гуманного [Текст] / В. Н. Телегин // Европа: междунар. альм. Тюмень: Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2001. Вып. 1. С. 164–172.

Телегин В. Н. Проблема языка в философии культуры Т. В. Адорно / [Текст] / В. Н. Телегин // Теория и экология разума: материалы Всерос. науч.-практ. конф. «Язык культуры и культура языка». Тюмень: Вектор Бук, 2001. Вып.9. С. 122–130.

Тизон-Браун М. Завещание гуманиста. О проблемах гуманизма и эволюции понимания человеческой личности в XX в. [Текст]: пер. с фр. / М. Тизон-Браун // Звезда. 2001. № 12. С. 182–193.

Трошин А. А. Социальная деструкция [Электронный ресурс]: прогр. спецкурса / А. А. Трошин. Режим доступа: http://peter1.culture.mipt.ru/troshin.htm (11.01.2004).

Трошин А. А. Теоретические основы деструкции в обществе (на материале истории России XIX в.) [Текст]: / А. А. Трошин // Мир психологии. 2000. № 2. С. 257–269.

Турецкий М. А. Влечение к смерти [Электронный ресурс] / М. А. Турецкий. Режим доступа: http://drupal.psychosfera.ru/?q=book/print/515&PHPSESSID=6e0bfa6ed7e695892c3dd2c202a3cb66 (25.07.2006).

Уоддис Д. Маркузе и страны Запада [Текст]: пер. с англ. /Дж. Уоддис // Уоддис Д. «Новые» теории революции. М.: Прогресс, 1975. С. 348–509.

Уолцер М. Кампания критиков: Социальная критика и политические пристрастия в XX в. [Текст]: пер. с англ. / М. Уолцер. М.: Идея-Пресс: Дом интел. кн., 1999. 360 с.

Уэллс Г. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму [Текст]: пер. с англ. / Г. К. Уеллс. М.: Прогресс, 1968. 287 с.

Федерн П. Рецензия на статью Сабины Шпильрейн «Деструкция как причина возрождения» [Электронный ресурс] / П. Федерн. Режим доступа: http://freuds.ru/spielrein/federn.htm (18.05.2006).

Федотова В. Г. Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии [Текст] / В. Г. Федотова. М.: Наука, 1981. 192 с.

Фечер И. Фридрих Ницше и «Диалектика Просвещения» [Текст]: пер. с нем. / И. Фечер // Ницше и современная западная мысль: сб. ст.; под ред. В. Каплуна. СПб.; М.: Европ. ун-т в С.-Петерб.: Летн. сад, 2003. С. 184–216.

Фигаль Г. Адорно [Текст]: пер. с нем. / Г. Фигаль // Современная западная философия: слов. / сост. и отв. ред. В. С. Малахов, В. П. Филатов. 2-е изд. М.: ТОН Остожье, 2000. С. 8–10.

Франкл В. Э. Человек в поисках смысла [Текст] / В. Э. Франкл; пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева [и др.]. М.: Прогресс, 1990. 368 с. (Б-ка зарубеж. психологии).

Фрейд З. Введение в психоанализ [Текст]: лекции / З. Фрейд; пер. с нем. Г. В. Барышниковой. М.: Наука, 1989. 456 с. (Классики науки).

Фрейд З. Мы и смерть [Текст]: пер. с нем. / З. Фрейд // Фрейд З. Мы и смерть. По ту сторону принципа наслаждения. С. Рязанцев. Танатология – наука о смерти. СПб.: Вост.-Европ. ин-т психоанализа, 1994. С. 13–25.

Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Я и Оно. Неудовлетворенность культурой [Текст]: пер. с. нем. / З. Фрейд. СПб.: Алетейя, 1998. 251 с.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности [Текст] / Э. Фромм; пер. с англ. Э. М. Телятникова, Т. В. Панфилова. Минск: Попурри, 1999. 624 с.

Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя [Текст] / Э. Фромм; пер. с англ. Г. Ф. Швейника. М.: Прогресс, 1990. 269 с.

Фромм Э. Душа человека [Текст]: пер. с англ. / Э. Фромм. М.: АСТ, 1998. 664 с. (Классики зарубеж. психологии).

Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе [Текст]: пер. с нем. / Э. Фромм. М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. 571 с.

Фромм Э. Иметь или быть? [Текст] / Э. Фромм; пер. с англ. В. И. Добренькова. 2-е изд., доп. М.: Прогресс, 1990. 336 с. (Б-ка зарубеж. психологии).

Фромм Э. Кризис психоанализа: Очерки о Фрейде, Марксе и социальной психологии [Текст] / Э. Фромм; пер. с англ. Е. А. Цыпина. СПб.: Акад. проект, 2000. 214 с. (Б-ка зарубеж. психологии).

Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния [Текст]: пер. с англ. / Э. Фромм. М.: Весь Мир, 1996. 144 с. (Б-ка психоанализа).

Фромм Э. Революция надежды [Текст] / Э. Фромм; пер. с англ. А. В. Певчева. СПб.: Ювента, 1999. 243 с. (Мастер психологии и психотерапии).

Фурс В. Н. Контуры современной критической теории [Текст] / В. Фурс. Минск: ЕГУ, 2002. 164 с.

Хайдеггер М. Бытие и время [Текст] / М. Хайдеггер; пер. с нем. В. В. Бибихина. 2-е изд., испр. СПб.: Наука, 2002. 450 с. (Слово о сущем).

Хайманн П. Заметки о теории инстинктов жизни и смерти [Текст] / П. Хайманн // Развитие в психоанализе / М. Кляйн и [др.]; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перелыгин. М.: Акад. проект, 2001. С. 470–496. (Психология детства).

Хинтибидзе Ц. Ч. Маркузеанская критика западной цивилизации [Текст] / Ц. Ч. Хинтибидзе, В. Е. Горозия // Человек. Государство. Глобализация: сб. филос. ст. / под ред. В. В. Парцвания. СПб.; Тбилиси: С.-Петерб. филос. о-во: Ин-т политологии АН Грузии, 2005. Вып. 3. С. 279–295.

Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты [Текст] / М. Хоркхаймер, Т. В. Адорно; пер. с нем. М. Кузнецова; под ред. Ю. Здоровова. М.; СПб.: Медиум: Ювента, 1997. 310 с.

Черепанов Е. С. Экологическая философия К. Лоренца [Текст]: курс лекций и хрестоматия / Е. С. Черепанова. Екатеринбург: Полиграфист, 2005. 124 с.

Шелер М. Положение человека в космосе [Текст] / М. Шелер; пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Шелер М. Избранные произведения / под ред. А. В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 129–195.

Шибанов И. Последний гегельянец [Электронный ресурс] / И. Шибанов. Режим доступа: www.socialism.ru/culture/books/2003/marcuse.html (24.04.2005).

Шпенглер О. Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие [Текст] / О. Шпенглер; пер. с нем. С. Е. Вершинина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. 224 с.

Шпенглер О. Закат Европы [Текст]: в 2 т. / О. Шпенглер; пер. с нем. Н. Ф. Гарелина. Новосибирск: ВО Наука: Сибир. издат. фирма, 1993. Т.1. 606 с.; Т.2. 592 с.

Шпильрейн С. Н. Деструкция как причина становления [Текст] / С. Шпильрейн // Логос. 1994. № 5. С. 207–238.

Штайнберг Ш. Сто лет со дня смерти Фридриха Ницше. Взгляд на его идеи и влияние [Электронный ресурс]: в 3 ч. / Ш. Штайнберг. Режим доступа: http://www.wsws.org/ru/2001/jan2001/niet-j27.shtml (26.01.2006).

Штейгервальд Р. «Третий путь» Г. Маркузе [Текст] / Р. Штейгервальд; пер. с нем. А. Д. Попова, В. М. Родина; под ред. Я. Г. Фогелера. М.: Междунар. отношения, 1971. 340 с.

Элиасберг Н. Гуманистическая совесть – это страж нашей честности [Электронный ресурс] / Н. Элиасберг. Режим доступа: www.ug.ru/02.46/pg4.htm (26.10.2006).

Юдин А. А. Парадоксы Великого отказа [Текст] / А. А. Юдин // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии индустриального общества: пер. с англ. М.: АСТ, 2003. С. 516–526.

Юнг К. Г. Психологические типы [Текст] / К. Г. Юнг; пер. с нем. С. Лорие; под общ. ред. В. Зеленского. М.: Унив. кн., 1998. 720 с. (Классики зарубежной психологии).

Ястребов И. В. Фридрих Ницше [Текст] / И. В. Ястребов // Ястребов И. В. Философия человеческой воли и деструктивности. Шопенгауэр, Ницше. М.: Изд-во Моск. ун-та коммерции, 1996. С. 27–60.

Adorno T. W. Critical Models: Interventions and Catchwords [Text] / T. W. Adorno; transl. and with preface by H. W. Pickford. N. Y.: Columbia University Press, 1998. 404 p.

Adorno T. W. Sociology and Empirical Reseach. Cultural Criticism and Society [Text] / T. W. Adorno // Critical Sociology / ed. by P. Connerton. Harmondsworth: Penguin Books Ltd. 1976. P. 237–277.

Apostolidis P. Culture Industry or Social Physiognomy? Adorno's Critique of Christian Right Radio [Text] / P. Apostolidis // Philosophy & Social Criticism. 1998. Vol. 24. № 5. P. 53–85.

Balog A. Sociaty as an «Accidental Product of Human Activities». Max Horkheimer's Social Theory and Critique [Text] / A. Balog // Philosophy & Social Criticism. 1990. Vol. 16. № 2. P. 127–143.

Bella D. Catastrophic Possibilities of Space-Based Defense [Text] / D. Bella // Philosophy of Technology: Practical, Historical and Other Dimensions / ed. by T. Durbin. Dordrecth. etc.: Kluwer acad. publ., 1989. P. 27–41.

Brown B. Toward a New Critical Theory [Text] / B. Brown // Brown B. Marx, Freud and the Critique of Everyday Life: Toward a Permanent Cultural Revolution. N. Y.; London: Monthly Review Press, 1973. P. 69–101.

Brunkorst H. Paradigm Core and Theory Dynamics in Critical Social Theory: People and Programs [Text] / H. Brunkorst // Philosophy & Social Criticism. 1998. Vol. 24. № 6. P. 67–111.

Buck-Morss S. The Origin of Negative Dialectics: T. W. Adorno, W. Benjamin and the Frankfurt Institute [Text] / S. Buck-Morss. N. Y.: The Free Press; London: Collier Macmillan Publishers, 1977. 335 p.

Cleaver H. Critical Theory: The Factory and The Cultural Sphere [Text] / H. Cleaver // Cleaver H. Reading Capital Politically. Brighton: the Harvester Press, 1979. P. 36–47.

D'Amico P. The Myth of the Totally Administered Society [Text] / P. D'Amico // TELOS A Quarterly Journal of Critical Thought. 1991. № 88. P. 80–95.

Delfini A. Modernity, Libertarianism and Critical Theory: Reply to Pellicani [Text] / A. Delfini, P. Piccone // TELOS A Quarterly Journal of Critical Thought. 1998. № 112. P. 23–47.

Fromm E. The Sane Society [Text] / E. Fromm. N. Y.; Toronto: Rinehart and Company, Inc., 1955. 370 p.

Fry J. Marcuse Dilemma and Liberation: A Critical Analysis [Text] / J. Fry. New Jersey: Humanities Press; Sussex: The Harvester Press, 1978. 184 p.

Honneth A. Critical Theory [Text] / A. Honneth // Social Theory Today. / ed. by A. Giddens, J. H. Turner. Cambridge: Polity Press, 1987. VI. P. 347–383.

Horkheimer M. Critical Theory: Selected Essays [Text] / M. Horkheimer; transl. by M. J. O'Connell and others. N. Y.: The Seabury Press, 1972. 290 p.

Horkheimer M. Traditional and Critical Theory [Text] / M. Horkheimer // Critical Sociology / ed. by P. Connerton. Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1976. P. 204–225.

Howard D. Toward a Critical Theory Max Horkheimer [Text] / D. Howard // Howard D. The Marxian Legacy. London: Billing and Sons Ltd, 1977. P. 91–118.

Jachec N. Adorno, Greenberg and Modernist Politics [Text] / N. Jachec // TELOS A Quarterly Journal of Critical Thought. 1998. № 110. P. 105–119.

Jay M. Adorno [Text] / M. Jay. Cambridge: Harvard University Press, 1984. 199 p.

Jay M. Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lucacs to Habermas [Text] / M. Jay. Cambridge: Polity Press, 1984. 576 p.

Katz B. Herbert Marcuse and the art of liberation. An intellectual biography [Text] / B. Katz. Norfolk: Thetford Press, 1982. 234 p.

Marcuse H. An Essay on Liberation [Text] / H. Marcuse. Boston: Beacon Press, 1969. 91 p.

Marcuse H. Repressive Tolerance [Text] / Herbert Marcuse // Critical Sociology. ed. by P. Connerton. Harmondsworth: Penguin Books Ltd. 1976. P. 301–330.

Mattick P. Critique of Marcuse: One-dimensional man in class society [Text] / P. Mattick. S. a, s.l. 110 p.

Piccone P. Does Critical Theory Need Saints of Foundations? [Text] / P. Piccone // TELOS A Quarterly Journal of Critical Thought. 1991. № 87. P. 146–158.

Robert E. I. Review Essay. Thiking about Nature [Text] / E. I. Robert // Philosophy & Social Criticism. 1998. Vol. 24. № 5. P. 127–137. The review of b.: Stephen Vogel. Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory. Albany? N. Y.: SUNY Press, 1996.

Rocco Ch. The Politics of Critical Theory: Argument, Structure, Critique in «Dialectic of Enlightenment» [Text] / C. Rocco // Philosophy & Social Criticism. 1995. Vol. 21. № 2. P. 107–135.

Steigerwald R. Herbert Marcuse's «Critical Theory» [Text] / R. Steigerwald // Steigerwald R. Marxism and Late Bourgeois Ideology. Amsterdam: B. R. Gruner Publishing Co., 1981. P. 48–57.

Therborn G. The Frankfurt School [Text] / G. Therborn // Western Marxism: A Critical Reader. Norfolk: New Left Review, 1977. P. 83–140.

Thompson J. B. The Critique of the Culture Industry [Text] / J. B. Thompson // Thompson J. B. Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication. Cambridge: Polity Press, 1990. P. 97–109.

Warren S. Contemporary Dialectical Theory: The Voice of Critical Theory [Text] / S. Warren // Warren S. The Emergence of Dialectical Theory: Philosophy and Political. Chicago: The University of Chicago Press. 1984. P. 144–177.

Оглавление

Введение 3

Глава 1. Истоки концепции социальной деструкции 11

1.1. Гегелевская диалектика социальной негативности 12
1.2. Ф. Ницше: жестокость как атрибут жизни 24
1.3. З. Фрейд: дуализм человеческой природы 30

Глава 2. Критика Просвещения: концепция социальной деструкции М. Хоркхаймера и Т. Адорно 37

2.1. Властные отношения человека и природы как генезис социальной деструкции 39
2.2. Неизбежность самодеструкции просвещенного мира 46
2.3. Пути нейтрализации социальной деструкции 52

Глава 3. Репрессивная цивилизация Г. Маркузе: парадоксы «деструктивного процветания» 58

3.1. Онтологическое ядро и исторические изменения деструкции 59
3.2. Тождество деструкции и производительности, или прибыльная деструктивность в технологическом обществе 64
3.3. Универсализация политики как механизм внедрения социальной деструкции 69
3.4. Умиротворенное существование как антидеструктивный проект 75

Глава 4. Э. Фромм: социум сквозь призму деструктивности человека как родового существа 83

4.1. Злокачественная агрессия как основа деструктивности 84
4.2. Социум как источник и фактор деструктивности 91
4.3. Креативность против деструктивности 100

Заключение 105

Библиографический список 108

Научное издание

Вершинин Сергей Евгеньевич
Борисова Галина Александровна

КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДЕСТРУКЦИИ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ

(историко-философский анализ)

Редактор Л. И. Кузнецова
Компьютерная верстка Е. С. Кузнецовой

Печатается по постановлению
редакционно-издательского совета университета

Подписано в печать 9.06.09. Формат 60×84/16. Бумага для множ. аппаратов. Усл. печ. л. 8,4. Уч.-изд. л. 9,1. Тираж 300 экз. Заказ № 304.
Издательство ГОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет». Екатеринбург, ул. Машиностроителей, 11.

Отпечатано ИП Горонков А.В.
Свердловская обл.,
г. Верхняя Пышма, ул. Феофанова, 4