

Российская Академия Наук
Институт философии

И.А. Михайлов

МАКС ХОРКХАЙМЕР

**Становление Франкфуртской школы
социальных исследований**

Часть 1. 1914–1939 гг.

Москва
2008

УДК 14
ББК 87.3
М 69

В авторской редакции

Рецензенты

кандидат филос. наук *А.Б. Баллаев*

кандидат филос. наук *А.А. Шиян*

М 69 **Михайлов И.А.** Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 1: 1914-1939 гг. [Текст] / И.А. Михайлов ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2008. — 207 с. ; 17 см. — 500 экз. — ISBN 978-5-9540-0096-2.

Первая отечественная монография, посвященная анализу идей Макса Хоркхаймера, основателя Франкфуртской школы социальных исследований. Рассматриваются развитие концепции критической теории, обоснование нового метода социальных исследований, который складывался в дискуссиях с коллегами и единомышленниками (Л.Лёвенталь, З.Кракауэр, Т.Адорно, Э.Фромм), а также в полемике с наиболее влиятельными школами современности (неокантианство, феноменология, философия жизни, психоанализ и др.). Взгляды Хоркхаймера представлены также в более широком контексте модных течений XX в.: экзистенциализм в искусстве, литературе.

В оформлении обложки использован фрагмент карикатуры Фолькера Кригеля.

ISBN 978-5-9540-0096-2

© Михайлов И.А., 2008
© ИФ РАН, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

Проект этой книги возник в рамках моей работы над более обширным проектом под названием «Немецкая историческая школа и современность», текст жанрово и тематически обособился из исследований происхождения немецкой исторической традиции. Методологические предпосылки, используемые при анализе немецкого историзма заслуживали отдельного изложения. Это требовало экспликации вопросов, уводящих в обсуждение природы философского знания и общих тенденций развития философии XX в. Некоторые из этих тенденций наиболее отчетливо заметны в истории становления Франкфуртской школы социальных исследований. Ее основатель, Макс Хоркхаймер, сумел сформулировать программу, объединившую под своими лозунгами достаточно широкий круг философов, ученых, литераторов. Бескомпромиссность позиции этих людей помогла более удачно очертить контекст философских и социологических традиций начала XX в., которые важны для меня при исследовании немецкой исторической школы (феноменология Гуссерля, онтология М.Хайдеггера).

Исследования последних лет были спланированы так, чтобы устранить излишние повторы и пересечения внутренне взаимосвязанных тем. В результате сложилась структура, в которой предлагаемая читателю монография является 16-ой частью несколько более обширного замысла (или: 16-м томом в серии таких исследований). «Немецкая историческая школа» и первая часть исследования, посвященного Э.Гуссерлю, — соответственно 7-й и 11-й частями.

Само введение в философию Франкфуртской школы (Т. 16) структурировано следующим образом:

Книга 1: М.Хоркхаймер. Часть 1: 1914–1939 гг.;
Часть 2: 1940–1973.

Книга 2: З.Кракауэр и Л.Левенталь

Книга 3: Т.Адорно.

В работе над этой книгой для меня были важны дискуссии и обсуждения с коллегами в рамках «Аспирантского семинара» (при ИФ РАН), начатого в 2006 г. Всех участников я сердечно благодарю. Отдельная благодарность за постоянную помощь на протяжении последних лет с научной литературой – сотрудникам библиотеки Гете-Института в Москве и лично ее директору Борису Успенскому, а также сотрудникам Института философии РАН Т.О.Еминой и Е.С.Муравлеву. На заключительных этапах подготовки рукописи крайне ценную помощь оказала мне Ольга Федотова.

*Сокращения, используемые в основном тексте
и примечаниях*

Ad/Bn – Teodor Adorno / Walter Benjamin. Briefwechsel. Frankfurt a/M., 1994.

AGS – Adorno T. Gesammelte Schriften. Hg. v. R.Tiedemann. 20 Bd-e. Frankfurt a/M., 1970–1986.

DGS – Diltthey W. Gesammelte Schriften. Göttingen, 1911–

EPhWth – Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Stuttgart, 1995–96; ²2004.

HGA – Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a/M., 1976 –

Hua – Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke. Den Haag, 1950– ; Dordrecht, 1972–

KS – Krakauer S. Schriften. Frankfurt a/M., 1985.

L – Löwenthal L. Gesammelte Werke. Frankfurt a/M., 1984 –

SZ – Heidegger M. Sein und Zeit. 1927

SGW – Scheler M. Gesammelte Werke. Bern–N. Y., 1975–

SSW – Schopenhauer A. Sämtliche Werke.

W – Wiggershaus R. Die Frankfurter schule. München; Wien, 5. Aufl. 1997.

Z – Sloterdike P. Kritik der Zynischen Vernunft.

В – Вебер М. Избранные работы. М., 1990.

Д – Дильтей В. Собрание сочинений. М., 2000–

Дв – Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М. 1977.

Дм – Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа. СПб.–М., 2004.

М/Э – Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. М., 1956–

Ш – Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

ШРесс – Шелер М. Рессентимент и структура моралей. М., 1999.

Собрания сочинений цитируются с указанием тома римскими цифрами и арабскими – страниц.

Horkheimer M. Gesammelte Schriften /Hrsg. von A.Schmidt u. G.Schmid Noerr. 18 Bde. Frankfurt a/M., 1985–

Собрание сочинений Макса Хоркхаймера цитируется только с указанием тома и страниц.

ВВЕДЕНИЕ

Мой интерес всегда был направлен на ранние этапы идеологических движений, на то время, когда идеологии еще не были институционализированы, а боролись за господство с другими идеями...

Зигфрид Кракауэр

Темой данной работы является рассмотрение истоков одной из наиболее известных и влиятельных школ современности. Ее исследование начнем с анализа философских и социальных идей Макса Хоркхаймера, считавшегося ее основателем, а также рассмотрения интеллектуального контекста их возникновения. Для решения этой задачи нам придется рассмотреть также и более широкий контекст интеллектуальных течений первых десятилетий XX в.

§ 1. ПЕРВОЕ ЗНАКОМСТВО СО ШКОЛОЙ

Критическую теорию и Франкфуртскую школу обыкновенно связывают с именами Макса Хоркхаймера и Теодора В. Адорно. Как правило, к ней причисляют Юргена Хабермаса, Фридриха Поллока, Герберта Маркузе и Вальтера Беньямина, а также Эриха Фромма, Лео Лёвентала, иногда — Франца Ноймана, Отто Кирхнера, Аркадия Гурланда и Ганса Мауса. Значительно реже в этой связи вспоминают Карла Августа Виттфогеля, Франца Боркенау и Генрика Гроссмана.

Эти различия объясняются тем, что «критическая теория» или «Франкфуртская школа» были этикетками-определениями, соответственно использовавшимися внутри этого течения или «извне». Само движение не было четко оформлено институционально, хотя Институт социальных исследований, открытый в 1923 г. во Франкфурте на Майне (с 1931 г. его возглавлял М.Хоркхаймер) и составлял его «ядро». С появлением Хоркхаймера, облик Института меняется¹.

Число и спектр «представителей» может оказываться различным в зависимости от того, берется ли в качестве критерия деятельность в рамках Института социальных исследований (Institut für Sozialforschung) или Института с тем же названием в американской эмиграции (Institute of Social Reserch, 1940–1951); Журнал социальных исследований (Zeitschrift für Sozialforschung, 1932–1939) или Studies in Philosophy and Science (SPSS, 1940–41), «Труды Института социальных исследований» (Schriften des Instituts für Sozialforschung; 5 Bd-e. 1929–1936) или же серия Publications of the International Institute of Social research (2 Bd-e. 1939, 1940), или же, наконец, Frankfurter Beiträge zur Soziologie (22 Bd-e. 1955–1971). При такого рода обозначениях могут подразумеваться также и общность применяемых методик исследования, программ, проблематики. Так, с самого начала обозначается первая серьезная трудность в определении границ предмета исследования. Не вполне ясно также, что, собственно, следует называть «критической теорией». Несмотря на эту неопределенность (а, может быть, как раз благодаря ей) выражение стало довольно модным². Мода как культурный феномен подчиняется своим собственным законам, а потому надеяться, что несколько примеров современного сло-

воупотребления помогут нам обнаружить, «что это такое», — дело, на наш взгляд, совершенно безнадежное³. Предварительная характеристика понятия «критическая теория» все-таки необходима. Популярность выражения берет свое начало от статьи Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937), где критической теорией названа программа самостоятельной научной парадигмы (II: 20—35). «Критическая теория» формулируется как «термин (понятие) размежевания». «Отмежеваться» необходимо от теории «традиционной». По мнению Хоркхаймера, она довольствуется «данным» как той основой, за пределами которой бессмысленно какое-либо вопрошание. Критическая теория есть, напротив, «вмешивающееся мышление» (*eingreifendes Denken*); она служит не интересам отдельных классов общества, создается не ради отдельных наук, но — для всего общества. Характерными чертами критической теории с того времени оказывается использование идей К.Маркса и психоанализа З.Фрейда, отказ от политических союзов любого рода, скептическая оценка возможностей рабочего класса (пролетариата). Ограничимся пока этой краткой характеристикой предстоящей области исследования, зная ее неполноту.

Еще одной трудностью, связанной с Максом Хоркхаймером, оказывается его организационная роль в качестве директора Института социальных исследований. В кругу франкфуртских теоретиков, которые в 1930-х гг. образовали тесную научную кооперацию, имеющую значение для образования школы, Хоркхаймер, как справедливо отмечает Хабермас, занимает особое место. В его руках сосредоточены все бразды правления не только в организационно-научном плане как у директора Института и соиздателя (вместе с Ф.Пол-

локом) Журнала социальных исследований. Хоркхаймер единодушно признается *Spiritus rector* общей исследовательской программы⁴. Реже замечают оборотную сторону этой общественно-организаторской роли Хоркхаймера. Его собственные исследования необычайно сложно вычленишь из коллективных результатов собранной им группы исследователей, он сильнее связан с тем «собираательным обозначением единственного числа», которое впоследствии будет названо «Франкфуртской школой», нежели другие участники.

В рамках этого «коллективного единичного» есть и существенные различия. Между 1931 и 1941 теоретические усилия, практически вся интеллектуальная энергия Хоркхаймера без остатка уходит на реализацию программы, которая предполагала сотрудничество с экономистами, психологами, юристами, историками, социологами, музыковедами и литературоведами, — тогда как его коллеги относятся к этим систематическим усилиям с прохладцей, по крайней мере — выражение Хабермаса — «они не были для них *primum movens*».

Сотрудники Института были согласны в том, что марксистскую теорию общества следует высвободить из идеологических оков II-го и III-го Интернационала, что необходимо использовать те позитивные идеи, которые высказывались в развивавшихся параллельно «буржуазных» науках об обществе. Их объединяла также вера в то, что тенденция к «освобожденному обществу» может обеспечить новую взаимосвязь между дисциплинами, благодаря чему работа исследователей в частных науках получит должную ориентацию⁵. Тем самым предпринималась попытка переопределения роли философского (гуманитарного) знания, хотя и не все использовали эту терминологию. «Однако только

Хоркхаймер связывает с программой этого интердисциплинарного материализма модифицированное, причем в высшей степени оригинальное самопонимание философии: он пытался продолжить философию другими, социально-научными методами. Представителей социальных наук это не особенно интересовало, а его философское окружение — Адорно, Маркузе — как видно, не воспринимали это вполне всерьез».

Хоркхаймеру было важно «снятие (Aufhebung) философии в теории общества». Предполагалось, что подобная «социально-научная трансформация дает единственно возможный шанс для выживания философской мысли». Планируемая трансформация не является операцией, вполне безболезненной. Со ссылкой на Брунхорста ⁶, Хабермас называет ее «материалистической деструкцией философии», высказывая также спорное мнение, что, «в отличие от Адорно и Маркузе, в наиболее продуктивный период своей жизни Хоркхаймер был анти-философом».

§ 2. «ДИАЛЕКТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ» КАК ОСНОВНОЙ ТРУД ШКОЛЫ

Любой «исторический» подход, как правило, уже имеет определенное представление о предмете изучения. В случае Хоркхаймера это знакомство составлено не только из общих фактов о Франкфуртской школе, но и также из беглого знакомства с идеями самой известной его работы. Так получилось, что это — единственный перевод работы на русский язык, которая была бы подписана его именем.

«Диалектика просвещения» — зрелое произведение двух наиболее известных представителей школы, самого Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно; оно появилось в 1947 г., хотя фактически завершено было уже в 1944-м. Облик Хоркхаймера как мыслителя теперь столь неразрывно связан с этой книгой, что именно она и оказывается первым и естественным «началом»: началом знакомства. Анализ идей этого произведения будет дан во второй части книги, вместе с изложением идей «позднего» Хоркхаймера, Однако — для концептуализации того, что, собственно, «предварительно-знакомо» нам из идей Хоркхаймера — представляется целесообразным дать хотя бы предварительную характеристику основных идей этого произведения.

«Диалектика просвещения» маркирует поворотный пункт в размышлениях Хоркхаймера и Адорно от теории общества, ориентированной на идею прогресса, — к пессимистически окрашенной критике цивилизации и культуры⁷. Основные ее идеи заключаются в следующем: 1) все, причем даже самые благонамеренные виды деятельности человека, неизбежно приводят в нашей культуре к результатам, которые противоречат изначальным намерениям; это происходит в силу не случая, но закономерности; 2) повсюду в тех областях, в которых, на первый взгляд, царит Порядок, — на самом деле господствует Хаос; 3) причины этих противоречий не являются случайными, не есть нарушения «нормальности», а потому не могут быть устранены улучшением наших научных методов и более удачным их применением; напротив, проблемы, противоречия и конфликты, переживаемые нами, обусловлены нашим рациональным спо-

собом мышления и действия. Иначе говоря, корни этого «зла» следует искать в рациональности, а не заниматься вторичными феноменами. Хоркхаймер и Адорно показывают, что интенсификация рациональных способов мышления и действия иногда приводит только к обострению проблем, при этом в значительной мере их «маскирует».

Смысл обращения к Хоркхаймеру отчасти продиктован следующим любопытным обстоятельством. Основатель школы, самой влиятельной на сегодняшний день в Германии, продуктивный и плодовитый мыслитель, — при этом, в силу не вполне ясных причин оказывается одним из наименее известных представителей школы. Единственный переведенный труд — и то в соавторстве. Можно сказать, что мы сегодня лучше знаем конфигурацию волн от падения в воду огромного валуна, чем сам этот валун. Из всех мыслителей, принадлежавших к Франкфуртской школе, более всех повезло Теодору Адорно. На русском языке представлены теперь практически все его основные работы: «Негативная диалектика», избранные работы по социологии музыки и «Эстетическая теория», «Проблемы философии морали», а также «Исследование авторитарной личности»⁸. Хоркхаймер как основатель школы известен пока только как соавтор Адорно⁹. Последний оттягивает на себя внимание большей части современных отечественных исследований этой традиции¹⁰.

Обращение к истории школы отчасти имеет «деструктивные» (в хайдеггеровском смысле) намерения: необходимо выяснить происхождение некоторых сомнительных схем восприятия критической теории как философского направления.

§ 3. СОСТОЯНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Критической теории Франкфуртской школы в целом не очень везло в отечественной философии 1950–1980-х. Она воспринималась как ревизионистская по своей природе, вызывало опасения «контрреволюционное воздействие идей и концепций этой школы на ход враждебных социализму событий в ЧССР в 1967–1968 гг.», отмечали «активизацию с помощью этих концепций всех правых сил и оживление мелкобуржуазной идеологии, выразившейся в новой волне ревизии марксистско-ленинской теории»¹¹. Вероятно, именно с этого времени практика изложения идей франкфуртцев приобрела ту самую специфическую краткость, следы которой различимы и по сей день. Акцент делался на перечисление имен и характеристику этапов институционализации Франкфуртской школы. Претензий было достаточно. От традиционного обвинения в «пессимизме» («...она проникнута неверием в человека и его разум») и игнорирования классовых противоречий — до фетишизации «бессилия человека перед властью институционализированных форм абстрактно понятого “господства”», негативного отношения к цивилизации нового времени вообще.

Помимо «Диалектики просвещения» (ее просто невозможно было обойти вниманием) особенно пристального внимания удостоивались в основном работы Т.Адорно, Г.Маркузе, а также «неофрейдизм» Э.Фромма. Их главные труды можно трактовать либо как фундаментально-теоретичные («Негативная диалектика»¹²), либо как прикладные, критические к главному врагу марксистской идеологии — буржуазному обществу (высказывания франкфуртцев о самом марксизме, разумеется, замалчивались).

В этой ситуации монография Ю.Н.Давыдова «Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы» (М., 1977), на протяжении 30-ти лет оставалась единственным исследованием, по которому можно было познакомиться с идеями франкфуртцев. Свой замысел автор отчетливо заявляет как системный: «...В центре нашего рассмотрения находятся именно социально-философские воззрения франкфуртцев – сложный комплекс, в рамках которого социологические элементы переплетаются с гносеологическими, гносеологические – с культурфилософскими, культурфилософские – с эстетическими, эстетические – с политическими и т.д.» (Дв, 6–9). Этот комплекс един, внутренне противоречив; систематическое единство в него может внести проблема социальной философии, так сказать «теоретическое ядро» школы, а также различных идей, выдвинутых ее представителями. Выявление и описание этого «комплекса» и его «теоретического ядра» Ю.Н.Давыдов сравнивает с нахождением «магического кристалла», «сквозь призму которого франкфуртцы рассматривают и оценивают все события окружающей их действительности». Другой фундаментальный труд принадлежит А.Н.Дмитриеву. Он дополняет систематический замысел анализом философских, социально-политических и эстетических взглядов Д.Лукача, показывая, что идеи Франкфуртской школы с самого начала формируются отнюдь не в ходе специально-профессиональных теоретических обсуждений «традиционных философских проблем», а находятся под влиянием сложного комплекса религиозных, философских идей, а также эстетических программ модернистов и экспрессионистов того времени. Свой подход автор противопоставляет «популярному

начиная с 1980-х гг. жанру “истории дискурсов” применительно к истории идейной жизни Веймарской Германии». Важным выводом, который мы можем сделать на основании проведенного анализа, оказывается, что не только у Лукача может быть обнаружено «желание выйти за пределы эссеизма ... к серьезной философской и одновременно исследовательской работе», но, по всей видимости, эта черта характерна для всех франкфуртцев (Хоркхаймер, Кракауэр, Беньямин, Адорно) и, соответственно, несправедливо оценивать эту (литературную) сторону деятельности франкфуртцев как «всего лишь» склонность к литературным опытам. Именно в этой деятельности как раз и формируются новые образы и философии, а также языки ее самовыражения — создавая основу для последующей ре-интерпретации философии как *литературного критицизма* (Дм, 29—30; 23—24; 87—88).

Публикация А.Н.Дмитриева показывает: интерес франкфуртцев к марксизму был вызван более серьезными и глубокими причинами, «чем утрата возможности заниматься преподавательской карьерой или желанием применить свои способности на политической стезе» — определяющее влияние оказывает марксистский синтез политики и мировоззрения, предлагающий фундамент для собственных, новых, теоретических построений. Во-вторых, увлечение марксизмом отнюдь не исключает того, что эти занятия могут в то же самое время оставаться религиозно мотивированы¹³.

Этот комплексный подход я считаю важным и для собственного исследования. Справедлив упрек Давыдова: «...долгое время ни у нас, ни на Западе не ставился вопрос о Франкфуртской школе как целом, и тем меньше внимания обращала на себя социальная фи-

лософия франкфуртцев. Воззрения таких идеологов школы, как Маркузе, Адорно или Хоркхаймер, анализировались по отдельности — так, как если бы речь шла об авторах, не только не варившихся в одном идейном котле, но и вообще не соприкасавшихся друг с другом» (Дв, 7). Примечательно, что аналогичные по масштабности и подробности анализа западные работы появились много позже монографии Ю.Н.Давыдова. К ним относится серия публикаций Рольфа Виггерсхауса, главная из которых — «Франкфуртская школа» (1997), на нее мы также будем в значительной степени опираться. Оставим открытым вопрос о том, в какой мере Виггерсхаус восполняет пробел, отмеченный Давыдовым¹⁴.

Подход Ю.Н.Давыдова, Р.Виггерсхауса и А.Н.Дмитриева позволяет конкретизировать задачу: дело теперь не только в том, чтобы представить совокупность идей Франкфуртской школы как единое целое, а еще и в том, чтобы рассмотреть ее в более широком контексте философских школ и проблем, в рамках которых формировались ее взгляды. Мы можем, далее, поставить теперь вопрос и о том, какие трансформации философского знания намереваются утвердить франкфуртцы. В соответствии с этими задачами, определенное расширение рамок теоретического исследования (см. далее §§ 12–18) позволяет, вместе с тем, сузить исследование в ином отношении: оно будет разделено на несколько относительно самостоятельных работ (первая из них и посвящена основателю Франкфуртской школы, Максусу Хоркхаймеру.

«Ассиметрия» в восприятии Франкфуртской школы и роли отдельных ее представителей, помимо разного рода объективных и субъективных обстоятельств, объясняется, возможно, еще и таким прозаическим

фактом, как доступность работ мыслителя. На настоящий момент в «Собрании сочинений» Хоркхаймера представлены практически все опубликованные и неопубликованные работы философа, однако первые тома издания начали выходить только в 1985 г. Как видно, именно в это время общественные процессы в Советском Союзе давали особенно мало поводов интересоваться мыслителем, воспринимавшимся в качестве человека, «критически переосмыслившего» марксизм. Спустя пару лет таких мотивов для интереса к нему стало еще меньше. А сегодня полагают, что «концепции “центральных” представителей уже заняли свое место в музее интеллектуальной истории»¹⁵.

§ 4. ПОПУЛЯРНОСТЬ ШКОЛЫ, АКТУАЛЬНОСТЬ ЕЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Традиция, основанная Максом Хоркхаймером, безусловно, одна из наиболее влиятельных философских школ современности. В каждой из национальных традиций (российской, англо-франко-немецкоязычной) причины влияния могут несколько различаться.

В русскоязычной интеллектуальной традиции заметна тоска по мощным метафорам, которые бы «дали язык» новому поколению. Совершенно естественно желание ее представителей, столь много сделавших для борьбы с традицией, в один прекрасный момент *утвердить себя в качестве новой традиции*. Она пользуется случаем и возможностью дать эпохе сначала примерить, а затем и вполне облачиться в язык, который та будет в дальнейшем считать «своим». Обретение новой идентичности неизбежно тянет за собой вопрос о том,

кто станет новой «опорой»... («общества», «политического устройства», «государственности» и т.п.). Иногда он принимает форму: «кого можно взять с собой в XXI-й век». Называя «главнейших создателей актуальных отражений, смыслов и мод», один из респондентов разъясняет критерий: «...Я называю живых и способных описать, поименовать время, дать ему те слова, которые станут адекватным языком его описания и преодоления»¹⁶. Язык этот имеет тенденцию к *доминированию*, а потому характерно, что таковых «живых, способных описать и поименовать» называют «диктаторами вкуса». Приведенный способ выражения отнюдь не безобиден, поскольку является эпифеноменом процессов смены «властвующих поколений», которые в нашей стране начиная с 1990-х гг. развивается в ускоренном темпе. Истории уже известны некоторые конкретные примеры того, когда в ситуации возможного «перелома» или радикальной переориентации социального, политического или идеологического курса (причем отдельные социальные силы могут считать это даже необходимым) рождается потребность в «апокалиптических символах». Дистанция между диктатором «вкуса» и диктатором «политическим» не так уж велика — тем более в эпоху *mass media*.

Когда мы обращаемся к рассмотрению взглядов Хоркхаймера сегодня, происходит это отнюдь не в русле нового повального увлечения марксизмом (в т.ч. и реанимацией старых схем диалектического материализма). Причины, скорее, в обратном. Сформулируем их в качестве гипотез и вопросов.

1. То, с чем сталкиваемся в уже готовом виде: проблемы истории, литературного критицизма, нарратива, эстетики, (как ее понимает современность), — име-

ет вполне определенное, конкретное начало в первых десятилетиях XX в. Мы предполагаем, что существует некая общая тенденция в эстетизации истории и философствования в целом, которая может быть прослежена от ранней истории Франкфуртской школы вплоть до современного «постмодернизма».

2. При этом конечные продукты выступают подчас с некоторой естественностью, носят такой само собой разумеющийся характер, что спор представляется неуместным. Так, например, можно обнаружить, что в последние десятилетия «эстетика» как символ широко применяется в современных постмодернистских студиях как «механизм» понимания исторического; многие популярные деятели современности служат тому примером.

3. Усилия франкфуртской школы в 30-х гг. XX в. способствовали также и тенденции последних десятилетий воспринимать критицизм как стиль и образец современного философствования (а саму школу, соответственно, — как пример социально ориентированного исследования, дающего образцы для подражания сегодня). «Критическая теория» версии 1937 г., а также работы Бенямина и Адорно 20–30-х гг. подготавливают популярность *литературного критицизма*.

4. По этой причине, многие проблемы и постановки вопросов современных философских школ и течений, не имеющие, на первый взгляд, ничего общего с Франкфуртской школой, все-таки обязаны именно ей, а не только таким «предтечам» современной философии как Ницше и Хайдеггер.

5. Между тем, контекст «живых проблем», на решение которых были нацелены усилия франкфуртцев с формальной главой в лице Хоркхаймера, постепенно становится все менее различимым. Он может оставаться

ся хорошо известным для тех, кто сегодня является «парадной витриной» школы, однако многие его идеи оказались для философии 1970–1980-х гг. неприемлемыми, и в своей социальной философии Хабермас разрабатывает проблемы, выпавшие из поля внимания его предшественников, отчасти отказываясь от излишне воинственного отношения к другим парадигмам философского мышления. Это различие редко признается им в полном объеме, а потому позволительно сказать, что упомянутая «витрина» (в лице Хабермаса, Хоннета) порой не только не заботится, а по определенным причинам и *не может* обеспечить должной прозрачности находящихся позади нее «исторических интерьеров».

6. Исследования франкфуртцев влияют на изменения облика самой философии, определяя дифференциацию дисциплин в рамках самого гуманитарного знания.

7. Вместе с тем современность приходит к принципиально новому взгляду на проблемы истории и традиции (попытки предложить новую методологию исторических исследований есть одно из частных следствий этого).

Ответы на все эти вопросы, разумеется, не могут быть получены в рамках данной монографии, но работа в этом направлении будет начата.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ФИЛОСОФСКАЯ СИТУАЦИЯ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА. ШКОЛЫ, ТЕЧЕНИЯ И ТЕНДЕНЦИИ

Общепризнанную философскую ситуацию начала XX в. определяли достаточно разнообразные философские и культурные течения. Многие из них хорошо исследованы как в отечественной, так и в зарубежной философской литературе, что позволит нам не рассматривать их подробно, ограничившись их общей маркировкой¹⁷.

Описание среды (понятой в широком смысле), в которой формируется франкфуртская школа, будет принято в соответствии с пятью аспектами: А) школы и течения; В) события и общекультурный фон; С) идеи и проблемы; D) институции. Первый аспект в наибольшей степени соответствует традиционному историко-философскому методу отображения интеллектуальных течений соответствующей эпохи. Наряду с такими признанными школами как неокантианство, феноменология, философия жизни, экзистенциализм, логический позитивизм и др. будут представлены и те, что имели значение в большей степени для Хоркхаймера (Э.Мах, психология, эмпириокритицизм). Все эти течения боролись тогда за влияние между собой, а Хоркхаймер – за их понимание. Общекультурный фон, на котором все это происходило,

определялся потрясениями Первой мировой войны, революцией в России, ростом интеллектуального и общекультурного экстремизма. Для немцев важным событием стало крушение кайзеровской Германии, образование Веймарской республики и ее очевидная политическая слабость; экономические кризисы 1920-х и специфические чувства народа, в войне побежденного (ресентимент). Осмыслению франкфуртцами политических изменений начала 1930-х и, в частности, прихода нацистов к власти, будет посвящена вторая часть данной книги. Вне зависимости от школ и событий, существовали также некоторые общие для представителей самых разных «лагерей» идеи и проблемы: техники, субъективности; личности и общества — конденсировавшиеся в идеи массы и массового сознания. В те годы осуществляется также и осознание завершенности очередного «этапа» развития человечества, что стимулирует осмысление проблем субъективности, кризиса, истории, современности. В сообществе франкфуртцев последняя из них начиная с 1920-х гг. утверждается как проблема «модерна» и «модерности». Наконец, совершенно самостоятельной проблемой является то, в каких практических формах институционализации находят свое воплощение идеи различных школ начала XX в., в том числе и самих франкфуртцев.

А). Школы и течения первой трети XX в.

§ 5. НЕОКАНТИАНСТВО

В соответствии с призывом Отто Либмана («Кант и эпигоны») в противовес спекулятивным системам немецкого идеализма был озвучен призыв «Назад к

Канту!». В рамках этой парадигмы образовались две школы т.н. неокантианства: с одной стороны, «марбургская школа» неокантианства (Коген, Наторп и Кассирер), ориентированная в основном на теорию познания и разработку логической проблематики. Другую школу иногда называемую то «фрайбургской», то «гейдельбергской» или же «юго-западной» школой¹⁸, представляют Виндельбанд и Риккерт. В ее рамках наряду с теорией познания исследовались также вопросы философии истории и культуры, особую известность получила проблема ценностей (благодаря несколько менее известному Эмилю Ласку). Позиция неокантианцев играла важную роль в философских дискуссиях первых десятилетий XX в.

К философам, испытавшим ее влияние, принадлежит не только Мартин Хайдеггер, с которым будут впоследствии ожесточенно полемизировать представители «критической теории», но также и некоторые из тех, кто принадлежал к членам «идейного круга», в котором формировалась Франкфуртская школа социальных исследований. Именно под патронажем Г.Риккерта начинает в 1912 г. свое обучение философии Вальтер Беньямин, а потому философия Канта и немецкий идеализм в целом становятся для него первыми темами самостоятельных исследований; он же дополняет собой среду других франкфуртских «кантианцев» (Адорно, Хоркхаймер).

В 1920-х гг. неокантианство остается в Германии важной силой, поскольку в нем собраны все черты традиционной философии. Но быть может именно по этой причине оно становится для младшего поколения современников воплощением *отжившей*, «старой» учености, которую иногда презрительно называли «кафе-

дральной философией» (Kathederphilosophie). Между тем, в рамках неокантианской традиции фактически представлен еще один культурный пласт: религиозно ориентированной мысли. Наиболее ярким примером является здесь неокантианец Герман Коген. Профессор философии в Марбурге в 1873—1912 гг. (кстати, на то время единственный в Пруссии ординарный профессор из евреев), он не поддерживал связей с еврейской общиной, сторонился сионизма, к культурной ассимиляции относился резко отрицательно. Коген попытался связать религиозные и научные идеалы (истинная религия основывается на истине, выраженной в систематической философии). Со смертью Когена в 1918 г. влияние его религиозных воззрений не становится слабее. Не только марксизм (как зачастую полагают) стимулирует развитие социально-ориентированной мысли в начале XX в. Аналогичные импульсы исходят и со стороны неокантианства. Идеи Когена, подхваченные другими мыслителями и общественными деятелями начала века, послужили импульсом социально-политическим инициативам широкого профиля, формировали мировоззрение отдельных мыслителей (Э.Фромм).

Отталкиваясь от тщетности всех помпезных метафизических систем (подразумеваются системы Гегеля, Фихте и Шеллинга), Либман предлагает вернуться к тому этапу, на котором все противоречащие друг другу спекулятивные системы имели общую основу. Это означает: обращение к философии Канта, на которой «основываются все системы современности» (Хоркхаймер вполне согласен с тезисом: «Кант определяет философию XIX в. так же, как Лейбниц — века XVIII» [X: 214]). Либман намеревается проверить, была ли у более поздних мыслителей замечена «главная ошибка»

Канта (концепция «вещи по себе»), дает на это отрицательный ответ, а потому все главы своей книги завершает тем самым знаменитым призывом: «Следовательно, необходимо вернуться к Канту» (“Also muß auf Kant zurückgegangen werden”). «Намерением неокантианства было раз и навсегда обосновать истину естественной науки и ее значимость».

Хоркхаймер положительно оценивает вклад неокантианства в историю философии, правда отмечая, что «история философии была представлена в совершенной изоляции от действительного хода истории, как самостоятельная, логически последовательность идей», данная, вдобавок к тому, в виде всего лишь предыстории кантовской или, скорее, неокантианской философии (X: 241). К философии истории неокантианство относится скорее негативно.

Марбургская школа имеет «двойственный облик» (X: 212): с одной стороны, она излишне торопится сформировать мировоззрение – которое было бы не просто совместимо с естественными науками, но еще и служило основой их работы. С другой стороны, у представителей этой школы, по крайней мере, на ранних этапах, достаточно мотивов, которые ведут в направлении последовательного продолжения Просвещения.

Главная трудность, которую Хоркхаймер усматривает в кантовской философии, заключается в том, что предлагаемое Кантом решение «может обосновать в качестве необходимых лишь наивысшие законы природы» (X: 221), что же касается всех «частных», «специальных» законов природы, то они зависят от «материала переживаний», который доставляется чувственностью для подведения его под категории рассудка. «Все прочие законы природы... не могут быть дедуци-

рованы, а потому не могут считаться априорными — ведь их содержание не является продуктом мышления» (X: 223). Таким образом, во всем нашем опыте, по Канту, лишь наиболее общие, формальные моменты в действительности производятся субъектом, все прочее, т.н. «материя познания» дается субъекту чем-то, что является по отношению к нему чуждым. Как указывает Хоркхаймер, такое построение философской системы делает, во-первых, необходимым также и «дуализм рецептивности и спонтанности». Во-вторых, в ней заложена иерархия законов. Если главная цель заключается в демонстрации возможности «синтетических» суждений *a priori*, т.е. обладающих значимостью «на все времена», то очевидно, «частные» законы на такого рода значимость претендовать не могут, а значит они, в конечном счете, «случайны, не-необходимы с точки зрения разума, содержат в себе иррациональный момент». «Чистая», «рациональная» наука о природе может, следовательно, содержать лишь самые общие, «высшие» законы природы (X: 221–222).

Второе следствие особенно беспокоит Хоркхаймера, именно в его осмыслении он усматривает обоснованность попыток неокантианства избавиться от кантовской «вещи по себе». На кону стоит вопрос, имеющий для первых десятилетий XX в. крайнюю важность: если кантовская критика разума касается лишь «немногих формальных положений дисциплины под названием “рациональная наука о природе”», давно уже преодоленной исторически, а не всей полноты позитивного содержания этой науки, то это подталкивает к выводу: «либо Кант был во всем прав — но в этом случае его философия уже не отвечает потребностям современной научной ситуации. Либо указанный дуализм его уче-

ния несправедлив, и тогда, если только мы не намереваемся вообще отказаться от него и его метода, Канта надо исправить как раз в этом вопросе» (X: 225).

§ 6. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ¹⁹

В резкой оппозиции к неокантианству как типичной «университетской философии» находилась школа (или, лучше: течение) т.н. «философии жизни»²⁰. Поскольку и по сей день в отечественной философии бытует «расширительная трактовка» философии жизни, которая скорее вредит, нежели помогает разобраться с реальными мотивами расхождений и полемики школ начала XX в., уместно дать ту ее трактовку, которая будет в дальнейшем использоваться в данном исследовании. Философия жизни (*Lebensphilosophie*, *Philosophie des Lebens*) в широком смысле – традиция, ведущая от Сенеки, Марка Аврелия, Августина, Макиавелли, Монтеня, Паскаля. Прагматически ориентированная философия жизни постепенно подготавливается под влиянием педагогических идей Руссо, Песталоцци и Гербарта и понимается поначалу как «философия практической жизни» («жизненная мудрость», «наука о жизни», «искусство жизни»). Уже в немецком идеализме выдвигается тезис о превосходстве «философии жизни» над «теоретической философией», логическому доказательству противопоставляются «опыт» и «переживание истины», Шлейермахер и Новалис критикуют рациональность мышления, превозносятся непосредственность веры и живые потребности «глубин души». На эту широкую идейную традицию влияют работы А.Шопенгауэра (идея безосновной «воли») и

Ф.Ницше, писавшего об обновлении дионисийской «полноты жизни» посредством искусства и музыки, а позднее — о «трагическом» в жизни и антагонизмом между ней и историей как наукой.

Мы видим, что при желании в «философию жизни» можно записать вообще все, что угодно. Не исключено, что среди ее представителей оказался бы также и Э.Гуссерль, — если бы сам не придумал более удачное обозначение для собственной философии («феноменология»). «Именно благодаря своей аморфности и многозначности, «философия жизни» приобретает значительную популярность, пики которой приходится на конец XVIII — начало XIX в., последние десятилетия XIX в. — начало XX в. Между тем, понятие «философии жизни» в узком смысле закрепилось, преимущественно за Дильтеем и основывающейся на его философии школой.

Как же выглядела философия жизни в «узком смысле»? В начале XX в. идеи философии жизни развивались главным образом мыслителями, в той или иной мере опирающимися на Дильтея. Отдельные представители философии жизни (Г.Миш, Т.Литт, Г.Ноль, Э.Шпрангер, Л.Клагес, позднее: О.-Ф.Больнов) известны своими оригинальными концепциями. Этих мыслителей часто упрекают в чрезмерной акцептации иррационального аспекта философии жизни; им приписывается определенная доля ответственности за развитие в 1920-х антидемократической идеологии.

Парадокс и трагедия этого направления состояли в том, что оно — уже начиная с 20-х гг. XX в. было ошибочно помещено в более широкий контекст самых разнообразных течений, манифестов, программ, которые не имели к ней никакого отношения. В своей книге «Философия жизни» (1920) Г.Риккерт, предчувствуя

угрозу со стороны нового поколения, пытается «разобраться» с «жизнью» как философской категорией. Его основные аргументы: философствование есть дело теоретического субъекта, только он в состоянии силой своего логического мышления создать понятия, которые охватят все сущее, тогда как «целостный» человек со своим созерцанием, волением и чувством, своей «жизнью» (против Дильтея) и его «экзистенцией» (против Кьеркегора) неизбежно оказывается ограниченным частным миром. Для постижения мира в его целостности человек должен отказаться от своей «естественной», «донаучной» «заботы» о жизни или «экзистенции» (против Хайдеггера) и стремиться постичь необозримую множественность мира в обозримой взаимосвязи понятий, поднимаясь, таким образом, над своей исторической ограниченностью. Такая взаимосвязь понятий будет системой, форму которой неизбежно принимает подлинная философия.

Мы говорили пока что о «классически-общепризнанном» образе философии жизни. Однако этот образ складывался постепенно, приняв окончательную форму лишь в последние десятилетия XX в. Тогда же, в 20-е гг., философия жизни репрезентирована для Хоркхаймера не в меньшей степени Бергсоном, чем Дильтеем.

* * *

Неокантианство и философия жизни — школы, в большей степени ориентированные на традицию. Следующие два — феноменология и психоанализ — отличаются от них духом *революционного* фундаментализма.

§ 7. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Рамки данного исследования не позволяют вдаваться в обсуждение вопроса «что такое феноменология?»²¹. На сегодняшний день относительно этого понятия сохраняется примерно та же степень ясности, какая была присуща ему в 10–30-х гг. XX в. Это отнюдь не означает, что философия самого Гуссерля остается столь же неясной, как и прежде. Не существует удовлетворительных гипотез, которые предложили бы какой-либо *иной* принцип, кроме идентификации философом себя как феноменолога или его «принадлежности» к школе или цитированию «феноменологов». Имеющиеся на сегодня отечественные и западные работы либо используют этот «филогенетический» принцип, либо ограничиваются вычленением характерных черт, присущих феноменологии Гуссерля²².

Точно так же поступали и представители Франкфуртской школы. Правда, иное было вряд ли возможно: к тому времени большинство трудов Гуссерля не было опубликовано; М.Хайдеггера воспринимали как ученика Гуссерля, а сама феноменология была столь популярна, что «лычки феноменолога» охотно примеряли на себя самые разные мыслители.

Основной позитивный результат феноменологии (что бы мы ни вкладывали в это понятие) заключался в том, что благодаря усилиям Гуссерля произошел отход от традиции построения глобальных и всеобщих систем, столь характерный для немецкой философии XIX – начала XX в. Центр тяжести философских устремлений был перенесен на *теорию познания*, на анализ (исследование) конкретных механизмов и закономерностей нашего освоения мира в теоретической деятельности. Благодаря

тому были заново открыты «новые старые» области, давно известные прежним философам: восприятия, памяти, фантазии и образного сознания; феноменология дала возможность иначе взглянуть на роль языка в познании (у Гуссерля: проблема суждения и категориальных актов). Такой подход и метод исследования вполне оправдывал известную максиму, призывавшую вернуться от готовых теоретических конструкций к «самим вещам»²³.

Если феноменологию Гуссерля часто упрекали в гипертрофированной теоретичности (примате теории), то этот упрек все-таки нельзя абсолютизировать. Второй и третьей заслугой феноменологии стал *отход от субстанциального понимания человеческой субъективности* (что подготавливало концепции человека совершенно нового типа: экзистенциализм, персонализм и др.), а также обоснование новых теорий свободы.

Нет ясности о том, что такое «феноменология» сейчас, еще в меньшей степени она присутствовала у Хоркхаймера, поскольку знакомство с этой исследовательской методикой проходило под руководством Ганса Корнелиуса, химика по одному из первых образований, хорошего знатока естественных наук, а также истории искусства²⁴, но совершенно чуждо той программе, которую представлял Э.Гуссерль (см. далее § 9).

§ 8. ПСИХОАНАЛИЗ

Для Франкфуртской школы характерно парадигмальное соединение марксизма и психоанализа. Для его прояснения необходима предварительная характеристика психоанализа как научной программы и мировоззрения.

Сам Фрейд достаточно скупо ссылается на своих интеллектуальных предшественников. Если же говорить об анализе бессознательного как методологической парадигме, то у фрейдовской теории бессознательного можно обнаружить *две* интеллектуальные составляющие. Это, во-первых, философские традиции, которые ввели категорию Бессознательного как активную, но иррациональную и неконтролируемую сферу бытия, управляющую нашими сознательными процессами, будучи совершенно от них независимой. Эту традицию можно назвать «открытием бессознательного до Фрейда»; к ней в первую очередь относятся Артур Шопенгауэр и Эдуард фон Гартман. Сознание есть вторичная рационализация поведения, тогда как действительные причинные условия этого поведения иррациональны. Бессознательное становится, таким образом, метафизической предпосылкой, метафизической единицей, а не особой областью психики, не ее составной частью или «этажом». Второй важной для психоанализа традицией оказывается философия французского Просвещения (Ларошфуко, Паскаль и др.). Ее основу составляют обыденные наблюдения, разоблачающие, так называемые «действительные» пружины нашего поведения, которые резко отличаются от явных, принятых господствующими бытовыми представлениями и актуальными взглядами на то, что достойно или недостойно. Эти наблюдения предполагают, что люди не всегда сознают (и даже: чаще всего *не* сознают) мотивы собственных действий, и что следует потому признать нечто вроде предпорогового психического, определяющего поведение и которое затем искажается в сознательных формулировках, согласно моральным требованиям среды²⁵. Не менее очевидно и то, что почва

для популярности психоанализа подготавливается развитием экономических теорий второй половины XIX в. Как отмечает В.П. Визгин, теории Фрейда и Маркса объединяет «ставшая расхожей установка на подозрение»²⁶. Действительно, «разоблачение» скрытых мотивов психического прекрасно согласуется с выявлением (столь же потаенных) экономических мотивов действий человека.

Теория З.Фрейда быстро выросла за рамки программы теоретических исследований, превратившись в культурный феномен, определяющий значительную часть интеллектуально-культурной жизни начала XX в. Первыми приняли эту доктрину литературные художественные круги, психиатры обратились к ней позднее. Симпатии сюрреалистов объяснялись совершенно отчетливыми идеологическими надеждами, связываемыми с психоанализом — тот воспринимался как изобличающий переворот, атака на традиционные ценности мещанского общества и на его учреждения. Психоанализ должен был перечеркнуть все унаследованные идеалы, мифы и моральные образцы, обеспечить интеллектуальную и нравственную свободу и притом открыть доступ к исследованию таинственных глубин, помимо воли человека руководящих его поведением. С закатом экспрессионизма влияние психоанализа на искусство, а вместе с тем и на культуру в целом, не прекращается. Он продолжает свою жизнь в американском кинематографе. В доброй половине своих фильмов Альфред Хичкок как будто предлагает «популярную психоаналитическую теорию в картинках». (Наиболее известны поздние «Психоз» (1960) и «Птицы» (1964), но это характерно также и для более ранних: «Леди исчезает» (1938), «Диверсант» (1941) и «Веревка» (1948).)

Революционность психоанализа по своим масштабам едва ли уступала революционности течений или школ, кратко очерченных выше. В исследовательской литературе редки сопоставительные исследования, скажем, Гуссерля и Фрейда. Слишком уж очевидна принципиальная несовместимость оснований, на которых строятся системы обоих мыслителей: по Гуссерлю бессознательное психическое есть «деревянное железо» (раз уж, вслед за Brentano краеугольным камнем определения психического (психических феноменов) станут в той или иной мере сознаваемые интенциональные акты региона, называемого «сознанием»). Важным различием между феноменологией и психоанализом является и то, что первая не выстраивает каузальных отношений между внешним миром и миром сознания. Столь же непривычны сопоставления Дильтея и Фрейда, хотя «общее» все же имеется: фундаменталистский по своей природе проект экспликации структур опыта, теория которого бы могла стать о(бо)снованием всей системы наук. Дильтей надеялся найти такой опыт в сложной системе гуманитарного знания («наук о духе»), Гуссерль — в аналитике сознания, Хайдеггер — в новой модели онтологии. Психоанализ столь же фундаменталистичен в своих притязаниях.

Всякий фундаментализм, как правило, революционен²⁷ и наоборот: революционные идеалы зачастую тяготеют к фундаментализму. Уже здесь мы видим, как с этим пафосом психоанализа могут быть связаны те интересы и надежды, которые франкфуртцы позднее возложат на эту исследовательскую методологию.

Революционность (одновременно как возможность «нового Начала» — т.е. как лозунг-программа *освобождения* от традиции — и, в то же время, как исследова-

тельская методика, дающая совершенно надежную связь с ней. Такая связь обеспечивается универсальной применимостью метода, т.е. абсолютной прозрачностью любого феномена — не только настоящего, но и прошлого, не только индивидуального, но также и коллективного на основе предложенной аксиоматики («Оно», «Я», «Сверх-Я») и правил вывода (бессознательное и сознание; вытеснение и сопротивление; стадии развития либидо; Эдипов комплекс; «принцип удовольствия» и «принцип реальности» и т.п.).

Психоанализ рационалистичен по своей природе²⁸. Это вполне согласуется с тем удельным весом, который займет позднее проблема рациональности в дискуссиях Франкфуртской школы.

Если тезис о фундаменталистичности философии начала XX в. верен, то почему свой выбор одной из главных исследовательских методик франкфуртцы остановили именно на психоанализе (а не, скажем, на феноменологии или философии жизни)? Мы попытаемся дать ответ на этот вопрос позднее.

Поскольку влияние этой парадигмы мышления на школы экспрессионизма и сюрреализма хорошо известно, будет не лишним привести еще один любопытный пример, касающийся его популярности в Советской России. В 1920-е гг., во времена НЭПа и наибольшей свободы печати первых послереволюционных лет, психоанализ был чрезвычайно распространен также и в Советской России. По разным оценкам влияние Фрейда на литературную критику в СССР было настолько велико, что вместе со школой формализма было одним из главных предметов дискуссий²⁹. Дань фрейдизму отдал и Михаил Зощенко. Фрагменты повести «Перед восходом солнца», составлявшие, по за-

мысли автора, единое смысловое целое с более известным произведением «Возвращенная молодость», были напечатаны в двух номерах журнала «Октябрь» за 1943 г. Зошенко, правда, настаивает там, что следует теории Павлова, однако можно без труда показать, что система Фрейда является частью его метода. Этот пример важен для нас как «прецедент», имеющий ту же самую природу, что и степень представленности психоанализа в кругу мыслителей Франкфуртской школы.

Однако успехи психоанализа и его популярность отнюдь не исключают того, что он, порою, испытывал и трудные времена. В 1930-е гг. советская идеология становится более утонченной, и с Фрейдом ей оказывается не по пути. Кстати, в 1949–52 гг. компания против психоанализа была начата также и во Франции: на него нападали как на элемент идеологической экспансии Америки и инструмент психологического «разоружения» рабочего класса. Считали подозрительным, что классовые конфликты редуцируются к индивидуальным комплексам — что, впрочем, также объясняется возрастанием популярности во Франции идей марксизма. Психоанализ вполне согласуется также и с общей антиклерикальной направленностью Франкфуртской школы. Долгое время теология и психоанализ находились в достаточно натянутых отношениях, и хотя процесс христианской ассимиляции психоанализа начался в середине 30-х гг., после того как в 1936 г. были предприняты попытки отделения фрейдовской философии от терапевтической практики, однако идеологический союз с теологией все-таки не состоялся. В 1952 г. Папа Пий XII в одной из своих речей касался психоанализа, предостерегая против некоторых сторон психоаналитической терапии (так, например, «чувству» вины и

греховности в христианстве придается совершенно иное значение, психологическими средствами его не «излечить») ³⁰.

Психоанализ как парадигма изучения самых разнообразных феноменов нашел широкий отклик практически у всех франкфуртцев, начиная с Хоркхаймера и заканчивая Хабермасом.

Эрих Фромм публикует целую серию исследований, в некоторых из которых он — на правах соавтора, автора предисловия или послесловия — популяризирует идеи этой исследовательской парадигмы ³¹, в некоторых развивает собственную концепцию (все также основывающуюся на психоанализе) ³², а в некоторых пытается совместить этот исследовательский инструментарий с реализацией других общих задач, стоящих перед франкфуртцами ³³. Одна из центральных идей «Одномерного человека» Герберта Маркузе также вполне укладывается в теорию культуры З.Фрейда (репрессивные модели подавления обществом индивида). Не исчезает психоанализ из теоретической практики также и последнего из «звезд» Франкфуртской школы, Юргена Хабермаса, для которого эта методология есть один из главных способов анализа культурных и социальных феноменов.

Все это не является темой специального исследования данной монографии, однако нуждается в упоминании как общие характерные типологические черты Франкфуртской школы социальных исследований. Еще более отдаленно с темой этой работы связано парадигмальное сочетание марксизма и психоанализа в той традиции, которая, казалось бы, имеет мало общего с франкфуртцами — с т.н. *постмодернизмом* ³⁴. Именно в среде франкфуртцев подготовливаются многие идеи: критицизм, в т.ч. и литературный критицизм,

анализ искусства и вообще вся сложная проблематика эстетического опыта, — на которые впоследствии смогут опереться постмодернисты.

Близость социальных исследований Франкфуртской школы и психоанализа была не только «идейная». Хоркхаймер ссылается «на прекрасные письма Зигмунда Фрейда, говорившего, что наш Институт впервые установил связь между психоанализом и немецким Университетом» (VII: 327).

§ 9. ЛОГИЧЕСКИЙ ПОЗИТИВИЗМ. «ВЕНСКИЙ КРУЖОК»

В 1950-60-е гг. в западных странах развернулся т.н. «спор о позитивизме». Однако он во многом скрывает то обстоятельство, что «Венский кружок», объединяющий в себе представителей неопозитивизма и логического эмпиризма, публично заявляет о себе еще в 1929 г. (год вступления Хоркхаймера в должность директора Института социальных исследований), и протяжении почти двух десятков лет две группы исследователей находились в тесном сотрудничестве друг другом, обсуждали совместные научные программы и даже подумывали об общих институциональных формах взаимодействия³⁵. Главным вдохновителем этого течения является Эрнст Мах (1838—1926), основано оно было Шликом, Нейратом, Карнапом и другими. Его представители полагали, что при использовании «чистого опыта» как единственного источника познания, верификации содержания высказываний при опоре на логику, прояснения обыденного и научного языка, — им удастся устранить «мнимые проблемы», доставшиеся XX в. в наследство от философии. Опыт этой школы оказывается важен для франкфуртцев, поскольку дает

им модель «прощания с философией», а также конкретные аргументы, необходимые для критики традиционной философии.

Рассуждения франкфуртцев о «кризисе науки» и философии порой довольно апокалиптичны (ср. § 42). Единомышленники ищут рациональные аргументы, которые помогли бы «преодолеть» несимпатичные им метафизические системы. Надежность таких аргументов всегда сомнительна, поскольку опираться приходится на все те же стандарты научности, которые использует и традиционная философия. Однако усилия франкфуртцев все-таки приводят к определенному *прощанию* с философией или, по крайней мере, к формированию иного ее облика, поскольку их интересы направляются в сторону «пограничных» областей гуманитарного знания.

* * *

Возникновение двух следующих школ (течений) было обусловлено феноменологией, философией жизни, а также идеей необходимости конкретно-эмпирического (т.е. психологического) изучения человека.

§ 10. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Когда заговаривают об «экзистенциализме», обыкновенно попадают на те же самые зыбучие пески, что и с феноменологией. С легкой руки Ж.-П.Сартра, явно

озабоченного приданием «статуса» собственной философии, в «экзистенциалисты» теперь записывают всех — не только М.Хайдеггера, но также и Кьеркегора, Паскаля и проч. При этом: окажется ли мыслитель прошлого «философом жизни» или «экзистенциалистом» (на худой конец — его «предтечей») зависит от того, представители какой школы «доберутся» до него первыми.

В отечественной философской литературе давно и подробно изучено такое влиятельное философское течение XX в. как «экзистенциализм», к этой литературе я и отсылаю³⁶. К сожалению, рамки данной работы не позволяют с должной степенью подробности рассматривать экзистенциализм как течение. Вместо этого я приведу один курьезный случай из переводной литературы последних лет, который поможет мне наиболее удачно обосновать необходимость некоторых различий.

Для начала нам предстоит разобраться в некоторых терминах, а именно развести «экзистенциализм», «экзистенциальную философию» и «экзистенц-философию». За каждым из них стоят вполне определенные философские программы. «Экзистенциальную философию» я буду трактовать как достаточно широкую и расплывчатую традицию: в том или ином аспекте ее представителями можно считать Паскаля, Кьеркегора, Бубера и др. «Экзистенциальная философия» в этом смысле сближается с *прагматизмом, философской антропологией, философией жизни, персонализмом*³⁷. Еще более расплывчатым обозначением оказывается т.н. «философия существования»; для целей моего исследования он оказывается мало пригодным. Сам же экзистенциализм понимается мною как преимущественно «французское изобретение», за него несет ответственность главным образом

Ж.-П.Сартр. Именно благодаря нему «экзистенциализм» стал ныне не только вполне привычным понятием, но даже обременительным для него самого. Уже в 1947 г. французский философ жаловался, что «...слово сегодня относят к столь многим вещам, что оно уже не значит почти ничего»³⁸ (от самого термина, однако, так и не отказался). В скором времени сама осмысленность этого термина оказалась сомнительной. Все философии едва ли не большинства традиционно относимых к «экзистенциализму» мыслителей столь различны, что «эти авторы долгое время не желали ничего знать друг о друге, не хотят быть представленными в одной духовной взаимосвязи <...>, противятся наклеиванию на них этикетки “экзистенциалиста”»³⁹. А.Шванн пытается обойти это неприятное затруднение тем, что каждого из них будет рассматривать и оценивать «отдельно», «самого по себе». Оставим пока в стороне осмысленность философской классификации, которая никого не устраивает, но несмотря на это широко и успешно применяется⁴⁰. Все это — темы отдельного рассмотрения.

По-видимому, само появление термина «экзистенциализм» отчасти вызвано «ошибкой перевода»: когда во второй половине 40-х гг. XX в. во Франции начали осваивать философию М.Хайдеггера и К.Ясперса, ничего более удачного для немецкого Existenzphilosophie во французском не нашлось. Ту самую “Existenzphilosophie” сравнительно недавно (В.В.Бибихин, А.В.Ахутин) начали передавать транскрипцией: э к з и с т е н ц - ф и л о с о ф и я (БВ, 439). Последний вариант в наибольшей степени подходит для К.Ясперса и основан на центральных для его философии понятиях экзистенции (Existenz), высветления экзистенции (Existenzerhellung) из второго тома его

3-х-томной «Философии»⁴¹. Эта работа появляется в 1932 г., когда франкфуртцы готовятся к эмиграции и не успевают следить за работами своих немецких коллег. Потому экзистенциализм как «течение» или школа франкфуртцам в 1920–1930-х гг. не известен: он начинается одновременно с ними, вместе с приходящимся на 1920-е гг. открытием Кьеркегора. Или связывается с Кьеркегором, для популяризации которого в немецких академических трудах сам Хайдеггер сделал немало. Как бы то ни было, Хайдеггер, изложение идей которого традиционно открывает любой раздел по «экзистенциализму», оказывается в этой компании наиболее случайной фигурой и для него наиболее подходит обозначение онтология.

Я далек от того, чтобы подвергать термин «экзистенциализм» критике — он был и остается важным средством классификации современной философии. Однако он мало пригоден для более детального анализа и, кроме того, может скрывать за собой возможность той самой мифологизации, которая была столь частым объектом критики франкфуртцев.

§ 11. АНТРОПОЛОГИЯ

На начало XX века приходится бурный рост частно-эмпирических исследований человека в его различных проявлениях. Они имеют форму как экспериментального изучения психики, так и этнографических исследований различных народов. Все получаемые таким путем знания складываются в «копилку» знания о «человеке вообще» — антропологии. От «Структурной антропологии» К.Леви-Стросса отделяют еще несколь-

ко десятилетий, однако уже в 1910–1920-х гг. в гуманитарных науках для нее подготавливается та «почва», без которой те более поздние идеи вряд ли бы приобрели всемирную известность.

Любые частно-прикладные «антропологические» исследования развиваются в русле того, что часто называют «философской антропологией», т.е. философским учением «о человеке, его “сущности” и “природе”», и в этом значении философская антропология, охватывая достаточно широкий спектр философских направлений, является достаточно расплывчатым понятием. Как совершенно справедливо указывают, «...в специальном смысле слова — философская дисциплина, развивавшаяся в 1920–1950-е гг., в основном в немецкоязычных странах». Иногда ее возводят к В.Дильтею. Речь идет о попытке построить философию на антропологическом фундаменте и переформулирование им в антропологическом ключе гегелевской категории «объективного духа», благодаря чему стало принципиально возможным строить антропологию не в качестве частного момента всеохватывающей философской системы, а как самостоятельную науку о человеке и мире человека (культуре). Такую науку Дильтей считал универсальным типом знания, по отношению к которому иные формы познания носят производный характер»⁴². Ни о каком собственно «антропологическом фундаменте» у самого Дильтея речь не шла, хотя «человек во всем многообразии его жизненных сил» и сама «жизнь», ее многообразные формы объективаций становились теперь новым объектом анализа и ориентиром для философского мышления (Д I: 274 сл.). Но называть все это «антропологией» по меньшей мере неточно ⁴³: не в этих категориях, не в этих целях и задачах замышлялась

философская система; «философия жизни» соотносится с «антропологией» примерно так же, как «экзистенциальная философия» и «экзистенциализм» (см. выше). Подход Дильтея ориентирован на обоснование специфики и автономии гуманитарного знания как целого⁴⁴, отчасти с этим связаны, кстати, и более поздние упреки в адрес Дильтея⁴⁵.

Антропологические построения философии XIX в. действительно пестры и иногда взаимно противоречивы; чтобы реконструировать их как внутренне связанное целое, приходится предположить наличие «общую постановку вопроса и ряд аксиоматических положений». Фундаментальный вопрос, объединяющий философскую антропологию XIX в., (об определении человека — как в смысле поиска его сущностной определенности, так и в смысле логической дефиниции) — окажется предельно формален, и потребует зачислить в «антропологические» все построения, «независимо от того, исходит та или иная философия человека из “духа“, “души“, “свободы“, “личности“, “бытия“, “спасения“, “экзистенции“, “жизни”». Философская антропология тогда окажется исследованием структур специфически человеческого опыта мира, предполагающим его критическое прояснение и обоснование. Последнее завершается вычленением таких основных черт («моментов») как (1) осознанности собственного бытия человеком; (2) Человеческое сознание есть самосознание; (3) Человеческий опыт есть опыт практической активности; (4) Модусом человеческого существования является возможность. Человек «есть» лишь в той мере, в какой он делает себя тем, что он есть. Легко заметить, что принципы, вычленяемые В.С.Малаховым, достаточно «гетерогенны»⁴⁶.

Метафоры «жизни» или «существования», если они применяются для целей классификации, расплывчаты и ненадежны. Поэтому с той же осторожностью необходимо принять и следующий тезис В.С.Малахова: «В современной антропологической философии можно проследить две основных парадигмы: парадигму “жизни” и парадигму “существования”, или «экзистенции». Первая восходит к Ницше, вторая к Кьеркегору»⁴⁷.

В определении и классификации философских течений XX в. можно обнаружить совершенно явный круг: экзистенциализм определяют из философии жизни, ту — из идеи экзистенции, а все вместе, по Малахову, суть течения «антропологические».

Но это — только предварительное рассмотрение того, чем была «антропология» и в качестве чего она воспринималась франкфуртцами. Антропологии в те первые десятилетия ее существования повезло, вероятно, меньше всего. Хоркхаймер нападает на нее с особой ожесточенностью (IV: 305—306).

* * *

Характерно, что уже к 1926 г. Хоркхаймер чувствует свою силу и превосходство над всеми этими течениями: «...cristian science, национал-социалисты, антропософы, марксисты, психоаналитики, морфологи культуры, феноменологи, — в этом вы все одинаковы ... не вы владеете теорией, а теория владеет вами. Да вы, к тому же, еще и не знаете толком, кто вами владеет, т.е.: что такое теория!» (XI: 258).

* * *

Рассмотрение истории Франкфуртской школы мы начинали с точки зрения «институциональной»: школ, направлений, умонастроений. Этого, однако, недостаточно. Границы «школ» и «течений» во многом условны; «школы» суть определенные *мифологемы* восприятия, хотя они служили и будут служить в будущем удобными обозначениями, облегчающими ориентировку в идеях и концепциях прошлого⁴⁸. Кроме того, поскольку франкфуртцы отнюдь не «встроены» в имеющуюся к тому времени академическую (университетскую) среду, не меньшее влияние оказывают на них идеи и тенденции культуры того времени и масштабные политические события.

В). События и общекультурный фон

§ 12. ВОЙНА. ОСМЫСЛЕНИЕ МИЛИТАРИЗМА

Война, в которую мы отказывались верить, разразилась. И принесла — крушение иллюзий.

З.Фрейд

Следующей силой, определяющей облик эпохи, становится, далее, расплывчатое, не оформленное ни институционально, ни как-либо иначе общее **умонастроение эпохи**, переживающей серьезные потрясения войн и революций. Его «носителем» становится главным образом студенчество, а также интеллектуалы и гуманитарии самого широкого профиля. Пожалуй, именно ему можно в наибольшей степени адресовать упрек (от-

ветственность) за постепенное изменение философского и общекультурного климата Германии в 1920-х — начале 1930-х гг. В 1914—1920-х гг. едва ли можно найти мыслителя, которого этот пафос войны обходит стороной⁴⁹. Не случайно, что именно этой темой открываются первые литературные опыты Макса Хоркхаймера.

Ни один из упоминаемых нами мыслителей не обошел в своих работах проблему войны. В то время у З.Фрейда появляется эссе «Мысли о войне и смерти». Главным вопросом было: что нового открывает война о цивилизованных народах Европы? Именно тогда мыслители начинают задумываться о том, может ли сама война быть цивилизованной. Некоторые из этих идей будут впоследствии формализованы в Женевской конвенции⁵⁰. Во-первых, как говорит Фрейд, цивилизованная война защищает — насколько возможно — тех, кто в военных действиях участия не принимает, от ранений и страданий. Она также не затрагивает права частной собственности — та остается «священной» даже в том случае, если территория, на которой проживают ее владельцы, является предметом спора двух или более государств. Во-вторых, «цивилизованная война» должна защищать детей, ведь они как раз и составят последующие поколения, которым надлежит по окончании войны жить друг с другом в мире. Наконец, цивилизованная война должна признавать международные организации, которые и смогут ее остановить, превратив в процесс переговоров. Таким образом, «цивилизованная война», по Фрейду, имеет парадоксальную природу: она признает свою противоположность («не-войну»), причем в качестве реальности более всеохватывающей, война зависит от «не-войны», «война» сознает то противоположное ей, что должно положить конец ей самой.

Опыт войны и его осмысление подталкивает Э. Гуссерля к попытке осмысления этических основ человека и «человечества» в целом; М. Хайдеггера это, по всей видимости, подвигает на осмысление проблемы «кризиса», позиция Макса Шелера нуждается в отдельной экспликации⁵¹. Тема эта слишком обширна, чтобы ее можно было полноценно осветить в рамках данной работы. Наша главная задача — показать, как это потрясение осмыслялось представителями Франкфуртской школы. Эта тема важна не только как событие, оказавшее влияние на рассматриваемых нами мыслителей. Есть еще по крайней мере два аспекта: а) упоминавшийся нами экстремизм; Слотердайт указывает, на то, что именно в атмосфере волнений умов, вызванных военными действиями, рождается особого вида критицизм — «цинический». б) проблематика религии в изложении Хоркхаймера (внутренняя агрессивность, присущая, по его мнению, религиозному сознанию⁵²; война как — в рамках марксистской теории — неизбежный феномен, сопутствующий буржуазному типу общества).

§ 13. ЭКСПРЕССИОНИЗМ

Тем «фоном», на котором разворачиваются философские дискуссии начала XX в. становятся разнообразными *течения*: литературного экспрессионизм в литературе, театре, музыке, кино. Литература обыкновенно философии противопоставляется как «нетеоретическое» освоение мира. Однако дело как раз в том, что академическая философия начинает терять свою привлекательность в глазах широкого круга интеллектуалов; Хорк-

хаймер, Адорно и их единомышленники получают дополнительный повод говорить о «кризисе» наук, самой философии (ср. далее § 42).

То, что на уровне философских построений присутствует как «фундаментализм» (foundationalism), в сфере литературной принимает иногда формы *экстремизма*. «Авангардистский тест выступает как “новый”, беспрецедентный, как тотальное отрицание всей предшествующей традиции, — отмечает М. Ямпольский. — Речь автора уподобляется речи нового Адама, не имеющего предшественников»⁵³. Блокируя отнесение к «прошлому», такой текст неизбежно отсылает к другой, «родственной» ему группе «текстов» или культурных феноменов — той среде, языковой в самом широком смысле, в которой он только и может существовать. Поэтому «разрушение классических культурных ассоциаций» приводит, оказывается, в итоге к «наращиванию нового интертекста, которое происходит с особой скоростью и интенсивностью. Борьба с культурой выливается в усиленное “выращивание” новой культуры, лишь маскирующейся под антикультуру, под чистую игру внешних форм»⁵⁴.

Что же представляет из себя это новое образование? Раздел «Индустрия культуры» из «Диалектики просвещения» преследует, разумеется, другие задачи. Однако некоторые из описанных авторами механизмов таковой индустрии поразительно напоминают тот фон, который влияет в 1920-е гг. на самих франкфуртцев. Новая «культура» позитивно утверждает себя и свой язык через систему запретов; создается «специфическая среда (Medium), новый стиль, а именно “система не-культуры”...» (V: 152–153). Это новое Нечто («среда»? «медиум»?) должна описываться как целостность

не только «литературная» (Адорно и Хоркхамер говорят о «космосе фильма, жеста, образа и слова» (V: 151)). Событие, которым становятся течения экспрессионизма, само включено в «космос» взаимно переплетающихся связей: это и проблема техники (ср. далее § 16), и проблема социального (§ 21, 22). Литература увязывается и с проблемой масс (§ 17). Авангард в культуре был бы, кроме того, невозможен (или имел совершенно другую форму) без той идеологической поддержки, которую ему оказал психоанализ. Если в эпоху немецкого идеализма проблема поэтического, художественного вообще творчества осмыслялась через призму категории «гения» (изредка на нее наслаивались категории теории гениального помешательства), то теперь художник и поэт получает в свое распоряжение инструмент значительно менее требовательный к человеку, его применяющему (психоанализ — это «техника», принципиальных препятствий для обучения ему не существует), а также более универсальный по сфере своей применимости.

С). ИДЕИ И ПРОБЛЕМЫ

§ 14. СОЦИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Идея философии как *социальной философии* — изобретение начала XX в. Попытки дать абрис социально-политических теорий XX в. (или его начала) — занятие крайне неблагодарное и опасное. Занимаясь им, легко попадаешь в ту же самую ловушку, в которой оказываются и некоторые другие современные авторы, пытающиеся дать очерк (систематизацию) основных «тенденций» XIX-го или XX-го (сейчас, правда, все боль-

ше: «XXI-го») веков. Эта ловушка связана с тем, что, с одной стороны, авторы вынуждены признавать: «...постметафизическая философия отказалась от претензии охватить тотальность сущего и не претендует на всеобъемлющую перспективу, исходя из которой рассматривается действительность»⁵⁵. С другой стороны, сам автор не замечает, что именно на такой попытке «охвата тотальности сущего» построен весь замысел его обзора⁵⁶. Я надеюсь избежать этой опасности, опираясь на то понимание, которое зафиксировано в учебниках. Эта школьная систематизация берется мною как один из вариантов письменно зафиксированного самопонимания одной из отраслей научного знания.

По разным версиям⁵⁷ к числу наиболее влиятельных мыслителей и школ политической мысли XX в. относят (в алфавитном порядке): Ханну Арендт, Раймона Арона, Исаяю Берлина, Эрика Фёгелина, Карла Шмитта, Отгмара Шпана, Лео Штрауса, — список будет умножен именами представителей отдельных «школ»: политического мышления марксизма, самой франкфуртской школы, христианского персонализма (Жак Маритен)⁵⁸, критического рационализма и др. (более поздних концепций Джона Роулза, Роберта Нозика и других мы не касаемся). Важные сегодня дистинкции между «политической» и «социальной» философией для Хоркхаймера практически не существуют. Социальную философию он предпочитает сопоставлять, скорее, с «философией истории» — в некоторых случаях последняя оказывается прикладной частью именно социальной философии⁵⁹ (что неудивительно: размышления тех, кто попадает к «философам истории» или «философам жизни», например, Эрнст Трёлч, с необходимостью социально-политически ориентированы).

Что же из всей этой богатой палитры социально-политической мысли оказалось значимым для формирования Франкфуртской школы, причем именно в 1910–1930-х гг.? Работы Ханны Арендт и многих других, обсуждающих те же вопросы (человек и общество, истоки тоталитаризма и антисемитизма и т.п.), появляются лишь к тому времени, когда социально-критическая проблематика франкфуртцев уже приобрела отчетливые очертания.

Из названных выше мыслителей у Хоркхаймера в 1920–1930-х гг. встречаются критические отзывы, пожалуй, только об Оттмаре Шпане, а также тех работах феноменологов (в первую очередь Макса Шелера), которые затрагивают социально-политическую проблематику. При этом ориентация на одну из теоретических школ (марксизм) остаются «вне конкуренции».

Когда заходит речь о марксизме, мы имеем дело с идеологией (мировоззрением). Перевод и пропаганда «Манифеста коммунистической партии», «Капитала», других трудов марксизма, начиналась в России едва ли не сразу после их выхода на языке оригинала. Уже в конце XIX в. Г.В. Плеханов (1856–1918) попытался представить марксизм как научную теорию, а не утопическое учение; одним из основных средств выступала интерпретация истории с точки зрения материалистического монизма. В российской действительности мы обнаруживаем те несколько характерных особенностей распространения марксизма, которые, при их сопоставлении с ситуацией в Веймарской Германии, дают основание говорить об изоморфных закономерностях: а) одними из первых подхватывают эти новые идеи не философы, а деятели искусства, прежде всего — литературная критика, имена Добролюбова, Чер-

нышевского, Белинского и Писарева могут стать здесь достаточно яркими примерами; б) религиозность философа далеко не всегда является препятствием для принятия «материалистического мировоззрения» при анализе отдельных областей действительности. Пожалуй, лишь одна черта оказывается в русской рецепции выраженной более ярко: идея вселенской миссии индивида/народа.

§ 15. ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОСТИ

Теоретики театра на свой лад ставят проблему субъекта, субъективности; точно также, как и философы, они озабочены определением «границ», «пределов» собственной сферы деятельности (на их языке: «искусства»). О «чистоте дисциплины» заботятся не только философы. Проблема «театра» как феномена культуры приводит к возникновению теорий «театра в чистом виде» (*pur*) — что приводит к созданию пантомимы (А.Арто, Ж.-Л.Барро и др.)⁶⁰. «Субъектом» театрального искусства становится *мим*.

Писатели и театральные деятели обсуждают проблемы субъективности, разумеется, не прибегая к ссылкам на философские теории. Однако они все-таки незримо присутствуют в их творениях. Используются в первую очередь те «витающие в воздухе», а потому едва уже прослеживаемые в своем происхождении идеи, которые апеллируют к наиболее «известным», жизненным, касающимся «всякого» человека вопросам. Таковы идеи *социальной природы человека*, а также различного рода «техники» индивидуального спасения, которые обещает предоставить набирающий силу *психоанализ* (ср. ранее, § 8, 13).

Как только «сущность человека» перестает быть «абстрактом, присущим отдельному индивиду», начиная трактоваться как «совокупность общественных отношений» (М/Э III: 1–4, тез. № 6), создается возможность трактовать такую «сущность», расщепленную между изменчивыми и случайными образами, создаваемыми о человеке негативно, как полное ничтожество или *Ничто* – как, например, в романе Луиджи Пиранделло «Кто-то, никто, сто тысяч»⁶¹. Совершенно закономерным образом осознание своей общественной природы этим «ничтожеством» завершается бунтом против «общества».

Какое отношение к Франкфуртской школе имеют проблемы театра? Процесс «самоопределения» философии в XX в. не завершился (возможно, он и *не может* завершиться по своей природе); у этой «незавершенности» есть по крайней мере два следствия: а) современная философия так и не определилась, считать ли себя «наукой», «мировоззрением» или «искусством»⁶²; б) в этой неопределенности она предпочитает чаще всего идентифицировать себя с *научным знанием*. Как раз последнее из следствий осмысляется франкфуртцами особенно интенсивно, причем *эстетическое* и его закономерности в разнообразных областях искусства выступают в качестве альтернативы традиционному философствованию.

Все это, на мой взгляд, позволяет ссылаться на области культуры, от которых философия привыкла считать себя независимой.

Проблематика субъективности непосредственно связана с тенденцией середины XIX – начала XX в. к построению *социально ориентированной философии* и приводит к переопределению понятия субъекта. Оста-

новимся чуть подробнее на последствиях этой трансформации. Социологизация философии (и понятия субъекта) идет рука об руку с процессом секуляризации философского знания, не в первую очередь проявляющимся в кризисе понятия абсолюта.

Наиболее известным глашатаем этого кризиса является, пожалуй, Фр. Ницше. Известно и о роли в осмыслении этого кризиса (как «нигилизма») в российской культуре. Еще более ранняя форма встречается в трудах Штирнера: «...если не существует ничего абсолютного, если Бог есть лишь [продукт] мысли человека, точнее: лишь моя собственная мысль — почему не сделать собственное “Я” центром и главной проблемой, почему бы не сделать тогда само Я началом, серединой и концом?». Как мы видим, позиция узнаваема: если не существует высшего существа надо мной, то я могу считать таковым себя самого, а значит выступать и «судьей» всего остального. Часть интриги в размышлениях Штирнера связана с тем, что идея человека, с одной стороны, противопоставляется Абсолюту (понимаемому традиционно)⁶³, а значит должна мыслиться как нечто «релятивное» — этим, очевидно, и объясняется вынесение Штирнером «Единственного» в название произведения. С другой стороны, говорить о человеке оказывается возможным все-таки лишь в терминах, ранее приписываемых Абсолюту. Штирнер да и, пожалуй, никто ни в конце XIX в., ни позже, не может в одночасье отказаться от языка, на котором западноевропейская культура говорила о человеке. Это вынуждает мыслителей использовать противоречивые метафоры — «относительного абсолютного» и т.п. Причем даже когда будут найдены более удачные варианты языка и мысли, сама структура размышлений «Бог (Абсолютное) — Человек (единич-

ное, конечное)» никуда не исчезнет и будет воспроизводиться в тех же схемах, только теперь они применяются к новому материалу (философии, истории, искусству и т.п.)⁶⁴.

Если пока во всех излагаемых нами идеях Штирнер не оригинален, то следующая еще ближе к обсуждаемой нами проблематике. «Единственный и его собственность» — таково заглавие работы. Откуда здесь берется «собственность»? Имеет ли этот термин отсылку к экономической теории? Все дело в уже упомянутой концептуальной сложности. «Единственный» Штирнера балансирует на грани того, чтобы стать пустым, ничего не значащим словом. «[слово] Единственный (Einzig) не выражает ничего, поскольку оно лишь имя, и говорит лишь: Ты [есть] ты, а никто другой, что Ты есть, что Ты есть единственный, или что Ты есть ты сам»⁶⁵. Как же насытить определенностью такую фикцию как «единственный»? Решение, предлагаемое Штирнером, походит на упрощенный вариант решения, ранее предлагавшегося И.Г.Фихте. Я как практический субъект нуждается (braucht) в не-Я как в объекте, — хотя бы и только для того, чтобы эта нужда или потребность оказалась всего лишь использованием (gebrauchen) объекта; подобное «использование» недалеко от расходования (verbrauchen) объекта. «Для меня предметы есть лишь материал, которым я пользуюсь (verbrauche)»⁶⁶. В данном контексте нам интересны не столько совершенно очевидные нигилистические следствия такой позиции⁶⁷, а во-первых то, что таким образом в рассуждения о человеческой субъективности примешивается терминология, относящаяся к сфере экономики, во-вторых, что — при неизбежной «фиктивности» метафоры «единственного» — его «сущность»

все больше перелagается во «внешнюю» систему отношений с не-Я, «объектами», которые, следуя логике Штирнера, не есть «сам» единственный и которые, следовательно, противопоставляются ему. «Субъект» становится все более беззащитным: его идентичность, которая теперь «во внешнем», зависит, непосредственно реагирует на «изменения среды». Она становится восприимчива к кризисам (или к тому, что в качестве таковых воспринимает). Но не только к кризисам. Повидимому, сама эта новая концепция человеческой субъективности как субъективности (и идентичности) *социальной* настолько нова, что не может прижиться сразу, и притом безболезненно.

«Житель страны имеет по крайней мере девять свойств: профессиональное, национальное, гражданское, сословное, географическое, половой принадлежности, сознательное и бессознательное, а также, возможно, личное (приватное). Он соединяет их в себе, однако они расщепляют его, он — ничто иное как русло, вымываемое этими бурными потоками, вливающимися и вновь вытекающими из него. Потому всякий житель Земли имеет еще и десятое свойство: не более или не менее чем пассивную иллюзию незаполненных пространств»⁶⁸.

«Поскольку же владение свойствами предполагает, что с их обладанием связано определенное удовольствие, приистекающее из их реальности, все это поможет понять, что может вдруг внезапно произойти с человеком, не нашедшим какого-либо смысла в реальности — даже в отношении себя самого — настолько, что в один прекрасный день он предстанет перед самим собой как человек без свойств»⁶⁹.

Если концепция субъективности – как, например, у Джеймса – предполагает тождественность «меня» – социальной самости (social self), а та, в свою очередь, тождественна эмпирической самости (empirical self), создается возможность «диссоциации» субъективности. Социальная самость (social self) человека есть то признание, которое он получает от своих сотоварищей... Строго говоря, у человека столько социальных “самостей”, сколько существуют индивидуумов, признающих его и носящих его образ в своей голове. *Причинить вред одному из этих образов – значит причинить вред самому человеку*⁷⁰. Примерно это и происходит с Москада, литературным героем Пиранделло. Когда тот вдруг обнаруживает, что для одних он – чудаковатый сын ростовщика, для других – «кровосос», живущий за счет труда тех, кто вместо него, за него и под его именем руководит банком, тогда как для жены – рыжий супруг со слегка искривленным носом, то узнать, что он есть «сам по себе», сбросив эти налипшие на него образы не представляется возможным. – Откуда вообще взялась идея «подлинного» себя (самости)? Ее и не существует. А потому при попытке проявить «себя», «собственную» волю происходит обратное ожидаемому: его объявляют сумасшедшим. Вырывая себя из общественных связей он на самом деле лишается того «подлинного себя», которое было совсем не абстрактным, присущим ему как отдельному индивиду.

Термин “person” восходит к лат. “persona”, что некогда подразумевало маску или роль актера в театральной постановке⁷¹. Существительное образовано от глагола *personare*, что буквально означало «звучать через, говорить посредством... [через кого-то]», а сам

глагол описывал представление или вообще любого рода роль. Однако различие между играющим роль и самой ролью подразумевало также, что *роль* эта не есть нечто находящееся во власти актера, что-то данное ему. «Иначе говоря, — заключает Хелмер, — в той мере, в какой человек есть актер, он не имеет никаких свойств как человек, говорить о нем как об актере означает описывать его в отношении к другим»⁷². Потому нас не должно удивлять, что театральная и художественная среда может значительно более «оперативно» реагировать на любые изменения концепции субъективности⁷³.

* * *

Подобно тому, как происходит это «расщепление субъективности» в достаточно широких интеллектуальных течениях, никоим образом не ограничивающихся одной только философией, — происходит также и переосмысление роли социальной науки. Одним из «основателей» социологии считают О.Конта. Вопрос, однако, заключается в том, *как* наука об обществе, наука о социуме (социальном) специализируется *настолько*, что в ее рамках возникает необходимость отдельного ответвления исследовательской методологии, а именно все более обширного применения а) количественных методов; б) учета различия, не-единства (иногда — разобщенности) социальных групп, — что и приводит к обособлению *социологии* как самостоятельной науки.

§ 16. ТЕХНИКА, НОВЫЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЕ СРЕДСТВА

Если во второй половине XIX в. одним из главных оппонентов философии и гуманитарных наук были естествознание и экспансия естественно-научных методов, идеалов в область наук о человеке и обществе, то к началу XX в. оппозиция обогащается производной формой сциентизма: постепенно нарастающим ослеплением успехом технического прогресса.

Технический прогресс становится для философии таким же соблазном, как области искусства. Сегодня уже крайне непросто представить, в какой степени гуманитарное знание и, в частности, философия, выделась именно через призму достижений техники и успехов естествознания. «Когда в 1900 г. в Париже во время всемирной выставки состоялся первый международный конгресс по философии, у многих невольно напрашивалось сравнение скромных результатов собрания представителей философии с блестящим триумфом техники и прикладных наук», — вспоминал в 1911 г. А.Руге⁷⁴. Деятельность философов вызывает откровенное непонимание: «Зачем нужно было людям, самое существование которых оправдывается, главным образом, потребностью в самоуглублении, в “обращении вовнутрь”, копировать съезды техников и представителей прикладных наук?».

Развитие техники, появление новых изобразительных средств в начале XX в. концентрируется главным образом на двух сравнительно новых областях (фотография, кино), а также одной «старой» — театре. В каждой из этих трех областей ведутся интенсивные поиски, аналогичные соответствующим проблемам, обсуждаемым «университетской», «академической» философией.

Наиболее безобидной формой проникновения технических идей в философию стало «терминологическое проникновение»: технические термины прочно укореняются в языке гуманитариев. Не обходится без технических терминов также известное определение В.И. Лениным «материи»: метафоры «копирования», «фотографирования» реальности нашими чувствами⁷⁵. Но если в этом случае выбор терминов объясняется сциентистскими представлениями автора о природе философии, то анализируя специфику образного сознания в его отличии от фантазии, Гуссерль не ограничивается примером с «фотографической карточкой» для постановки проблемы: различения физического образа, отображающего и отображенного объекта (Нua XXIII: 19 ff). «Фотографические» примеры остаются постоянным фоном его размышлений о специфике образного; когда же он переходит от рассмотрения статических образов к «движущимся», он не удерживается от предположения того, что в кино «действует (fungiert) не просто фантом, а поток феноменальной каузальности, т.е. целокупная вещьность» (Нua XXIII: 537).

Проникновением технических метафор в философию дело не ограничивается. Возникает искушение поставить вопрос о традиционных формах искусства с точки зрения техники как «новой реальности». Наибольшую известность получили размышления Вальтера Беньямина о проблемах, которые ставит технический прогресс перед самоидентификацией искусства. Размышляя об искусстве в век «технической воспроизводимости» и отчасти предвосхищая концепцию «культуриндустрии» Хоркхаймера и Адорно, В.Беньямин в своих эссе высказывает несколько центральных идей: а) «с развитием репродукционной техники необходимо измени-

лось и восприятие произведений искусства: на них уже нельзя смотреть как на произведения отдельных людей; они стали коллективными творениями...»⁷⁶; это позволяет перевести исследование «из области эстетических признаков в область социальных функций»; б) фотографии не только было суждено «подхватить эстафету у живописи» и модифицировать методы и практику искусства (особенно в портретном жанре), но... в) фотография «открывает новые изобразительные миры», она в определенном смысле *творит* реальность.

Рассуждения Бенямина отчасти инспирированы статьями З.Кракауэра, который еще в 1920-х проблему реальности и ее репрезентации выражает в «парадоксе реализма»: «Внешняя действительность больше или равна реальности камеры [которая, в свою очередь, равна] природе». Бенямин ставит вопрос об «искусстве как фотографии»⁷⁷, Кракауэр реализует в своих поздних работах ту же модель, когда, говоря об экскурсах в реальность прошлого, он сопоставляет историческую реальность с «реальностью камеры»: между исторической наукой и фотографическими средствами вообще существует «фундаментальная аналогия» (KS IV: 90–92, 62).

Проблема техники (как проблема новых средств анализа) оказывается полезной не только для традиционно-философских тем, а также и для социально-политического анализа. Сам технический «прогресс» — в той мере, в какой более или менее осознанно эксплуатирует идею производства, причем производства как именно *общественного* феномена, способствует социологизации философии. Идея техники и искусства или искусства как техники обнаруживает те же демократизм и универсальность, готовность быть использованной в новой теории общества. Как психоанализ есть *техника*, принципиаль-

но доступная каждому, так и «любой из живущих в наше время» может претендовать на участие, скажем, в кино-съемке⁷⁸ или пользоваться ею как техникой.

* * *

Идеи психоанализа, литературные теории авангарда способствуют созданию альтернативных форм культуры — контркультуры⁷⁹. Вместе с ней подготавливается создание «контр*философии*» или, как я буду называть это далее, *другой философии*.

§ 17. МАССЫ. ТОЛПА

Отметим еще одну интеллектуальную тенденцию. Как и другие, она не существует в качестве «школы». Более того, основные идеи (в их наиболее зрелой и известной форме) в 1914–1930-х гг. еще не приобретают широкой известности.

До появления работ классиков, которых теперь связывают с проблемой масс и массового сознания, эта тема затрагивалась в работах К.Маркса и его последователей.

Одним из классиков этого течения является Хосе Ортега-и-Гассет. Благодаря нему становится широко известной громкая метафора «восстания масс». Но и сама эта метафора не берется «ниоткуда», подготавливаясь все той же общей тенденцией философии начала XX в. к социальным проблемам и социологизму.

В последние десятилетия проблема «масс» и массовых движений все больше становится частью т.н. «социальной психологии». Феномен «массы» есть то, что

доступно через психологию массы, толпы. Однако здесь мы имеем дело с многоаспектным феноменом, без анализа которого не обойтись на нашем материале.

1. В той мере, в какой теория личности (персональности) претерпевает кризис, внимание исследователей все больше обращается на «объект», который представляется «более широким», нежели «единичный субъект». Им может оказываться «группа», «коллектив», «общность», «класс», «страта» и т.д. Индивидуальные предпочтения исследователя, а также профилирующая парадигма исследования того или иного общества (обусловленные модой, идеологией и т.д.) определяют, какая из этих категорий будет использована.

2. «Масса», «толпа» становятся при этом одним из наиболее популярных открытий, а также и средств анализа. Мотивы для того отчасти все те же, что и для роста популярности экспрессионизма в литературной и кинематографической теории и практике: урбанизация, индустриализация.

3. Именно «масса» становится главным подозреваемым, когда заходит речь о «тоталитаризме» и анти-демократических режимах. (Недостаток национальных, семейных и проч. связей превращают массу в бесформенную, недостаточно структурированную форму социальности, в которой всякая индивидуальность подавлена, а свобода ограничена.)

4. По Марксу, недостаток этих связей делает массу (толпу) субъектом рыночных отношений (городская культура). Человек толпы с одной стороны более свободен, с другой — он попадает в несвободу (зависимость от «капитала»).

5. На одном из своих выступлений в Казани (1924 г.) Троцкий признавался: сила большевизма как раз и заключается в том, что его лидеры адресуют себя не к руководителям, а именно к толпе, к миллионам, к наиболее угнетенным.

Для иллюстрации того значения, которое имеет осмысление проблемы масс и массового сознания для Франкфуртской школы, приведем фрагмент размышлений одного из ее «крестных отцов», Зигфрида Кракауэра, из «Орнамента массы» (более подробный разговор об этом произведении и его авторе еще впереди). Достаточно характерным является фрагмент книги: «Успешные книги и их публика», в котором Кракауэр обосновывает применение экономических, социальных методов к анализу литературы. Что объясняет успехи книг? Их «содержание»? Будь это так, хватало бы и анализа текста. Кракауэр сравнивает содержания со звезд, которые «еще нужно разглядеть» — сегодня же «небо закрыто тучами», ведь как раз наиболее ценное и значительное толпой презируется. Быть может, критерием послужит *тираж* произведения? Но 1000 экземпляров работ Франца Кафки были едва распроданы. Следует искать другую причину успеха, иные механизмы, благодаря которым литературные продукты становятся особенно любимыми. Ни «содержание», ни «тираж» не являются критерием (успех у публики вообще трудно предсказать). Причина в том, что основной потребитель литературы *деклассирован*⁸⁰. Анализу должно подвергнуть *состояние*, в котором находится *публика*, определяющая в конечном счете успех произведения. «Содержания» буржуазного сознания также распались, как и сам класс-носитель⁸¹. Анализ книг, которые многие читают, есть

средство исследования тех слоев, структура которых не может быть обнаружена «напрямую», — заключает Кракауэр.

Значение концепции Кракауэра в том, что анализ «эпифеноменов», вторичных проявлений культуры вполне может оказываться не только удачным, но даже и «преимущественным» способом доступа к социальной реальности. При этом массы оказываются тем материалом или «предметом», изучение которого обещает новые эвристические заключения.

Выражение «психология масс» служит для обозначения восходящей к Ле Бону формы коллективной психологии⁸². Опираясь на исследования Г.Тарда и З.Зигеля таких движений, которые вызваны большим количеством людей (восстания, забастовки и проч.), Ле Бон развивает учение об интеллектуальном нивелировании (примитивизации) индивидуума в «массовой ситуации», о том, что в этих условиях над сознанием и рациональным контролем начинает преобладать приобретают инстинктивно-бессознательное. Благодаря суггестии, имитации происходит «суммирование» аффектов, члены «массы» взаимно «заражают» себя. Таким образом, в массе индивидуальность человека теряется, единичные люди, образующие массу, подчиняются «закону душевного единства массы»⁸³. Сама масса обладает «душой». Традиции Ле Бона принадлежат Ортега-и-Гассет, а также Г. Да Манн⁸⁴. В Германии этой традиции близки Ф.Ницше (в его анализе ressentiment⁸⁵ и «человека толпы» (Herdenmenschen)). С тех пор обращали внимание на разные стороны (и закономерности) массовой психологии. Так, например, Г. Менкен⁸⁶ обращается к политикам как «психологам масс», называя их даже

«профессорами психологии толпы», призывая их считаться со страхом как с главной эмоцией масс. К. Baschwitz говорит о «массовом помешательстве»⁸⁷, надеясь, что, учитывая ее, политик может «внедрить» в массы просветительскую, руководствующуюся разумными принципами политику. Работы Башвица⁸⁸ изучали и Гитлер и Геббельсом.

§ 18. КРИЗИС

Первым таким результатом становится ощущение кризисности, проникающее в теории философов, не говоря уже о представителях искусства. В осмыслении и восприятии кризиса складываются личный опыт и отзывы окружающих, одним из таких для франкфуртцев был З. Кракауэр, преломлявший «кризис» через призму литературных документов. Размышляя о теории романа Д. Лукача, Кракауэр отмечает, что всю историко-философскую ситуацию нашего времени определяет «мощная потребность в религии» (KS 5.1: 117). Современность он вообще рисует в мрачных тонах: «процесс распада, в котором находится европейское человечество... если только все знаки не являются обманчивыми — идет к своему концу, ибо уже не остается ничего, что могло бы распасться». Философия последних двух столетий «безуспешно» пытается «перекинуть мост через эту пропасть», но вот, наконец... «...философ Георг фон Лукач в своем небольшом томике со скромным названием “Теория романа” распознал эту нашу исторически-философскую ситуацию с небывалой пронизательностью». «В какой исторической эпохе становятся возможными великие романы? — таков ос-

новной вопрос мыслителя...». «Идея, что роман есть продукт эпохи... ведет к дедуктивному выведению форм романа»⁸⁹. «Книга Лукача — настолько внутренне прочувственное и глубоко обоснованное философское достижение, что в наше время едва ли можно поставить что-либо с нею рядом. Поначалу сожалеешь, что она написана языком, сложность которого открывает доступ к ней лишь немногим людям. Но, возможно, именно в этом заключалось осознанное намерение мыслителя, желавшего защитить священную истину от поверхностного ощупывания профанной толпой...».

«Неопределимая тоска по утраченному смыслу горит ... и в самом Лукаче — это то самое чувство, которое одушевляет всякого высокого человека, осознавшего свое пребывание в этом покинутом Богом мире как изгнание. Возможно, самая глубокая истина, которую можно извлечь из работы Лукача: задача философии — да и не только философии — сегодня, более чем когда-либо, единственно в том, чтобы поддерживать пламя тоски, пока, наконец, не явится гений и своим подвигом (Tat) не освободит этот сошедший с колеи мир от проклятия бессмысленности». Аналогичные симптомы кризисности фиксируются также и в статье Кракауэра «Эпохальный поворот в искусстве» (KS 5.1: 72—78).

Кракауэр, в духе собственных симпатий к марксистской теории, которая у него (как у Блоха и Бенямина) выражалась в ограничении теологии в пользу «внешнего» и «профанного», — последовательно критиковал «Историю и классовое сознание». В этой работе, как он считал, идеализм не преодолевается, а, наоборот, продолжается, а марксистская позиция оказывается не пропитана «реалиями», а ослабляется и лишается всех своих революционных энергий за счет введения в нее пустой и потерявшей значение философии.

Для Кракауэра новый образ был недостаточно нов. «Путь сегодня лежит только через материализм», — писал он, обсуждая с Блохом работу «История и классовое сознание»⁹⁰, любые трансформации идеализма окажутся недостаточными. Собственная же его позиция может быть охарактеризована как выжидательная, ограничивающаяся теоретическими конструкциями и годящейся для «монтажа» эмпирией⁹¹.

Сама констатация «кризиса» неоднозначна. Она складывается из осознания субъектом своей локализованности в той или иной ситуации настоящего; соответственно, с акцентуированной концепцией современности. «Проблема, — отмечает Йозеф Кёниг, — заключается в следующем: является ли *сегодняшнее* положение — особым, неким образом отличающимся положением, или же то, что имеет значение для сегодняшнего философствования, — значимо также и для всей предшествующей метафизики?»⁹². Такое сознание отличия присутствует почти всегда, и оно проявляется в способах решения философией доставшихся ей в наследство проблем. Будет ли оно сопровождаться впечатлением кризисности — зависит еще от целого ряда факторов. Приведем несколько примеров такого осознания. Рубеж XIX—XX вв. «... Мы, прежде всего, чувствуем себя современными, — пишет Дильтей Йорку. — Это нас объединяет». Чувство современности тут же разъясняется: «Каждый из нас уверен, что знание о действительном он может получить из опыта. Всякий склонен при возникновении определенных проблем задаваться вопросом, не поддадутся ли они экспериментальному решению. Каждый использует даже и самую малую возможность придать какому-либо причинному отношению количественное выражение. И среди нас не отыщется ни одного, кто не был бы рад соотнести

некую область фактов или единообразий с общими математически-механическими категориями, переданными нам прошлыми поколениями естествоиспытателей и философов естествознания» (DGS V: 259).

Осознание себя-как-современного превращается в «кризисное сознание», когда на него наслаивается ощущение «завершенности» тех или иных общественных (исторических) процессов. В значительной мере это связано с осознанием того, что предшествующая философская традиция (и культура в целом) достигла определенных пределов. «В этом времени есть нечто от конца эпохи», — пишет Вартенбург Дильтею еще в марте 1896 г.

Разумеется, Хоркхаймер формулирует свою принадлежность к «современности» уже совсем в других терминах. Для него это время «модерна», характеризующееся по крайней мере двумя чертами: а) *ориентацией на теорию познания* (здесь одним из первых представителей модерна оказывается и Николай Кузанский, IX: 43); б) процессом секуляризации (IX: 95). Что касается понятия кризисности, то оно преломляется у франкфуртцев через призму марксистской теории, «объяснение» кризиса противопоставляется его «анализу»: «либеральная теория пытается объяснить “кризис”, каузально выводя его из экзогенных, “случайных” факторов», тогда как «в марксистской теории кризис понимается как момент в процессе [самой] капиталистической экономики; не кризис нуждается в объяснении — он имманентен капиталистическому способу производства. Анализировать следует соотносительное функционирование этих способов производства» (XII: 412)⁹³. Поэтому, хотя франкфуртцы в 1920–1930-х гг. и упоминают «анализ» кризиса, сам кризис для них дан настолько же «естественным» образом, как и окружаю-

щий мир природы. Приводившиеся примеры с Дильте-ем и графом Йорком могут показаться далекими от той традиции (франкфуртской школы), которая рассматривается нами в данной монографии. Однако общая картина мало меняется, если мы обратимся в Г.Зиммелю и М.Веберу, социальные идеи которых оказались значимыми для представителей франкфуртской школы.

Причины разностороннего влияния идей Г.Зиммеля на гуманитарную мысль современности усматривают в том, что кроме социологии Зиммеля интересовали также и проблемы культуры, эстетики, литературной критики (эссеистская форма письма была близка и самому Зиммелю), а также проблемы современности в целом. «Современность» в начале XX в. была известна под маркой «модерна». Исследователи считают, что «исследование самого “феномена модерна”, сущности понятия современности было главным делом его жизни». «Зиммель одним из первых понял, что “порвалась связь времен” и начало XX в. означает более важную веху на историческом пути Европы, чем просто начало новой сотни лет ее существования». — Был ли Зиммель «первым», кто это осознал, или же такое мироощущение присуще к началу века многим, не столь важно. Важно, что именно этот мыслитель одним из первых способствовал росту популярности понятия «модерн» в XX в. («студенты Зиммеля, вспоминая его лекции, говорили о почти фантастическом “чутье на современность”, “чувстве современности”, которое было ему присуще»). Правда, самого Зиммеля как одного из первых теоретиков модерна упоминают редко, ссылаясь на более известных В.Беньямина и Ю.Хабермаса. (Хотя именно Зиммель сыграл существенную роль в становлении концепции модерна, разработанной Беньямином.)

Мы уже отмечали, что к мнению и оценкам Хабер-маса, особенно когда оно касается истории собственной традиции, следует относиться с осторожностью. Его суждения зачастую односторонни и тенденциозны, что уже было отмечено исследователями. Так, например, идеи Беньямина он предпочитает рассматривать исключительно в контексте творчества М.Вебера (в понимании модерна которого определяющим был тезис о кризисе западного рационализма). Подход Зиммеля более широк, в большей мере опирается на анализ современных ему эстетических теорий, в частности Шарля Бодлера, известного своей «феноменологией модерна». У Бодлера мы встречаем довольно полный набор «элементов» нового понимания современности: 1) понятие модерна основывается на идее «н о в и з н ы» «как самоцели, основного признака новой эпохи в искусстве». «Удовольствие, доставляемое нам изображением современности, — писал Бодлер, — бывает вызвано не только красотой, которая может быть ей (современности) свойственна, но вдобавок — в не меньшей степени — самим ощущением современности»⁹⁴. Поскольку “настоящее”, “длящееся” принципиально подвижно и изменчиво, именно эти характеристики и воплощают эстетический идеал модерна. Это меняет также и понимание художника (творца), его социальной роли и методов работы. «Наблюдатель⁹⁵, фланер, философ — назовите его как вам угодно... но вы, конечно, будете вынуждены... отказаться от представления о “художнике вечности”, ибо он — художник мгновенного и всего того, что “отклоняется от вечности”». Приведем еще одну обширную цитату: «“Место работы” этого художника — толпа, непременное условие его успеха — возможность слиться с ней, дышать с ней од-

ним воздухом, его можно сравнить с принцем, всегда сохраняющим инкогнито. В этой связи вполне закономерен тот факт, что искусство модерна непредставимо без образов “большого города” (эта тема присутствует и в искусстве предшествующего периода, но только модерн приходит ко всеобъемлющей эстетизации городской цивилизации, находя в ней невыносимую для “традиционного” реалистического искусства гармонию и свободу. Важнейшим следствием развития этой тенденции следует считать феномен моды, этого “способа открытия поэтического в историческом”, вечного в преходящем».

Эта цитата позволяет нам обратить внимание еще на две характерные черты: 2) «толпа», «масса» становится местом (областью) — а вскоре и предметом — изучения; 3) модерн по своей природе «индустриален», он ориентирован на *технику* и ее достижения (они, кстати, со своей стороны стимулируют ожидания и требования *новизны*); 4) четвертая черта нам уже знакома — это тенденция к эстетизации философии (и гуманитарного знания в целом).

§ 19. ИДЕЯ НОВОЙ НАУКИ

Осознание присущей концу XIX — начала XX в. кризисности: конденсируется в требовании «новой науки». Франкфуртцы осознают, что новая наука необходима, и все чаще называют ее *социальной теорией*.

С точки зрения социологии знания. Лукач, Кракауэр и Блох — все это мыслители, которые не вписывались в традиционно сложившуюся академическую среду. «Не вписался» и Адорно, но еще прежде он оставил

любые к тому попытки, при Франкфуртском университете, он сумел развить в себе изрядную долю презрения к академической среде. Играет свою роль и склонность франкфуртцев, к литературе. Все они (или большая часть) начинают как литераторы.

§ 20. ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ

Существуют различные взгляды на философские итоги традиции в те или иные десятилетия. Они могут быть во многом случайными или быть вызванными личными особенностями мироощущения, коллизиями судьбы. Однако нельзя не считаться с фактом, что для тех или иных поколений подобное мироощущение *может* становиться определяющим. Тогда метафизика становится «исторической». Исторической в своем «усвоении» предшествующей традиции⁹⁶.

Д). Институции

§ 21. ОРГАНИЗАЦИИ, ИНСТИТУТЫ, ШКОЛЫ

Раз уж мы определили марксизм как один из факторов, определявших облик философии начала XX века, необходимо отдельно отметить также и такой фактор, как политический: партийное строительство, попытки создания международного рабочего движения. Пожалуй, единственным исследованием, позволяющим по достоинству оценить значимость этого фактора, является уже упоминавшаяся монография А.Н.Дмитриева. Построенная на совершенно новом историче-

ском материале, она поднимает целый пласт документов (в т.ч. архивных), систематизация которых, насколько мне известно, не имеет аналогов в зарубежной литературе. Эта обширная документальная база позволяет взглянуть на историю школы под совершенно иным углом зрения.

Дело в том, что молодое правительство революционной Советской России было в 1920-х гг. крайне озабочено дипломатической деятельностью по установлению и укреплению связей с братскими коммунистическими и вероятно дружественными разнородными социал-демократическими силами других стран. Особое значение имела Германия, в которой находился архив К.Маркса и Ф.Энгельса. Эти труды были крайне необходимы для советских идеологов. Трудно даже представить, как бы развивалась в дальнейшем политическая система, если — наряду с началом подготовки Полного собрания сочинений В.И.Ленина — ЦК ВКП(б) не начала планировать аналогичное собрание Маркса и Энгельса. Главная загвоздка состояла, однако в том, что распорядителем архивного наследия по завещанию авторов был назначен тот самый Р.Бернштейн, которому неоднократно доставалось от Ленина за «ревизионизм».

Сложившаяся ситуация потребовала небывалых дипломатических усилий с обеих сторон и участия многочисленных посредников. Эта история имела значение не только для марксистов в Советской России, но также и для мыслителей нарождающейся Франкфуртской школы.

Безусловно, наш анализ философских течений начала XX в. не претендует на полноту. Основной целью была самая общая характеристика хотя бы тех главных

течений, которые имели значение для становящейся Франкфуртской школы. Причем мы видим, что едва ли можно назвать школу или интеллектуальное философское течение, которое прошло бы «мимо внимания» франкфуртцев. Они, как и другие их коллеги, были чувствительны к тому, что происходит.

*Социально-ориентированная
религиозная деятельность*

Предстоит обратить внимание еще на одну особенность той ситуации, в которой кристаллизуются идеи будущей Франкфуртской школы.

В Германии начала века Франкфурт и недавно основанный в нем Университет занимают особое положение, пользуясь значительно большим спектром свобод, нежели университеты других городов Германии. Подробно об этом рассказывает А.Н.Дмитриев: «... Франкфуртский университет им. Гёте, открытый в 1914 г., заметно отличался по организационному положению и идейной направленности от других немецких университетов: “Естественно, как и все высшие учебные заведения, подчиненный министерству культов (в данном случае — прусскому) он, несмотря на это, был организационно, и прежде всего финансово, совершенно независим от государства. В этом отношении он стоял ближе к американским престижным университетам вроде Гарварда, Принстона и Йеля, чем к Гейдельбергу, Гёттингену или же Берлину, и мог быть назван самым бюргерским из немецких высших школ” ... наряду с университетами Лейпцига и Гамбурга Франкфуртский университет принадлежал к числу новых, т.н. городских, университетов, открытых в 1910-е гг. (в отличие

от традиционных, расположенных в небольших городках со своей замкнутой и несколько патриархальной академической культурой). Эти «модернистские» высшие учебные заведения были гораздо более тесно связаны с современной социальной жизнью; важной особенностью Франкфуртского университета было отсутствие в его структуре теологического факультета (наряду с тремя обычными — юридическим, медицинским и философским — там были открыты естественный факультет и факультет экономических и социальных наук). Впрочем, столь близкая связь с предпринимательскими кругами, финансировавшими развитие университета, далеко не всегда расценивалась профессорским корпусом как безусловное благо, поскольку в ней усматривалась угроза академической независимости и «свободы преподавания» (Дм, 240—241).

Эта свобода окружения проявилась не только в развитии собственно марксистских кружков и объединений, но также и религиозных организаций, ведущих активную социально-направленную деятельность. Под влиянием философии Г.Когена, Георг Зальцбергер (1882—1975), либерально настроенный раввин из Франкфурта, осознал, по его собственным словам, факт «поистине ужасающего невежества относительно еврейской религии и истории». «Я обсуждал это, — вспоминает Зальцбергер, — со своим юным другом Эрихом Фроммом ... который, хотя и происходил из ортодоксальной семьи, разделял мои интересы, советовался я и с другими. Вскоре после того мы, в конце 1919 г., учредили “объединение” или, как мы его позднее назвали, “Общество еврейского образования во Фракфурте на Майне” ... Лекции начались 22 февраля 1920 г., когда на торжественном открытии раввин Нобель делал

доклад по одной из глав об истории Каббалы. Нашу задачу мы видели в первую очередь в том, чтобы распространять знания о евреях и иудаизме на ежемесячных занятиях (докладах)». Это объединение постепенно становилось все большим центром притяжения для интеллектуалов самого широкого профиля. Именно по инициативе общества во Франкфурт был приглашен Франц Розенцвейг; при его активном содействии 17 октября 1920 г. «Общество» было преобразовано в «Свободный еврейский учебный дом». В его деятельности участвовали также Лео Лёвенталь, Зигфрид Кракауэр и Мартин Бубер (с 1922 г.), в 1923 отдельный семинар был предложен также и Эрихом Фроммом.

ГЛАВА ВТОРАЯ. ПОЛИФОНΙΑ ШКОЛЫ

История этой более чем знаменитой и крайне влиятельной в современной Германии школы мышления нуждается в уточнении. Уже отмечалось сходство подходов к анализу Франкфуртской школы Ю.Н.Давыдова, Р.Виггерсхауса и А.Н.Дмитриева. Отличия же заключаются в том, что Давыдов исходит из социальных воззрений франкфуртцев; систематичность рассмотрения опирается на идею социального; Виггерсхаус предельно расширяет рассмотрение идейного круга, в котором формируются взгляды представителей этой школы, в результате убедительно показывая, что выражение «Франкфуртская школа» не следует понимать слишком узко (W, 11), достигая систематичной целостности иного рода. В пользу этого говорит, во-первых, тот факт, что как раз наиболее харизматичная фигура в этой школе, Хоркхаймер, со временем стал играть все меньшую роль, превращаясь во все более номинального главу школы⁹⁷. Далее, обстоятельство, связанное с первым: в истории франкфуртской школы на всем протяжении ее 40-летнего развития не было единой парадигмы (а значит и никакой трансформации этой парадигмы), в которую можно

было бы уместить всю разнообразную продукцию ее членов. Два «главных» представителя — Хоркхаймер и Адорно — работали над общими темами, но основывались при этом на отчетливо различных позициях. Один, начав как вдохновитель интердисциплинарной и дружественной по отношению к идее прогресса теории общества, пессимистически закончил, заняв позицию обвинителя современности⁹⁸.

В одном из своих первых трактатов о музыке — «Об общественном положении музыки» (1932) — Адорно попытался показать, что капитализм блокирует человека «со всех сторон»: тот повсюду наталкивается словно на стеклянную стену, не будучи способным добраться (достичь) подлинной жизни⁹⁹. «Жизнь не живет» — этот тезис молодого Лукача стал одним из мотивов дальнейших размышлений молодого теоретика критической теории, Адорно. В этой ситуации марксизм оказывался для этой группы наиболее вдохновляющим течением. Отметим, что хотя платформа специфически интерпретированного марксизма, впоследствии объединила многих франкфуртцев, однако мотивы, которые их к этому привели, были достаточно различны. Адорно, Кракауэр и их коллеги были вдохновлены общими размышлениями о кризисе. Хоркхаймер (позднее также Беньямин и Маркузе) — возмущением несправедливостью в отношении «униженных и эксплуатируемых». Возмущение как «внутренний нерв» мышления Хоркхаймера определило его критику буржуазно-капиталистического общества: рациональное, ответственное по отношению к социуму, предсказуемое мышление в нем невозможно; в такой среде происходит отчуждение от общества даже «привилегированных» его членов¹⁰⁰.

§ 22. ВАЛЬТЕР БЕНЬЯМИН

Теоретические проблемы, которые занимали Беньямина во время работы над книгой о трагедии: отношение произведений искусства к истории, специфика философского рассмотрения истории в сравнении с философским анализом искусства (ср. письмо Беньямина – Рангу от 9.12.23). Можно заметить, что общая постановка проблем, в которой движется Беньямин, уже задана Лукачем (в частности, работой «История и классовое сознание»¹⁰¹). Опять же, отмечу, что это всецело совпадает с ролью Лукача для Кракауэра. Вот так и Беньямин говорит об этой книге с особым придыханием: она для меня «очень, причем особенно для меня важна»¹⁰².

У каждого из этой компании могли быть свои мотивы симпатии к коммунизму – иногда общетеоретические, иногда личные¹⁰³. У Беньямина таковой стала любовь к Асе Лацис, актрисе, режиссеру и педагогу, с которой он познакомился в 1924-м г., на традиционном для марксистов того времени месте отдыха, на Капри, когда работал там над своей книгой по немецкой трагедии. Любовь к Лацис стала для Беньямина также главным мотивом визита в Москву зимой 1926–1927 гг. Ей также был посвящен появившийся в 1928 г. сборник афоризмов «Улица с односторонним движением» (Einbahnstraße), в котором были калейдоскопически представлены размышления Беньямина об обществе. Между тем план его габилитации не был реализован: Беньямин хотя и мог жить в вилле родителей, однако уже не получал от отца содержания, достаточного для того, чтобы поддерживать существование в качестве частного ученого. Постепенно Беньямин стал сво-

бодным журналистом, литературным критиком и писателем, с отчетливо выраженными симпатиями к коммунизму.

Говоря о Беньямине как одном из представителей круга франкфуртских мыслителей, приходится постоянно помнить, что в современной литературе его стремятся представить как создателя новой методологии исторического познания. С этим притязанием Беньямина (или, точнее, его интерпретаторов) согласен, как кажется, М. К. Рыклин: «жизнь москвичей постигается в основном через мелкие детали и ритуалы... и регистрируется так выпукло, как это мог бы сделать человек, не владеющий русским языком»¹⁰⁴. Рыклин полагает, что это позволяет говорить о «текстуальной стратегии, связанной со снижением коммуникативной функции языка в пользу его изначальных, номинально “вещных” аспектов». В результате, «в этом сочинении Беньямину удалось явить свой метод в небывалой чистоте»¹⁰⁵, этот метод сам Беньямин противопоставляет теории, объявляя его «последовательно диалектичным и материалистичным»¹⁰⁶.

Скорее можно согласиться с тем, что «в тексте “Московского дневника” живет желание суждения, желание диагноза, на которое наступает целая армия деталей»¹⁰⁷. Отказавшись от «метафизики», «последовательно материалистический и диалектический» метод Беньямина просто требует компенсаторного введения обильной символической метафорики, да эту «теорию» и нельзя представить никак иначе, чем на языке предельно символическом: как «профанный способ говорить о Необмениваемом и Невыразимом»¹⁰⁸. «Дар», который Беньямин хотел «принести Революции»? (Секуляризованному сознанию, типичному для франк-

фуртцев, это должно, скорее, напоминать языческую ритуальную жертву.) Традиционная философия умела говорить о «Невыразимом» (Н. Кузанский, Псевдо-Дионисий Ареопагит). Но поскольку религиозной обусловленности собственного мышления франкфуртцы не понимают и не принимают, языческая жертвенность и, повторим *компенсаторный символизм, совершенно необходимы* для той новой теории, которую они пытаются создать. Старый язык уже неприемлем, а последовать известному совету Л. Витгенштейна франкфуртцам мешает их общая цель: *создать всеобщую теорию общества.*

§ 23. СИГФРИД КРАКАУЭР

Рассмотрим в общих чертах ту роль, которую играл в становлении взглядов Франкфуртской школы Зигфрид Кракауэр. Зигфрид Кракауэр родился во Франкфурте, в семье еврейского торговца, в 1889 г. (кстати, ровесник Хайдеггера). С детства у него обнаружился довольно заметный дефект речи. После ранней смерти отца рос у дяди, который был профессором и историографом еврейской общины во Франкфурте. В качестве главной специальности, которая должна была приносить деньги, выбрал архитектуру, а философию и социологию — лишь в качестве дополнительных предметов. Совету Георга Зиммеля — посвятить себя целиком философии — он вполне последовать не смог. В 1921-м он оставил свою деятельность в качестве архитектора и начал работу в отделе фельетона во «*Frankfurter Zeitung*». Это стало для него компромиссным решением, позволявшим ему — не отвлекаясь от зарабатывания денег на

основной работе — иметь дело с философскими и социологическими темами, которые интересовали его больше всего.

Для Кракауэра в то время имелось несколько духовных ориентиров, представленных такими мыслителями как Г.Зиммель, Макс Вебер, Макс Шелер (с его ориентацией на позитивизм или, иначе, на религиозно ориентированную философию), Георг Лукач — с его высокой оценкой работ Достоевского и т.н. «русской души» — как воплощения тяги к наполненному смыслом миру. Разумеется, оценки Кракауэра не были лишены критических ноток. Однако во всем он обнаруживал общий диагноз времени: 1) «развенчание» (Entzauberung) мира и отношений между людьми; 2) неспособность наук указать путь выхода из этого кризиса.

Первой книгой Кракауэра была вышедшая в 1922 г. «Социология как наука. Теоретико-критическое исследование», в которой он в значительной мере опирался на теорию романа Лукача, намереваясь «более отчетливо» выявить ее теоретико-познавательную ценность. «В наполненную смыслом эпоху, — таков исходный тезис этой работы, — все вещи соотнесены с божественным смыслом». В такой эпохе не существует ни пустого пространства, ни пустого времени — как они предполагаются наукой. Пространство и время являются, скорее, необходимой оболочкой для содержаний, находящихся в определенном отношении к смыслу. Я и Ты, все предметы и процессы имеют свое внутреннее значение и упорядочены в космосе образов. Даже камень свидетельствует о божественной сущности. Когда же смысл оказывается утрачен (а в европейской цивилизации это происходит с «угасанием» католицизма), когда та или иная вера все более начинает восприни-

маться как узкая и тесная догма, как раздражающие оковы разума, космос, ранее поддерживаемый смыслом, начинает разваливаться на части. Мир распадается на множественность сущего и противостоящего этой множественности субъекта.

Этот субъект, ранее включенный в царство наполнявших мир форм, все более погружается в хаос, который теперь есть единственная основа духа, перед его взором открываются необозримые дали реальности. Выброшенный в холодную бесконечность пустого пространства и пустого времени, субъект оказывается перед материалом, лишенным всякого смысла. И вот этот материал он должен, пользуясь заложенными в нем (оставшимися от эпохи смысла) идеями, переработать и оформить (KS I: 13 ff).

В этой ситуации и при такой оценке состояния культуры и основных ее проблем для Кракауэра, а также для целого ряда родственных ему мыслителей (напр., Вальтера Беньямина) критика Кантом познания приобретает совершенно особую роль, поскольку она — вместо того, чтобы скептически отвергать метафизику (как это воспринималось во многих версиях неокантианства) — рассматривалась как *пропедевтика* к метафизике. Ограничение спекулятивного разума сферой опыта имело, по мнению Канта, следующую пользу: она предотвращала расширительное применение категорий опыта ко всем прочим мыслимым областям, в результате чего могло не остаться места для практического употребления чистого разума.

По аналогии с этой идеей, Кракауэру важно определить границы объективности и необходимость социологии, свободной от ценностей — чтобы при этом не происходила абсолютизация категорий, которые дей-

ственны только в области имманентного. Необходимы новые категории, которые подходили бы к миру трансцендентного.

В отличие от Шелера и Лукача, «религиозным порывом и метафизической страстью» которых он хотя и восхищался, но не считал возможным разделить¹⁰⁹, в отличие также от Блоха, которого он приводил в пример Лёвенталю как опасный пример «невежливости с Богом», сам Кракауэр принадлежал к числу так называемых *ожидающих*. Причем Кракауэр сам ввел это выражение в оборот, в своей статье, написанной для «Франкфуртер цайтунг» (KS 5.1: 160–170). Эта статья, написанная в стилистике Ницше, вычленяет несколько путей, на которых индивиды по-разному пытались найти новую духовную родину. Кракауэр считал тогда, что побудительная причина заключается не столько в реакции на «кризис современности», сколько в том самом «метафизическом страдании от нехватки в мире высшего смысла». Пути, по мнению автора, разнообразны: это и *антропософское учение* Рудольфа Штейнера, *мессианского толка коммунизм* (Эрнста Блоха), благочестие круга Штефана Георге, а также пробуждающихся начал экуменического движения в лоне самых разных конфессий: католичества, протестанства, а также иудаизма. Наибольшие симпатии вызывал путь, обозначенный Максом Вебером, — позиция т.н. интеллектуального скептика. Однако сам Кракауэр призывал к такого рода скепсису, который *не был бы принципиальным и всеохватывающим*, а как бы сочетался с ожиданием, открытым к новым возможностям. Те «ждущие» не выдают свой недостаток за добродетель.

Роль «главного труда», который можно условно выделить у любого из философов, в случае Кракауэра выполняет известный сборник эссе «Орнамент массы», появившийся в 1963-м г. Здесь, правда, необходимы по крайней мере два уточнения. «Орнамент массы» — далеко на самое известное *широкой публике* произведение Кракауэра. Широким массам читателей он известен прежде всего как теоретик новых форм искусства: фотографии и кино. В той мере, в какой сам «Орнамент массы» является сборником статей и эссе, опубликованных лет за 30—40 (!) до появления книги, эти взгляды предшествуют многим рассуждениям наиболее известных франкфуртцев (Хоркхаймер, Адорно), выгодно отличаясь от них большей концептуальной ясностью и оформленностью. Важно и то, что эти взгляды Кракауэра оказываются публично доступны — в журналах, газетах того времени, становясь таким образом, «культурным фактом», не-нейтральным к поиску своих путей Хоркхаймером и его коллегами¹¹⁰.

Наибольшую известность Кракауэру обеспечила книга «От Каллигари до Гитлера» (1947). Один из ее главных тезисов: немецкий фильм Веймарской республики отражает авторитарные диспозиции своей нации, которые закономерно завершаются фашизмом. Эту идею Кракауэр стремится подтвердить, обращаясь к эстетическому материалу, анализируя технологию, создаваемую в фильмах Лени Рифеншталь. Подчинение масс и триумф фюрера оказываются созвучными «автократической» установке режиссера. Разнообразные партийные структуры приобретают «форму живых образов». Нацистская пропаганда пользуется следующими средствами: а) массу принуждают к тому, чтобы везде обнаруживать саму себя (собрания, выезды на природу

и т.п.). Масса, таким образом, всегда себе самой дана, причем в кинообразе, т.е. эстетически соблазнительном виде, — как «орнамент»; б) с помощью радио личное пространство превращают в общественное; в) из массы выбивают, вытягивают все мистические силы, которые она только способна развить, — делается это для того, чтобы подчеркнуть значение массы как таковой. Как и В.Беньямин, Кракауэр подчеркивает опасные стороны эстетизации политической жизни. Между искусством и жизнью обнаруживается пугающая связь: «Чем больше истощается жизнь, тем в большей мере необходимо искусство, которое может попытаться ее вызвать»¹¹¹. Более поздние идеи Ж. Бодрийара о символическом обмене можно рассматривать как продолжение этих идей Кракауэра.

Вернемся, однако, к «Орнаменту массы». В его состав входят 24 эссе, сгруппированные вокруг 4-х тем: *Введение: естественная геометрия; Внешние и внутренние предметы; Конструкции; Финальный аккорд*. Приведем лишь некоторые из названий, которые дадут представление о характере книги: «Мальчик и бык» (1926), «Две плоскости» (1926), «Анализ плана города» (1928), «Фотография»; «Путешествие и танец» (1925), «Орнамент массы» (1927), «Успешные книги и их публика» (1931), «Биография как новобуржуазная форма искусства» (1930); «Волнения средних слоев» (1931), «Ждущие», «Группа как носитель идей», «Фойе гостиницы», «Перспективы», «Библия по-немецки», «Католицизм и релятивизм» (1921), «Кризис науки» (1923), «Георг Зиммель», «О произведениях Вальтера Беньямина», «Франц Кафка», «Ситцевый мир», «Мелкие лавочницы идут в кино» (1927), «Фильм», «Культ рассеяния», «Скука» (1924), «Проща-

ние с липовым пассажем». Собственно название всему сборнику дает одно из эссе под тем же названием, в нем представлены все центральные категории Кракауэра. Не в последнюю очередь на это повлияло то, что автор успел к тому времени поработать *архитектором*, можно заметить, что и сам принцип построения орнамента. Это произведение как целое сложилось из фрагментов (иногда не более одной страницы), созданных за десятки лет до их сведения в одну книгу. Очевидно, лишь в силу фактически-исторических причин эта книга не была опубликована ранее¹¹².

Важность «Орнамента» заключается прежде всего в этой не только громкой, яркой и продуктивной метафоре. Это, в том числе и попытка помыслить не только появление самих масс, но и массового общества. На новом языке общество предстает как *орнаментальный феномен*, «структура», организующаяся по «орнаментальному» принципу. На эти эксперименты позднее ссылались сторонники т.н. бес-субъектного искусства. Взгляд обращается к т.н. «пограничным» зонам философского внимания: кино, улицам, спорту, оперетте, рекламе и цирку. Этот отзыв с полным правом может быть отнесен и к «Орнаменту массы». В аннотациях «Орнамента» обыкновенно используют следующие выражения: эссе «повествуют об улицах, ресторанах и прохожих, о фильме и его публике, о книгах, мыслях и, на первый взгляд, совершенно безобидных вещах, которые становятся двусмысленными лишь под взглядом Кракауэра, многослойными»¹¹³. Кракауэр, как говорят, «нацелен на повседневность — но при этом касается того, что скрывается за ней; привычные реквизиты оказываются фетишами, а надежные конвенции — обманчивыми образами (*Truggespinnste*)». Завершение этой

характеристики, в общем, уже предугадывается: «Тем, что Кракауэр определяет *историческое место* эпохи не из громких лозунгов и не из идей, созданных ею о самой себе, а из невзрачных поверхностных проявлений, конкретных деталей и банальных орнаментов, его мышление родственно Вальтеру Беньямину»¹¹⁴. К этой параллели с Беньямином, которая важна, мы еще вернемся.

Как выражался Кракауэр, нельзя перескакивать Здесь и Сейчас, а относиться к этому, к профанному и внешнему, с серьезностью. Главная задача заключается в том, чтобы *через анализ этих культурных феноменов дешифровать общественные тенденции*. Запомним пока эту формулировку. Комментируя свой замысел «Теории фильма», автор говорит, что цель заключалась в установлении значения областей, «претензия которых быть признанными ради самих себя еще не была удовлетворена». Необходимо было «реабилитировать те цели и способы поведения, которым еще недостает имени и которые, вследствие того, не замечаются или неверно оцениваются» (KS IV: 16). Замысел Кракауэра, его попытки открыть в философии новую проблематику, вполне согласуется с устремлениями феноменологии. Кстати, у него встречается и «почти феноменологическое» выражение: *die Neue Sachlichkeit*. Размышляя об исследовании «экзотики повседневности», в одном из своих эссе 1929 г., Кракауэр однажды высказался так: по своей природе оно более экстремально, чем путешествие в Африку на экране.

Эти философские усилия не остаются нейтральными ни для науки, ни для общества в целом. Быть может, как раз благодаря усилиям Кракауэра и других авторов того же типа, не довольствовавшихся ни «чистой литературой», ни «чистой философией», в Германии

сложился особый жанр публикаций, который уже своим названием вводит русскоязычного читателя в заблуждение: «фельетон». Вопреки ожиданиям, в соответствующих разделах современных немецких газет, обнаруживаются главным образом важные и серьезные исследования о культуре, науке, литературе. Идея орнамента связана и с поиском новых образцов научного знания, она начинает конкурировать с идеалами объективности, рациональности и проч. «Массовый орнамент есть эстетический рефлекс той рациональности, к которой стремится господствующая экономическая система». Отсюда выводится т.н. закон одновременности, согласно которому интенсивной эксплуатации (тейлоризации) обязательно будет подвергаться не только *рабочее*, но и так называемое *свободное время*. — Свободное время подвергается «монополизации»: и именно потому культура становится средством рассеяния. (Сходные идеи будут впоследствии сформулированы в «Диалектике просвещения» Хоркхаймера и Адорно, в концепции «индустрии культуры»). Идея орнамента предлагает себя и для социологических исследований, исследования нового феномена «массы». Массовые движения легитимированы тем, что заключают в себе большую степень реальности, нежели искусство. Соединив таким образом «искусствоведческий» анализ с проблемой массового общества, исследователь получает новую реальность. Она теперь «более», чем «просто масса» и более чем «просто искусство». Кракауэр набрасывает своего рода топографию популярной культуры, где пространственные образы представляют мечты общества. Как во фрейдовской иероглифике сновидения обнаруживаются бессознательные пласты индивидуальной жизни, так

теперь и у Кракауэра: расшифровка иероглифа некоего пространственного образа обнаруживает основу социальной действительности. Теория, выстраиваемая Кракауэром, позволяет сравнение не только с психоанализом, но и с «феноменологией» (разумеется, не в гуссерлевском смысле), а также с философией жизни (и здесь: отнюдь не в дильтеевском). В качестве метода предлагается движение «по поверхности» жизни, среди ее подвижных образов и форм, в тех «местах» (топосах), где она выказывает наименьшее заострение. В этом смысле для Кракауэра важно Кино: оно «...тогда становится самым собой, когда держится *поверхности*».

Влияние Кракауэра на «знаменитых» франкфуртцев реализовывалось как через публикации, так и через личное общение. Наиболее иллюстративен следующий отзыв Зигфрида Кракауэра об Адорно: в декабре 1921 г. в письме к Лёвенталю, он выражается так: «...он состоит, прежде всего, из значительной доли Лукача и меня» (Цит. по: W, 82)¹¹⁵. Столь же характерна и другая часть отзыва: «у него, возможно, не хватает философского эроса, которым обладаете Вы. В нем слишком многое идет от интеллекта и воли, нежели от глубин его естества. Перед нами обоими у него есть нечто особое (Unvergleichliches): великолепный облик и замечательная естественность своего существа. Прекрасный экземпляр человеческого рода, и хотя я не лишен скепсиса относительно его будущего, его общество меня радует». Зигфрид Кракауэр, который был на 14 лет старше Адорно, стал его другом и «ментором». С ним Адорно вдвоем по субботам штудировал «Критику чистого разума». Делали они это на протяжении нескольких лет. Под влиянием того же Кракауэра Адорно научился воспринимать также и

теорию познания как своего рода зашифрованное письмо, из которого можно было «вычитать» тот или иной исторический образ духа.

В начале 1921 г., абитуриентом, Адорно познакомился с «Теорией романа» Г.Лукача, восприняв это произведение как историко-философскую работу, через призму толкования Кракауэра (важным оказалось вычленение Лукачем форм эпического, а также сам критерий различения форм – в зависимости от степени эмансипации культуры; «покинутость Богом»). Сам Кракауэр в своих статьях неоднократно говорил о современной эпохе как эпохе предельной греховности. В том же году Адорно, узнав, что Блох близок к Лукачу, ознакомился также и с «Духом утопии» Блоха, о чем он позднее вспоминал так: «темно-коричневый, более чем 400-страничный том, отпечатанный на плотной бумаге, «обещал нечто от того, что ожидаешь от средневековых книг, и что я еще ребенком чувствовал по отношению к “сокровищам”, обтянутым свиной кожей. То была словно запоздавшая книга заклинаний из XVIII века... Это была философия, которой нечего было стыдиться литературы, она не подлежала осуждению из-за отвратительного отказа от метода. <...> (AGS XI: 556 f)».

Благодаря Кракауэру наиболее важные историко-философские идеи и диагнозы времени стали для Адорно не только известными, но и приобрели для него практическую значимость. Также совершенно не случайно, что для Адорно – именно как ученика Лукача, Кракауэра – главной областью становится музыковедческо-критические работы, и в период с 1921-го по 1932 гг. из-под его пера выходит в общей сложности около 100 работ именно в этой области, тогда как первая философская публикация относится только к 1933 г. – его габилитационная работа о Кьеркегоре.

§ 24. ЛЕО ЛЁВЕНТАЛЬ

Левенталь, известный своими работами по социологии и теории искусства, на рубеже 1920-х был вовлечен в активную социальную деятельность, сотрудничая с Эрихом Фроммом. В 1920-х гг. он, среди более поздних членов сообщества, образуемого вокруг Хоркхаймера, после Фромма, сохранял наиболее тесные связи с иудаизмом. Как и Фромм, он родился в 1900 во Франкфурте на Майне. Его отец, врач, принадлежавший к среднему сословию, в свое время из протеста против строгого ортодоксального мировоззрения своего отца стал сторонником механистичного материализма и мышления, ориентированного на науку. Сына (Лео) он побуждал к чтению Дарвина, Геккеля, Гете и Шопенгауэра. Со школьными товарищами из благосостоятельных еврейский семей Лео Лёвенталь встречался после обеда для совместного изучения Достоевского, Золя, Бальзака и Фрейда. Еще школьником он познакомился и с Адорно, с которым у них постепенно установились прочные дружеские отношения.

Военную службу Лёвенталю довелось нести в последние месяцы первой мировой войны, в связи с чем программа средней школы была завершена экстерном. Позднее Левенталь учился в университетах Франкфурта, Гисена и Гейдельберга, — как он вспоминает, «без определенной цели, занимаясь практически всем, кроме медицины»¹¹⁶. Социалистические тенденции и обращение к иудаизму прекрасно сочетались. В 1918 г. он, совместно с Францем Нойманом, Эрнстом Френкелем и другими основал во Франкфурте группу студентов-социалистов. В Гейдельберге он в начале 1920-х присоединился к группе социалистически и сионистски на-

строенных студентов, одновременно начав сотрудничество со «Свободной еврейской школой» (Freies Jüdisches Lehrhaus). Кракауэру в этих занятиях многое напоминало Блоха, ему казалось также, что к Левенталю применимы слова Макса Шелера о Блохе: замороженное бегство к Богу. Лёвенталь был знаком с Блохом, удостаивался его похвал в связи с диссертацией о «Социальной философии Франца фон Баадера» (1923). Баадер привлекал его как представитель союза между церковью и низшими социальными слоями, направленного против секуляризованных граждан. Блох симпатизировал этому замыслу, ведь в «Духе утопии» (1918) ему уже приходилось анализировать утопичность иерархически упорядоченного сословного государства, предоставляющего экономическую частную сферу во власть обобществленного производства товаров, надеясь таким образом, что экономика разрешит все проблемы»¹¹⁷. Однако, по мнению Блоха, это приводит к обострению страданий, забот и вообще вся проблематика души, неустранимая социально, обнажается еще сильнее, — что, в конечном счете, делает необходимым соединение идей социализма и церкви (W, 81). Сочетание религиозных и социалистических идей было типологически характерно для многих мыслителей Франкфуртской школы.

С начала 1920-х гг. это вполне удачно характеризует деятельность Лёвенталья и его сионистски настроенной супруги. Лёвенталь кроме того работал во франкфуртском центре консультирования восточно-еврейских беженцев. Те, как правило, слишком явно отождествляли себя с иудаизмом, отчего их сторонились западные, ассимилированные евреи. Вместе с Эрнстом Симоном он с середины 1920-х гг. издавал

«Еврейский еженедельник». В конце 1920-х гг. все эти интересы были сведены в единую социально ангажированную теоретическую программу. Свою деятельность эти люди понимали настолько серьезно, что иногда называли себя «*торапевтами*».

Начиная с 1926 г. Лёвенталь преподает в гимназии, участвует в многочисленных политических акциях. С 1930-го занимает полную ставку сотрудника института социальных исследований. Итоги выборов в Рейхстаг, в результате которых НСДАП получила второе место после СДП по количеству голосов и 107 депутатов в парламенте, не внушали оптимизма. На следующий же день после выборов произошла встреча между Феликсом Вайлем, Максом Хоркхаймером, Фрицом Поллоком и Лео Лёвенталем. Обсуждали поиск финансирования, необходимого для открытия в Женеве филиала Института. Всем было ясно, что эмиграция предопределена, и ее надо готовить¹¹⁸.

Главная задача Лёвенталья, имевшего опыт в самых разнообразных областях, заключалась в подготовке и издании «Журнала социальных исследований», который должен был стать новым изданием и Органом Института, заменить собой издававшийся Грюнбергом «Архив».

* * *

Рассмотренные нами идеи Лёвенталья и Кракауэра позволяют лучше понять, к какого рода преобразованию философии стремился и сам Хоркхаймер. Мы уже приводили разъяснения Хабермаса, касающиеся роли Хоркхаймера в консолидации мыслителей в рамках

единой исследовательской программы. Философская работа Хоркхаймера не потому была столь тесно сплавлена с работой его коллег, что тот по каким-то случайным причинам решил возложить на себя организаторские функции. Эта роль была обусловлена его «оригинальным, альтернативным Хайдеггеру вариантом ответа на “конец метафизики”». Характер этого ответа предполагал достаточно радикальную трансформацию идеи философского знания: «философия, если она не может быть осуществлена¹¹⁹, должна перейти в другую среду (medium), чтобы не деградировать до идеологии»¹²⁰. Для Хоркхаймера такой средой должна была стать обновленная социальная наука.

§ 25. ЭРИХ ФРОММ: ОТ ИУДАИЗМА К СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОМУ УЧЕНИЮ О ДУШЕ

Впоследствии «визитной карточкой» мыслителей, принадлежавших либо непосредственно к франкфуртской школе, либо к широкому кругу ассоциированных с нею членов, стало не только применение методов социального анализа (преимущественно — марксистского), но также и использование *психоанализа*. Если Маркс дал описание скрытых механизмов функционирования общества, — так объясняли эту связь позднее — то Фрейд дал аналогично революционное описание скрытых мотивов, определяющих поведение индивида. Это, однако, — более поздняя интерпретация. А в первые десятилетия каждый из франкфуртцев находит свой путь к этой комбинации самостоятельно, руководствуясь совершенно различными мотивами. Эксплика-

ции теологических основ философствования вообще далеко не всегда уделяется должное внимание, еще менее известна¹²¹.

Эрих Пинхас Фромм (23. III. 1900—18. III. 1980) по отцовской и материнской линиям принадлежал семье, в которой ценили и знали толк в иудаистской традиции¹²². Хотя он и посещает нееврейскую школу, до 25 лет его развитие проходит в атмосфере, проникнутой духом еврейских консервативных традиций. Образцами, на которых он воспитывался, служили традиции предков. Семья сохраняла дистанцию по отношению к набиравшим тогда силу реформаторским тенденциям в иудаизме, а именно — к стремлению евреев ассимилироваться в либеральной христианской культуре Германии. Особую роль в становлении Фромма играет франкфуртский раввин Нейемия Антон Нобель, учеником которого считает себя Фромм. Именно через Нобеля Фромм знакомится не только с идеями неокантианца Германа Когена и поэзией Гете, но и с еврейской мистикой; временным увлечением становятся идеи сионизма. Поначалу свое будущее он видит в роли учителя Талмуда.

В 1919 г. он меняет место обучения с Франкфурта на Гейдельберг, где начинает изучать социологию (у А. Вебера), психологию (у К. Ясперса) и философию (у Г. Риккерта). В 1922 г. он защищается под руководством А. Вебера с работой о социологической функции еврейского закона (*Das jüdische Gesetz*).

Наряду с Альфредом Вебером сильное впечатление на Фромма произвел учитель Талмуда Салман Барух Рабинков (эмигрировавший из России). У него Фромм берет ежедневные частные уроки теории иудаизма и еврейской философии (Маймонид, Спиноза), истории и хасидизма, занкомится с гуманистической интерпре-

тацией священных текстов. Влияние Рабинкова приводит Фромма в середине 1920-х гг. к постепенному отходу от еврейской ортодоксии. Эта смена ориентиров обратит внимание Фромма на секулярные источники религиозного, — что, в свою очередь, откроет для него психоанализ Фрейда. С идеями последнего Фромм знакомится благодаря Фриде Райхманн, которая становится его первым терапевтом; с ней он в 1924 г. открывает в Гейдельберге психоаналитическую лечебницу. В 1926 г. он на Фриде женится, а свою психоаналитическую практику продолжает в Мюнхене и Франкфурте, с 1929 г. — в Берлине. Именно там Фромм открывает в 1930 г. частную практику. В том же году становится, по договору, одним из сотрудников «Института социальных исследований».

Пафос революционности и «фундаментализма», присущий течениям начала XX в., привлекает в психоанализе также и Фромма, в нем он надеется найти радикальную науку об основах человеческого поведения, согласующуюся с его разнообразными интересами. В своей диссертации Фромм задает социологический вопрос о психических силах, удерживающих общество воедино, развивая собственный метод социальной психологии, исследующий бессознательные общественные силы. Согласно Марксу, экономическая и социальная практика определяет т.н. «общественное сознание». Фромм же ставит вопрос о *бессознательных* устремлениях общества, их совокупность он позднее называет «характером общества». Этому «характеру» надлежит связать «надстройку» и «базис».

Впервые идеи о социальной психологии Фромма изложены в статье «Психоанализ и социология» (1929а), ее отдельные положения впоследствии скор-

ректированы в работе «Догма Христа. Психоаналитическое изучение социально-психологических функций религии» (1930а). В зрелой форме эта концепция представлена в работах, опубликованных в 1932–1935 гг. в «Журнале социальных исследований», печатном органе Франкфуртской школы. Наиболее важной из них стала: «О методе и задаче аналитической социальной психологии. Заметки о психоанализе и историческом материализме» (1932а). Параллельно с этим теоретическими работами и дискуссиями в *Институте социальных исследований*, Фромм занимается эмпирическими исследованиями немецких рабочих и служащих (ср. 1980а). Туберкулез вынуждает его к концу 1931 г. прервать свою практику, а также сотрудничество с Институтом Хоркхаймера, и на год переселиться в Давос.

Чтобы завершить краткую предварительную справку о взаимоотношениях Фромма и Института социальных исследований, приведем несколько значимых вех в его жизни в последующие годы. В 1933 г. он уезжает с лекциями в Психоаналитический институт в Чикаго (США), куда Фромм, по совету Карен Хорни, приглашает Франц Александер. Когда же в 1934 г. сотрудники Хоркхаймера завершают свой начатый в 1932 г. процесс переселения (эмиграции) из Франкфурта через Женеву в Колумбийский университет (г. Нью-Йорк), к ним присоединяется и Фромм. Параллельно открывает психоаналитическую практику в Нью-Йорке, которая и становится его финансовой опорой после 1938 г., когда конфликты разрывают его сотрудничество с Институтом Хоркхаймера. Поскольку на этом заканчивается интересующий нас (в данной книге) период становления Франкфуртской школы, вернемся к началу 1920-х гг., времени, когда фор-

мируется специфический для Фромма, но типический для Франкфуртской школы в целом синтез психоанализа и социальных воззрений, обратим внимание на роль иудаизма в оформлении этих взглядов.

Антон Нобель, ориентированный на Канта и Гете просветитель и гуманист, опирался на идеи поздней работы Когена «Религия разума и истоки иудаизма». Эти идеи усваивает и Фромм. Его сотрудничество с коллективом вокруг «Свободного еврейского дома» остается недолгим¹²³, однако влияние идей сохраняется надолго. Как отмечает Функ, социальная психология Фромма может быть понята, возможно, лишь на основе достаточно специфически интрепретированной традиции консервативного иудаизма¹²⁴. Ведь консерватизм этих жизненных идеалов проистекал отнюдь не из реакционных или авторитарных интересов. Он был направлен в первую очередь против либеральных устремлений реформировать иудаизм, «приспособив» его к *буржуазному (капиталистическому) обществу*.

Что же касается жизненной практики, находящейся под влиянием данного конкретного религиозного этоса, то национально-культурную идентичность в нем искали не в приспособлении к среднему (Durchschnitt), «нормальному», «здоровому человеческому рассудку» эпохи. Не ассимиляция с общественно преданным гарантирует самосохранение и национально-культурную идентичность, а воплощение такого способа жизни, в котором выражалась бы одна и та же «позиция» (Haltung), позиция религиозного этоса. И тогда — если этот этос проявляется во всех формах человеческой жизни — т.е. в «мышлении», «чувстве», «действии», во всяком отношении как к себе самому, так и к человеческому и естественно-природному окружающему миру,

в экономической, общественной, культурной и политической области, — тогда возможна «конкуренция» с другими формами этоса, причем как в отдельном человеке, внутри сообщества, этот «этос» разделяющих, так и индивидами-представителями других этосов. Эта теория, с некоторыми модификациями применимая универсально, приобретала, разумеется, особую актуальность при ее наложении на историю еврейского народа (сохранение национально-культурной идентичности народа вопреки потере государства, территории, церкви).

В такой трактовке религиозный этос противопоставляется «общественно данному». Этос, называемый также «историческим телом» может быть, далее, подвергнут анализу. Его сердцевиной как раз и становится т.н. еврейский закон, исследованию которого Фромм посвящает упоминавшуюся выше диссертацию. Еврейский закон есть, так сказать, «душа еврейского исторического тела»¹²⁵. На момент написания диссертации Фромм еще не владел психоаналитической «техникой анализа», однако пройдет еще немного времени, и в его теоретических построениях функцию «еврейского закона», понимаемого как проживаемый религиозный этос, будет занимать «либидозная структура организации общественных величин». Она будет обеспечивать континуальность и внутреннюю когерентность жизненных проявлений¹²⁶, обеспечивая социальное единство той или иной группы, позволяя ее членам мыслить, чувствовать и действовать сходным образом. Что же касается жизненной практики (как совокупности таких жизненных проявлений), то она, в духе тенденций начала века, хотя и понимается многомерно — как культурная, политическая, этическая, рели-

гиозная, экономическая деятельность — давление идей марксизма все чаще соблазняет трактовать экономическую составляющую как «основную», как «базис».

Итак при знакомстве того с идеями психоанализа, *первым* результатом религиозно основанной теории Фромма, над фамилией которого уже тогда иронизировали¹²⁷ оказывается вывод: формы этоса следует рассматривать как психические структуры; они суть особого рода динамические структуры и анализировать их можно средствами психоанализа. *Второй* результат также тесно связан с социальными воззрениями Франкфуртской школы. С победой буржуазно-капиталистической культуры решающим образом изменяется также и «историческое тело» еврейской культуры. Вполне сохранилось оно, по мнению Фромма, только в движении хасидов¹²⁸, которому он всецело симпатизирует.

Просветительский гуманизм Рабинкова может быть прослежен у Фромма и в более поздних построениях. Тот апеллирует к автономии человека, глубоко укоренной по его мнению в иудаизме: каждый имеет право и даже обязанность сказать: “Ради меня создан мир”, ведь каждое человеческое существо есть самоцель, а значит оно несет вместе с тем ответственность за все творение в целом¹²⁹. Кроме того, ввиду индивидуальности понимания греха, характерного, в частности, для хасидизма, искупление возможно для человека не благодаря внешнему, но исключительно благодаря силе, присущей ему самому как автономному существу¹³⁰. Гуманизм же этой позиции заключается в том, что жизнь воспринимается как стоящая того, чтобы ее проживали, каждый достаточно хорош для того, чтобы занимать назначенное ему провидением место в жизненном процессе — если я не отвечаю за себя самого, то кто тогда?¹³¹.

Гуманистический аспект этой идеи (ценности индивидуальной жизни) подготавливает для восприятия психоанализа. Мотив личной ответственности сближает со многими другими течениями и философскими школами, в общих чертах охарактеризованными нами в Главе первой.

* * *

Мы столь подробно остановились на вопросе сохранения национально-культурно-религиозной идентичности поскольку идейное содержание того мировоззрения, из которого исходят франкфуртцы, во многом не только потому, что в дальнейшем анализ истоков антисемитизма станет одной из важных тем франкфуртцев¹³².

Известно, что антисемитизм — достаточно давняя проблема немецкой культуры (впрочем, не только немецкой), к ее осмыслению еще до Хоркхаймера и Адорно обращалось достаточное количество ученых, политиков и общественных деятелей. Среди них особо выделим Макса Вебера и Георга Зиммеля — в первую очередь потому, что во многих *других* аспектах их идеи оказали влияние на Франкфуртской школы. В работах Вебера и Зиммеля выдвигается теория идеального типа «чужого» и «парии» как необходимого компонента социального исследования. Так, например, Макс Вебер определяет «народ-гость» (*Gast-Volk*) как пришельцев, поселяющихся на какое-то время рядом с общиной коренного населения и выполняющих виды работ, от которых по тем или иным причинам отказываются местные жители. В случае же «народа-парии» к статусу

временно принимаемых чужеземцев добавляется ритуальный запрет общения с ними как с нечистой группой. Опять же, по мнению Вебера, историческим примером такого народа-гостя являются евреи. Но при этом наиболее презираемый «народ-пария» стремится всеми средствами поддержать веру в свою исключительность. Превосходство оправдывается тем, что «его царство не от мира сего»; члены общины живут в настоящем, повинуюсь прошлому и веря в будущее, в то, что с приходом Мессии «последние будут первыми». Тип «народа-парии», по мнению Вебера, характеризуется, с одной стороны, магическими запретами, а с другой, — негативными привилегиями, как в плане экономическом, так и в социальном.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. МАКС ХОРКХАЙМЕР: НАЧАЛА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ (1914–1922)

§ 26. ПРЕДВАРИТЕЛЬНАЯ СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ЭТАПОВ МЫШЛЕНИЯ ХОРКХАЙМЕРА

В современной литературе встречаются разные варианты периодизации этапов развития М.Хоркхаймера. Трехчастный: «формирование критической теории в традиции неомарксизма» (первый этап); отдаление от марксизма, совместная работа с Т.Адорно над «Диалектикой просвещения» (второй); разработка «негативной теологии» и возвращение к «приватным опытам» (третий)¹³³. Несколько более подробный вариант предложенным В. ван Рейеном¹³⁴.

1. 1914–1918 гг. — характеризуются протестом против общественных условий, мотивированным моральными соображениями; утопические требования «лучшего мира»; для этих лет характерно сильное влияние Шопенгауэра и его пессимистической метафизики.

2. 1919–1925 гг. — на этот период приходится студенчество Хоркхаймера, его работа научным ассистентом; сильное влияние Корнелиуса; увлечение взглядами Авенариуса и Маха. В этот период усиливается скепсис Хоркхаймера по отношению к «мнимым проблемам» метафизики.

3. 1926–1930 гг. – Растущий интерес к Канту и Гегелю; все более сильное увлечение идеями К. Маркса.

4. В 1930–1940 гг. – Хоркхаймер закладывает основы своей материалистической философии истории, развивается интердисциплинарный интерес к социальной философии; решительная критика абстрактного идеализма в любых его формах. Критика интерпретации Маркса Коршем и Лукачем. Хоркхаймер определяет философию как теорию исторического процесса современности¹³⁵.

5. 1940–1950 гг. – Социологически-философское исследование причин и влияния предрассудков и идеологий. Усиливается влияние Маркса и психоанализа.

6. 1950–1959 гг. – Хоркхаймер повторно обращается к критике «большевизма», а также техники как основы проблематики природы и общества. Этот период зачастую противопоставляется «ранней» Франкфуртской школе; полагают, в эти годы Хоркхаймер демонстрирует «более пессимистическую» позицию, якобы не свойственную ему в 1920–1930-х гг.

Начиная, по крайней мере, с 4-го периода, изложение взглядов Хоркхаймера осложняется тем, что его идеи формируются в публичных обсуждениях с коллегами, которые впоследствии приобретут самостоятельную славу и известность. С другой стороны, Хоркхаймер продолжает разрабатывать самостоятельные концепции общества и культуры. Многие из них восходят ко времени его увлечения Шопенгауэром и могут быть прослежены вплоть до поздних представителей Франкфуртской школы.

Поскольку всякая периодизация выполняет служебную функцию, для наших целей важно вычленение следующих этапов:

1914–1922 – ранние литературные опыты пацифистского и мизантропического характера, время обучения в университете.

1923–1927 – освоение марксизма, психоанализа.

1928(29)–1933 – его начало определено резким повышением внимания Хоркхаймера к проблемам идеологии; в эти годы завершается один из этапов эмиграции франкфуртцев; сам Хоркхаймер называет 1933-й г. «концом эпохи»; разумеется, отдельное место занимают 1931–1933 гг. (в 1931-м Хоркхаймер перенимает руководство Институтом, существенно меняя его профиль).

1934–1936 – эти годы отмечены разработкой 2-х главных тем: теории «авторитета», выявлению скрытых механизмов господства, а также политической критике либерализма; к 1936 г. режим нацистов в Германии принимает ряд законов, ужесточающих тоталитарную систему.

1937–1939 – Хоркхаймер находит очередную громкую формулу для возглавляемого им сообщества исследователей: критическая теория; 1939-й год, год начала Второй мировой войны, символизирует окончательное крушение иллюзий относительно политического строя в Германии. За год до того франкфуртцы, уже находясь в США, принимают «вторую программу» Института социальных исследований.

§ 27. МОЛОДОЙ ХОРКХАЙМЕР

С точки зрения диалектики, ранние стадии развития становятся вполне понятными лишь исходя из перспективы достигнутого позднее. Однако справедливо и обратное: начала позволяют более ясно увидеть не-

которые более поздние аспекты творчества, которые иначе, вполне возможно, остались бы не замеченными. Для молодого Хоркхаймера характерны экзистенциальные настроения неонкорформизма, а также общеглобального пессимистического мироощущения, навеянного трудами А.Шопенгауэра.

Осенью 1910 г. пятнадцатилетний Хоркхаймер заканчивает гимназию и поступает в качестве подмастерья на отцовское предприятие, текстильную фабрику под Штутгартом. В конце 1912-го, вместе со своим давним другом Фридрихом Поллоком, также намеревавшимся попробовать себя на экономическом поприще, перебирается в Брюссель. С середины 1913 г. и до самого начала войны Хоркхаймер находился в Англии, в Штутгарт вернулся вместе с отцом, продолжив работу на предприятии. Войска был призван в 1917-м, однако вскоре демобилизован по состоянию здоровья. В Мюнхене — опять-таки вместе с Поллоком — закончил среднее образование. С 1919 по 1922 изучал философию, психологию, экономику. «Психологию в качестве главного предмета я выбрал потому, что ... хотел заниматься исследованиями о человеке, она была главным предметом, но лишь формально; на самом деле меня привлекали преподававшие тогда во Франкфурте философы, из которых наиболее сильное впечатление произвел Г.Корнелиус (ср. § 7, 9).

Среди корпуса трудов Хоркхаймера, который теперь доступен в 14-ти вышедших томах его собрания сочинений, первые занимают его юношеские труды. Они не публиковались при жизни автора, также известно, что сам Хоркхаймер относился к ним весьма скептически. Вероятно, именно по этой причине все они собраны под названием «Из периода взросления». Ли-

тературные опыты Хоркхаймера с самого начала документировали противоречия между его собственным интересом к науке и проектами будущего, предлагаемыми родительской семьей (типичной семьей крупной буржуазной среды конца XIX в.) В круге литературных интересов молодого человека с 1913 г. значительное место занимали «Афоризмы житейской мудрости» А.Шопенгауэра, поздние работы Л.Н.Толстого, драмы А.Стриндберга и Г.Ибсена. Важным периодическим изданием была «Акция» («Aktion») — площадка независимых авторов левого толка. Тот журнал был, пожалуй, одним из наиболее важных рупоров литературного экспрессионизма, в нем публиковались не только работы молодых современных авторов, но обсуждались также и философские тексты от Канта до Ницше. Социальная проблематика в этом журнале была представлена достаточно широко. Еще студентом Хоркхаймер хорошо ориентировался в трудах Маркса и Энгельса и дискуссиях по вопросам социализма. В 1914 г. «Акция» предоставила свои страницы тем, кто протестовал против финансирования военных действий. Лозунгами этой группы молодежи был «Республика, демократия, мир между народами!», характерной чертой мировоззрения этого круга — непоколебимая вера в нравственную силу духа и культуры, в то, что они способны изменить мир. Экспрессионизм способствовал обращению внимания на эту проблематику. Подобные настроения разделял и Хоркхаймер, в особенности — пацифизм. «Я бывал в Париже и Лондоне, — вспоминал он позднее, — а потому не мог поверить, что люди других стран настолько уж более кровавее нашего миролюбивого Кайзера, настолько хуже, чем я сам — чтобы мне надо было в них стрелять... Моя вера в отношении

родительского дома к немецкому Рейху была поколеблена. Было чувство, что в Европе и даже в самом человечестве происходит нечто ужасное, непоправимое. Хуже всего, казалось тогда мне... что навсегда была утрачена историческая задача, как бы миссия европейских народов — в особенности, немецкого, к которому я принадлежал (VIII: 176 ff). Война, протес против нее Карла Либкнехта и Розы Люксембург (а также их убийство) и, наконец, революция в России — все это стало тем культурным фоном, на котором возникали первые литературные опыты Хоркхаймера. Уже тогда они преимущественно имели форму эссе, нравственных писем, новелл. На основе формы новеллы и эссе, особенно популярных в начале XX в, Георг Лукач, уже тогда влиятельный литературный критик, прогнозировал рождение новой литературной формы, жанра, «формой которого станет бесформенность»¹³⁶. В ней будут изображаться отдельные эпизоды человеческой жизни, но они уже не могут быть символическими (как в новелле), а целое не будет столь подобно замкнутому универсуму (как в рассказе). Очевидно, эти ожидания во многом оправдываются, поскольку именно литературная форма эссеизма представляется предпочтительной в ситуации «провала философского системосоздания»¹³⁷. Новый тип философствования, «личный по тону (а то и прямо автобиографический), афористичный, лирический, антисистемный» представляется удачной альтернативой в обновлении философского языка.

Литературная форма первых опытов Хоркхаймера во многом родственна Паскалю и Монтеню. Еще более заметно влияние Шопенгауэра. Симпатии к этому мыслителю могли способствовать некоторые параллели жизненного пути (отец Шопенгауэра также был пре-

успевающим предпринимателем, тоже противился намерениям сына стать философом)¹³⁸. Они дополнились еще более важным сходством мироощущений. «По достижении 17-ти лет, — вспоминал Шопенгауэр, — меня охватило такое чувство тщеты жизни (*Jammer des Lebens*), как в молодости Будду, увидевшего болезнь, старость, боль и смерть. Истина, громко и отчетливо говорившая мне из мира, вскоре стерла впечатанные в меня еврейские догмы, и я пришел к выводу, что этот мир не может быть творением Всеблагого сущего — скорее, дьявола, вызвавшего существование творений, чтобы усладиться созерцанием их страданий — об этом свидетельствовали факты. Вера в то, что дело обстоит именно так, овладела мной» (*SSW I*: 39). Аналогичное пессимистическое мироощущение обнаруживают и ранние работы Макса Хоркхаймера. Это мировоззрение столь соответствовало духу эпохи, что, как вспоминает он позднее, «было почти бессознательно усвоено молодежью» (*VII*: 137). Шопенгауэровский пессимизм наложил свою печать на критику Хоркхаймером общества. Против интересов того социального строя, к которому принадлежал он сам, были направлены его ранние литературные опыты. Как отмечает А.Шмид, в этот период знакомство с Шопенгауэром занимает в духовном мире Хоркхаймера то место и значение, которое имел некогда для Лукача Кьеркегор.

Пессимизм Шопенгауэра подготавливает социальную критику: «Презирать то, что должно быть преодолено — такова моя обязанность в этой жизни. Поэтому я презираю источник страдания, то, от чего мы должны очиститься: стремление (*Gier*) к земле» (*I*: 34). Навеянное Шопенгауэром освобождение от бессмысленного круговорота природы, от пространства, времени

и каузальности, как надеется Хоркхаймер, будет воплощено в будущем состоянии человечества. Дух должен перестать быть биологическим инструментом. То, что было средством, должно стать целью.

Резюмируя, скажем, что критика существующего, утопическое стремление выйти за его пределы, нигилистическое сомнение — все сочетается в этих трудах с поиском альтернатив традиционной философии.

Докторскую диссертацию Хоркхаймер писал не по философии, а по психологии («потому что мне было ясно, что и она тоже важна»), ее тема: «Об изменениях образов в зоне цветовой слепоты». «Когда я после долгих трудов и многочисленных экспериментов закончил эту работу, один из профессоров пришел ко мне со словами: “Должен сообщить Вам печальную новость. Все, что Вы открыли — а это большой и очень важный труд — уже есть в работе, которую прислал мне один датский ученый для нашего журнала”» (VII: 323). Так созрело решение защищаться не по психологии, а по философии. Процесс защиты не затянулся. Предоставим опять слово Хоркхаймеру: «На философском семинаре я сделал доклад. Корнелиус спросил, есть ли у меня текст этого выступления. У меня был. “Хорошо”, ответил он, “дайте его, и загляните ко мне позже”... Текст оказался испещрен многочисленными пометками ... Корнелиус, знавший историю с защитой по психологии, сообщил, что если я точно буду следовать его пометкам на полях, из этого может получиться диссертация. Так и произошло» (VII: 324). Не затянулся и переход и к следующему этапу научной карьеры. Габилизация состоялась спустя три года, в 1925-м¹³⁹.

§ 28. ЛЮБОВЬ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ И РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПРИНЦИП

...тогда пробивается воинствующая любовь
к человеку... которая может охватить
индивидуума...

М.Хоркхаймер (IV: 242)

Спустя несколько лет доминирующими исследовательскими методиками Хоркхаймера становятся марксизм и психоанализ. Однако гуманистический пафос любви сохраняется в стиле мышления и речи. Поэтому экономико-материалистический анализ Хоркхаймера постоянно перемежается аргументами, которые сегодня для нас в этом контексте не очень привычны. Достаточно регулярно упоминается принцип «любви», «гуманизма» — что, разумеется, связано у Хоркхаймера с ранним этапом увлечения А.Шопенгауэром и вообще специфически понятой философией жизни.

Хоркхаймер убежден: «каждый человек нуждается в любви и ее заслуживает, ненавидеть нам следует лишь его ошибки», но признает, что следовать этой максиме на практике удастся с трудом: «одного люблю, другого ненавижу, причем обоих с горячим воодушевлением ... если мое сердце расположено к осужденному преступнику, то государственному обвинителю достается невероятное презрение». «Нелогично, но так уж обстоит дело», — заключает он. Закономерность только одна: «того, кто изображает из себя достойного и справедливого человека, следует ненавидеть, того же, кто страдает, по-настоящему страдает — любить, это и есть моя религия» (XI: 331). Об этом юношеском максимализме не стоило бы и говорить, не будь он связан с философской позицией. Поскольку Хоркхаймер достаточно

рано встал в оппозицию «метафизике», для него оказалась неприемлемой и систематика ценностей, предложенная М.Шелером (Ш: 261–337). Какая альтернатива видится Хоркхаймеру? — Объективных ценностей не существует, все они возникают из нашей субъективной жизненной потребности (ХІ: 331). С этим связана и общая мировоззренческая позиция: «пожалуйста, не считайте меня теоретиком, — просит Хоркхаймер воображаемого адресата¹⁴⁰, — я живу, живу, люблю, ненавижу, <и т.п.> — и притом выступаю также как представитель тех или иных теоретических позиций (ХІ: 331–332).

Раннее мироощущение Хоркхаймера составляют мотивы той самой экзистенциальной философии, понятой в самом широком смысле, а также идеи Шопенгауэра и Ницше, что во многом определяет его более позднее отношение к другим философским течениям, в частности к феноменологии. Совершенно не случайна оговорка: «Будь я феноменологом, я привел бы удовольствие (Lust) и неудовольствие (Unlust) как пример существования подлинных сущностей, ведь они на самом деле позволяют увидеть в человеке “сущностное”» (ХІ: 272). Надеется ли Хоркхаймер соединить то, чему он научился у феноменологов со все более и более привлекательной для него психоаналитической техникой? (Проект, который так и не удался Т.Адорно¹⁴¹.)

Инструментарий, которым он располагает, в большей степени способствует интерпретации любви в духе психоанализа. «Религиозный» пафос любви хотя и распознается, однако сама она скорее встроена в более широкий контекст влечений, удовольствия/неудовольствия. «Географическую карту нашего сознания целиком определяют влечения» (ХІ: 270). Так, например, «структура моего образа некоего города в значительной

мере зависит от того, где живут любимые мною люди, где мне приходилось с ними бывать — так и карта опыта всего человечества определена их судьбами». При этом Хоркхаймер полагает, что реабилитирует «долю субъективных интересов», не замечая, что одновременно перенимает также и оппозицию «субъективного» — «объективного». «Феноменологи» понимали ее глубже. Усилия Шелера и Хайдеггера можно трактовать как попытку философской реабилитации «субъективного», однако они все больше приходили к пониманию бессмысленности самой оппозиции. Если сравнить позиции Хоркхаймера и феноменологическую, концептуальные средства анализа не позволяют Хоркхаймеру интерпретировать свои во многом верные и точные наблюдения ни в терминах расположенности как некоей фундаментальной не-нейтральности, предшествующей всем нашим «теоретическим» актам, направленным на объективное (БВ, § 29 сл.), ни говорить о «любви» языковыми средствами М.Шелера. В этом случае любая попытка (сама по себе вызывающая, конечно, симпатию) отстоять «субъективное» как символ интересов реального, конкретного человека, приводит лишь к подчеркиванию *того* аспекта этого субъективного, который связан с необходимо различными отношениями человека к людям.

Борьбу против «объективизма» традиционной метафизики Хоркхаймер ведет, подчеркивая относительность «образа»¹⁴², приобретаемого человеком вследствие его «групповой и индивидуальной предыстории» (XI: 270). Но мы уже видели (§ 15), что как только человеческую субъективность начинают мыслить на основе социальности, она начинает стремительно терять стабильность. Нарушить один из образов — значит затронуть «существо» человека, Хоркхаймер вспоминает

в этой связи Фрейда, «показавшего, что Я есть крайне нежный организм», который «действительно легко повредить». В цитируемых нами отрывках эти соображения не добавляют молодому автору поводов для оптимизма: «Как знать, насколько продолжительное время удастся удерживать в узде темные силы, определяющие наш образ мира, что завтра мы не будем отрицать то, что утверждали сегодня и наоборот» (XI: 271).

Главный же предварительный вывод: гуманистическая этика любви Хоркхаймера имеет отчетливые экзистенциально-романтические тона: «где нет духа, никакой духовной жизни — там, разумеется, можно только желать изменений» (XI: 243). Нет ничего революционнее «любви человека», которая сохраняет внимание к практической стороне жизни (XI: 256). Любовь, декларированная таким образом, не лишена налета таинственности, поскольку «главное в человеке не дает о себе знать» (XI: 258). Потаенность того «главного» в человеке становятся проблемой только когда ее используют в качестве одного из принципов социальной теории.

§ 29. АВТОТЕРАПИЯ ОТ «ПРИВЯЗАННОСТИ К РОДУ»

Разумеется, Хоркхаймер преодолевает (перерабатывает) также и опыт своей ранней зависимости от родительской семьи. Свое размежевание с родительским домом он завершит суровыми словами (запись от 9 июля 1926 г.)¹⁴³: «В той мере, в какой речи об “узах крови” претендуют на нормативный характер и даже могут иметь в качестве своего фона патриархальную идею “послушания”, они принадлежат к числу наиболее ужасных идеологических божков... представляется, что эта идеология

имеет свою основу в остатках мелкокрестьянского хозяйства... сохраняясь на протяжении столетий после того, как они потеряли широкий фундамент, на котором основывались...». «Мне тоже многое могло бы показаться “само собой разумеющимся”, — добавляет Хоркхаймер, — но мне не следует забывать, что мрачный, злобный эгоизм моей матери и мелочный, трусливый эгоизм отца могли бы уничтожить тысячи таких как я. Нельзя забывать, что не существует такой глупости и мерзости, которые эти люди не обратили бы против меня¹⁴⁴, что мотивированные наиболее смешным и “наиболее устаревшим” фанатизмом мира они бы тысячекратно убили моего друга и жену, без малейших угрызений совести — если бы их руки не связывал страх перед законами общества, вне всякого сомнения более прогрессивного...».

«Мысль о том, что все это написано в состоянии аффекта и здесь необходимо привлекать психоанализ или психологию личности, осознание того, что так мог бы говорить 14-летний подросток, не должна удерживать меня от того, чтобы высказываться со всей ясностью» (XI: 255).

Как и Фромм, Хоркхаймер осуществляет отход от религии предков. Правда, руководствуется иными мотивами. Позднее эти оценки, разумеется, будут смягчены.

§ 30. БИТВА ЗА ГУМАНИЗМ (1935)

Любовь выступает как принцип гуманизма. Но что такое «гуманизм» по Хоркхаймеру? Полемизируя с одним из авторов, Хоркхаймер приводит три наиболее естественные для него толкования: христианский гуманизм, филология Ренессанса и материализм Фей-

ербаха (IV: 295). Поводом высказаться становится для Хоркхаймера один из откликов на статью Томаса Манна «Внимание, Европа!» (1935)¹⁴⁵. Наблюдая за политическим развитием Германии, писатель приходит к неутешительному выводу о наступлении эпохи варварства, предрекает войну, всеобщую катастрофу, гибель цивилизации. В качестве одной из причин Т.Манн называет «популяризацию иррационального, события 20-х и 30-х годов нашего века», считая, что «это самое жалкое и смешное зрелище, которое может явить история». Казалось бы, в этих оценках о вполне совпадает с Хоркхаймером, который вместе со своими коллегами уже несколько лет находится в эмиграции. Однако тот награждает Манна нелестными эпитетами. Почему? Очевидно, при совпадении общего отношения к нацизму, писателю невольно удалось задеть критического теоретика за живое: сами причины варварства (а также и самого поворота к иррационализму) Манн видит в феномене «прихода к власти массового человека» и ссылается при этом на Ортегу-и-Гассета. Речь идет о «вторжении новых масс в цивилизацию, которой они пользуются так, словно она — сама природа, не зная ее сложных предпосылок и, стало быть, не испытывая к этим предпосылкам ни малейшего почтения». Дело в падении уровня, упрощении и примитивизации, которые сопровождают приход масс. Еще опаснее «философствование масс». Поскольку истинные мотивы полемики против идеализма со стороны Ф.Ницше или К.Маркса массам непонятны, «они не видели или не принимали во внимание опасностей для гуманизма и культуры, кроющихся во всякой духовной антидуховности, зародыша реакции в такой революции, мрачных возможностей злоупотребления ею со стороны действительности...».

Таким образом, Т.Манн видит проблему в ниспровержении авторитета «старой культуры», «обнищавшими, неимущими, сбитыми с толку нуждой и затаившими обиду массами среднего и низших классов» и призывает к «новому», воинствующему гуманизму, к европейскому гуманизму, которой сможет возродить свои идеи и отстоять их перед лицом «варваров».

Однако связь между пришедшими в культуру варварами («массами») и «фашистами» прочерчена слишком отчетливо. «Варвары» есть как раз тот слой, во благо которого замышляется новая теория общества. Поэтому никакого «нового» гуманизма Хоркхаймер не признает, не верит, что гуманизм может быть основан на антропологии, экзистенциализме или каких-либо идеях, взятых из литературы. Для него гуманизм есть «продукт» буржуазной культуры, а потому не должен удивить его вывод: *как раз гуманизм и порождает фашизм* (IV: 303f).

Для Хоркхаймера «гуманизм» — проблема *только* социальной теории, тогда как для В. Джеймса гносеологический и социальный аспекты нераздельны: полемика «гуманистов» и «антигуманистов» ведется вокруг теории истины; «гуманизм» противоположен скептицизму и «субъективизму» (этих доктрин «не придерживается ни один хороший гуманист»¹⁴⁶). Главная заслуга (essential service) гуманизма: признание внутренней взаимосвязанности элементов опыта, тогда как сам опыт как целое *«не опирается ни на что»*. В оппозиции к религии гуманизм не находится, его можно трактовать «теистично», — вместе с тем обязательно и «плюралистично», Такая форма гуманизма теснее связана с реальностью «чем какая-либо другая из известных мне философий — по своей природе она есть *социальная философия, философия-“со..”*». «Непревзойденная интел-

лектуальная экономия» такого понимания гуманизма избавляет не только от сохраняющихся проблем монизма (“зла”, “свободы” и др.), но и от других метафизических загадок и парадоксов. Гносеология прагматизма подчинена идее социума: стремление к этической (т.е. социальной) философии должно одновременно быть — ради того самого «со-» (со-творчества, со-трудничества, со-гласия — борьбой с абсолютотом и т.п.) — такова главная идея Джеймса. Вообще, все наши идеи, понятия и научные теории заслуживают название истинных только поскольку они гармонично возвращают нас к миру смысла. Но и этот вариант Хоркхаймера не устраивает. Он готов бороться с «абсолютотом», но «согласие» и со-трудничество есть для него слова «идеологические», т.е. маскирующие экономические интересы классов.

Несложно увидеть, что «типология ответов» на вопрос о гуманизме в те годы чрезвычайно различна. Услышав это слово, *логический позитивист* вежливо осведомится, «что это такое?» и насколько осмысленно пользоваться этим термином; *прагматист* укажет на непременно необходимый социальный аспект, скрывающийся за этим понятием; *психоаналитик* порекомендует освободить человека от «оков общества» (Фрейд, Маркузе); *Т.Манн* призовет к традиционным ценностям европейской культуры (в том числе христианским); *Хайдеггер* отметит, что за внешне привлекательным тезисом о гуманизме может скрываться крайний субъективизм и опасное для культуры и природы возвеличивание человека. *Хоркхаймер* же заявит: подлинны гуманисты — это «мы», поскольку озабочены счастьем человека, а все остальное «гуманизмом» называться никак не может, будучи безнадежно испорченным капиталистической системой.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. ФИЛОСОФИЯ И НАУКИ. ПОИСКИ МЕТОДА (1923–1927)

§ 31. ВОЗРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Под таким неожиданным названием мы встречаем серию набросков Хоркхаймера, очевидно использовавшихся в качестве материалов для лекций. Если ранее, в XIX в., ученый мог выдавать собственную скромность и сдержанность в философских вопросах за добродетель, то в начале XX в. «...во всех научных и вообще культурных областях... к философии относятся к большим почтением, и значительно менее прощительным будет воспринято, если естествоиспытатель — в книге или беседе — вздумает щегольнуть новейшей философской идеей, чем если он опубликует не вполне безупречную работу» (X: 175). Все симптомы, перечисляемые Хоркхаймером, позволяют, по его мнению, говорить о «Ренессансе философии», та начинает приходить в себя после «поражения» от естественных наук, ей более нет нужды копировать естественнонаучную методологию. Главная причина заключается в том, что «человек оказался в ситуации неуверенности и растерянности» относительно самого себя. Это, однако, не должно соблазнять к занятиям «жизненными проблемами». Оптимизм этого редкого из немногих «оптимистических

у Хоркхаймера объясняется, конечно же, тем, что в подобном росте интереса к философии он усматривает надежду для той интегральной социальной науки, которая является его собственной целью.

§ 32. КРИТИКА «ИРРАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ»

«От философов, психологов и других деятелей духа мы слышим сегодня возвеличивание иррационального. Прорывающиеся из глубин личности влечения обожествляются и увязываются с первоосновой жизни. То, что не вытекает из лона жизни непосредственно, нерerefлектировано, считается искаженным, неподлинным, слабым и лживым. «Козырем» становится потенция. Женщины довольны этим по одним причинам, а их мужья — по другим. Однако иррационалистические философы редко действуют иррационалистично. Не только то, как они провозглашают свою благопристойно звучащую теорию, но также и вся их жизнь всецело производят впечатление, что их собственная иррациональность выражается как раз в тех действиях, которые способствуют карьере. Эти люди прекрасно уживаются между собой, а также со всеми официальными группировками, могущими способствовать их преуспеванию. Если судить по современным глашатаям, неестественный, витальный человек представляется довольно “рациональным” существом. Можно даже сказать, что эти идеологии смыкаются наподобие каст, их жизнь выдает то, что сегодня означает иррационалистическая философия. Борьбу замкнутого цеха интеллектуалов за консолидированную крупную буржуазию, против *ratio*, в конечном счете — против общества, организованно-

го в соответствии с интересами большинства людей. С еще большей враждебностью чем с *ratio* обращаются проповедники витализма с понятиями “общезначимости” и “масса”» (XI: 274)

Главное, что беспокоит Хоркхаймера – вполне конкретные практические интересы (общество, построенное по принципу наибольшего соответствия общим интересам). Критикуя «иррационализм» как одну из тенденций современности, он начинает размышлять о рациональности в некоем другом смысле (идея инструментального разума). Однако само понятие рациональности не подвергается у него сомнению; не отказывается он и от использования термина «иррациональное»: он еще пригодится ему как оценочная категория для обличения политической и социальной действительности. Однако сегодня мы воспринимаем его критику в ином контексте.

Дело не только в инструментальности и заботе о «более хорошем» обществе. Не лишено оснований предположение, что в гневных выпадах против «иррационализма» (витализма, жизни) и т.п. присутствует – по крайней мере у Хоркхаймера – изрядная доля ауто-терапии, избавления от собственного витализма шопенгауэровского толка. Это важный мотив, но не единственный. Второй (экономически-социальный) мы будем обсуждать позже.

ГЛАВА ПЯТАЯ. СОЦИАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ. ОСВОЕНИЕ МАРКСИЗМА

Ретроспективно Хоркхаймер относит свои первые занятия трудами К.Маркса к концу Первой мировой войны: «...я осознал, что предстоит заниматься проблемами общества, и я стал приверженцем Маркса. Этот интерес укреплялся с приближением к национал-социализму. Становилось все более ясно, что существует только две возможности — либо господство нацистов, либо революция. Марксизм представлялся ответом на угрозу тоталитарного справа...» (VII: 346).

Социология, социальные исследования, философия

§ 33. ТРАКТОВКА СОЦИОЛОГИИ

По этому вопросу мы обнаруживаем у Хоркхаймера несколько фрагментов: «Раздробленность и единство современной социологии» [ок. 1928] (XI: 167–170), «К истории социологии от Макиавелли до Сен-Симона» [1929], (XI: 189–195) а также несколько кратких отрывков, среди которых «Парето и “Франкфуртская” социологическая школа» [1929] (XI: 197–201).

Центральным является, пожалуй, первый из них. Хоркхаймер начинает с довольно тривиального тезиса: «социология занимается обществом». Логика его дальнейших размышлений примерно такова: о том, что такое общество, до сих пор «отсутствует ясность», между тем, здесь необходимы все-таки более конкретные разъяснения. Недостаточно сказать, что общество это «особый предмет» исследования, что ему присущи «специфические закономерности» и, соответственно, особые методы исследования. Хоркхаймер использует достаточно традиционную аргументацию, впервые встречающуюся у В. Дильтея, не обращая при этом внимание на более поздние предложения неокантианцев. «Физика — настоящая наука; социологи уже десятилетия пытаются доказать то же самое и относительно собственной науки». Хоркхаймер практически воспроизводит язык, на котором В. Дильтей в 1883 г. поставил проблему в более широком плане (разграничение естественнонаучных и гуманитарных дисциплин¹⁴⁷) применительно к более частным областям знания.

Ориентация на предмет как средство разграничения продиктована предпонятием социологии. «Единство предмета соответствует единству интереса. Для пасущегося стада луг есть единственная поверхность пропитания¹⁴⁸. Каждое животное стада видит его одинаково. ...Насколько различны интересы людей, настолько различным представляется им и предметный мир. Будь интересы индивидов столь же сходны, как и у других биологических видов, — каковыми они могут казаться по крайней мере внешне — индивидуальные и социальные различия при описании человеческой жизни, к которым следует отнести также и науку, могли бы оставаться вне пределов рассмотрения» (XI: 167).

§ 34. «ДОРОЖНАЯ КАРТА». ПРОЕКТ РАЗМЕЖЕВАНИЯ НАУК

По наброску «О смысле и границах социологического рассмотрения философии» (ок. 1930) можно судить о взглядах Хоркхаймера по вопросу соотношения дисциплин. «Способ выражения “социология” и “философия” напоминает о подходе к познанию как к системе [каталожных] ящиков или, лучше, о карте местности. Можно подумать, что речь идет о вопросе определения границ, как бы географическом вопросе, подобном тому, который на рубеже веков был поставлен перед психологией. Однако в настоящее время, когда в связи с глубокими преобразованиями в общественной структуре изменилась также и роль науки в общественной жизни, основа для подобного размежевания границ стала слишком ненадежной. ...Разработанные на основе целостной науки о жизни, постепенно создаваемой на различных источниках, жесткие различия органического и неорганического, тела и души, природы и духа, — начинают терять свое значение, теория сознания находится в процессе радикальных преобразований, не в последнюю очередь из-за того, что проблематичным стало понятие законов природы, на которое практически всецело, за исключением, быть может, последних десятилетий, ориентировалось разграничение наук. Немало подобных понятийных различий... кажутся сегодня, на нынешнем этапе развития исследований, лишь плохими ответами, продиктованными философской постановкой вопроса, ставшей ныне сомнительной» (XI: 210–211).

Метафорика Хоркхаймера невольно приобретает плоскостной характер: «карту нашего сознания» определяют влечения; разграничение наук также мыслится в

плоскости разграничения территорий. Какой именно разновидностью картографии занимается Хоркхаймер? («физической географией»? «политической»? «экономической»?). В данном случае, напомним, вопрос для Хоркхаймера отнюдь не абстрактно-теоретический, не нейтральный: речь идет об оправдании *независимого* существования вполне определенной дисциплины. Этот вопрос вполне можно назвать проблемой *суверенитета* научных дисциплин, со всеми вытекающими отсюда последствиями: размежеваниями, борьбой, проблемой собственности и т.п. Имеет ли эта метафорика ограниченное, локальное применение? Можем ли мы впоследствии использовать ее также при анализе самого общества?¹⁴⁹ Более прозаическая интерпретация хоркхаймеровской картографии также будет опираться на его собственные примеры. Если при определении «территорий» уместны аналогии с животным миром, то не будет ли столь же уместна борьба популяции философов за ареал пропитания?

Поскольку Хоркхаймер не забывает отмечать сомнительность традиционных противопоставлений (дух—природа и т.п.), необходимо отметить и проблематичность стиля его собственной терминологии. «Картография» — важный и необходимый методический этап. Но не приводит ли она к новым проблемам?¹⁵⁰

§ 35. ПРЕДСКАЗАНИЕ В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ

«Проблема предсказания в социальных науках» — небольшой текст, относящийся к более позднему времени (1933), стилистически и содержательно относится, скорее, к 1920-м гг. Для этой группы работ Хоркхаймера отличительной чертой является то, что пробле-

мы гуманитарного знания трактуются по аналогии и с оглядкой на естественные науки. Далее они будут нас интересовать в контексте претензий к франкфуртцам ввиду отсутствия у них «позитивного идеала» общественного устройства. Эти упреки вполне уместны применительно к социальной теории франкфуртцев 1936–1950-х гг. Однако еще к началу 1930-х Хоркхаймер сам высказывает воззрения, которые дают аргументы его критикам. Вот основные идеи его статьи. На социологическое исследование направлены сегодня такие силы, что если обнаруживается ее неспособность помочь сформировать будущее, нам придется сделать достаточно печальный вывод относительно этой науки. Ожидать от социологии предвидения, предсказания – дело совершенно естественное, ведь возможность предвидения есть «проверочный камень» всякой науки о действительности (III: 150), тем более, что социальные процессы относятся, скорее, к тем, к которым «измерение будущего» принадлежит с необходимостью.

Возможность предвидения (*prévision*) универсальна, она не составляет исключения из большинства логических и научно-теоретических конструкций: «его характер, смысл, возможности, степень вероятности и применение зависят не только от ума и добросовестности социологов, но точно так же от структуры общественных обстоятельств эпохи» (III: 151). Хоркхаймеру важнее всего, что «возможное определение будущего» – дело научной теории *общества*. Нам же важнее всего, что предвидение он считает необходимым свойством *научной теории*.

Хоркхаймер основывается на терминологическом различии профессора Дюпра, который обращал внимание на различие между *prévision* и *prediction*, предвидением (*Voraussicht*) и предсказанием (*Voraussage*).

Первое имеет дело с «абстрактными типами», второе — с «конкретными фактами или событиями». Новая наука, которая претендовала бы, что может ограничиться только первым, не касаясь второго, совершала бы ошибку. Конечной целью естественных наук является именно предсказание. Предвидение, которое имеет дело с «абстрактными типами», имеет кондициональную форму: всегда, когда в действительности имеются определенные условия, должны наступить те-то и те-то события (напр., что золото растворяется, будучи помещенным в царскую водку, — *предвидение*).

Каковы же возможные формы предсказания в социальных науках? Не является ли такой формой предсказания: а) утопия (как у Маркса); б) проективность (предложения лучшего будущего)? Как известно, Хоркхаймер, нашедший формулу «критической теории», так не считает (после 1937 г.). Однако в 1933 г. все иначе. Он критикует Дюпра, полагавшего, что конкретные предсказания будущего, вроде тех, что предлагал Маркс, почти невозможны или же имеют небольшую научную ценность. Законы, возражает Хоркхаймер, — не цель научной деятельности, а всего лишь вспомогательное средство; в конечном счете всегда важно перейти от абстрактных формул закона к конкретным суждениям о существовании. Во всей естественнонаучной области они относятся не только к области прошедшего или настоящего, но всегда также и — будущего. Иначе говоря: наука (теория) должна включать в себя «высказывания о всех измерениях времени» (III: 153). Простое высказывание о вещах действительности включает в себя также и предсказание: «Это — кусок мела» — подразумевает, что им можно писать на доске. ««Это — вишня» означает, что ты сможешь ее съесть». «Настоя-

щее, прошлое и будущее объекта, о котором судят, всегда затрагиваются в каждом высказывании — в том числе и потому, что отрезки восприятия не обязательно совпадают с временной структурой воспринятого события» (III: 153). Таким образом, «смысл абстрактных положений должен исполниться в [положениях] конкретных, смысл предвидения — в предсказании». Впрочем, когда Хоркхаймер переходит к примерам предсказания в социальных науках (он выбирает социологию), становится ясно, что, во-первых, эти предсказания основываются у него только на экономической теории К.Маркса. Во-вторых, предсказать такая социология может только одно: возрастание противоречий буржуазно общества, учащение кризисов капиталистического хозяйства (марксисты обыкновенно связывают их с кризисами перепроизводства) — при этом сама теория кризисов «вне всякого сомнения» (III: 154). Такие «предсказания» довольно бедны содержательно. Если их не пожелают использовать для чего-либо еще. Хоркхаймер не может, разумеется, не обратить внимания на то, что в социальной области предсказания более неопределенны и сложны. Но здесь следует его излюбленный аргумент: они «...потому столь несовершенны, что общественные процессы еще не стали продуктом человеческой свободы, а остаются пока естественными следствиями слепого действия антагонистических сил. Способ, которым поддерживает и обновляет свою жизнь наше общество, больше походит на действие природного механизма, чем на целенаправленное действие» (III: 155).

Хоркхаймер надеется, что «позднее эту эпоху будут рассматривать как переход от лишь естественного (*natürlichen*), а потому плохо функционирующего общественного аппарата к сознательному взаимодействию

общественных сил». Более того, по его мнению, можно сформулировать закон: вместе с возрастающим изменением этой (общественной. — *И.М.*) структуры в духе единой организации и планирования, более высокую степень надежности приобретут также и предсказания». Вообще, «неопределенность социологических суждений о будущем есть лишь отражение современной общественной неопределенности». Речь, стало быть, должна идти о структурных изменениях самого общества.

Итак, социология мыслится по модели естественной науки. Предсказания — по сути, вторичный продукт ее деятельности, их можно достичь и обеспечить благодаря большей целенаправленности (рациональности) действий общества. Неудивительно, что Хоркхаймер трактует проблему предсказания в духе теории естественных наук. Он не может ориентироваться на науки «о духе» (гуманитарное знание). Дело совсем не в том, что в дильтеевском названии фигурирует «дух», поскольку само выражение было переводом английского “moral sciences”, группы наук, почти совпадающих с социальными (social sciences). Хоркхаймер отбрасывает все решения и теории, которые не исходят из констатации кризиса общества, а также все те, что эксплицитно не ставят своей целью достижения прогресса, «оптимизации», «рационализации» общества. Не подходит ему и другой вариант: трактовать научные идеалы «предвидения» и «предсказания» как рудименты религиозной эмансипации. Между тем современные исследования недвусмысленно показывают, что предсказание («прогностика») изначально находилась всецело в компетенции Церкви и вся история христианства до XVI в. «была по большей части историей ожидания Судного дня», создавая специфическую культуру

предсказания, делая последнее необходимым и привычным фактом человеческого бытия; в XV–XVIII вв. происходит сначала постепенное «смещение горизонта ожидания конца Света, пока, с развитием естествознания, пути эсхатологии и «прогностики» не расходятся, и гибель мира не становится «космической датой»¹⁵¹. Апокалиптическое сознание (сознание «кризиса», «конца»), однако, никуда не исчезает.

§ 36. МАРКСИЗМ БЕЗ ТЕОРИИ ОТРАЖЕНИЯ

В доктринальном марксизме, характерном для СССР, В.И.Ленина необходимо было представить не только как тактика и стратега революции, захвата и удержания власти, но также и как великого продолжателя марксизма. Для воплощения этого замысла опереться можно лишь на несколько сочинений. Главным из них был «Материализм и эмпириокритицизм» (1908)¹⁵², за неимением лучшего использовали еще т.н. «Философские тетради» – конспекты и записи, сделанные при изучении классиков мировой философии. Главным образом на основе этих двух работ надстроился обширный корпус сочинений, диссертаций, монографий, интерпретирующих философские глубины ленинского наследия¹⁵³. Этот интерес поддерживался принуждением к цитированию. В этой связи любопытным документом конца 1920-х гг. является рецензия М.Хоркхаймера на вышедший тогда немецкий перевод работы В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Она так и не была напечатана. Неясно также, почему, планируя ее публикацию, автор (для него это в целом не характерно) собирался сделать это под псевдо-

нимом. Однако это, пожалуй, единственный документ, в котором западный философ, без *внешнеидеологического* к тому принуждения, анализирует «философское содержание» ленинской работы. Общий вывод Хоркхаймера вряд ли обрадовал бы рецензируемого автора. Книга есть применение отдельных тезисов работ Энгельса к ситуации внутривнутрипартийной дискуссии в России.

Главный мотив написания рецензии на «Материализм и эмпириокритицизм» заключается в желании «отстоять» Маха. Хоркхаймер показывает, что критика Ленина исходит из философски неоправданных допущений. Для того, чтобы теория «отражения» была осмысленной, должна иметься возможность сравнения «отображаемого» и «отраженного». Однако, если это и возможно, то уж никак не в области «ощущений», о которых говорит Ленин. Критикуя ленинскую критику Маха, Хоркхаймер готов согласиться с автором «Материализм и эмпириокритицизм» в главном. «Этот человек воспринял философию всерьез», ему симпатична оценка Лениным современных идеалистических систем как инструмента, используемого буржуазией для подавления пролетариата. В результате, Хоркхаймер отчасти разделяет ленинскую ограниченность, укрепляясь в убеждении, от которого так и не смогли отказаться франкфурты: если некие формы мышления используют старый язык философии — значит, они поддерживают господствующий порядок.

§ 37. МАРКСИЗМ БЕЗ РЕВОЛЮЦИИ

К идее революции Хоркхаймер относится скептически. Во-первых, это следствие того, что хоркхаймеровский марксизм по-шопегауэровски пессимистичен,

а потому ему приходится обходиться не только без категории пролетариата (который деклассирован), но и не надеяться на сознательность других социальных слоев. Вторая причина следует из первой. *Поскольку* этот пессимизм фундаментален и универсален, Хоркхаймер в глубине души сомневается в возможности более справедливого и удачного общества. В-третьих, и это делает ему честь, он понимает, что любые теории революции и призывы к ней могут оборачиваться в свою противоположность, скрывая изначальные мотивы необходимости говорить о переустройстве общества и, более того, превращаться в идеологически-утопические конструкции, уподобляться ненавистной для него метафизике. Хоркхаймер называет это метафизическим замутнением революции (XI: 264)¹⁵⁴: «Некоторые интеллектуалы, причем достаточно высокого ума, симпатизируют революции, движимые философскими мотивами. Капитализм для них представляет собой царство полнейшей греховности, дурной изоляции человека, лжи и страха. Они убеждены, что элементы капиталистического порядка, и даже сам человек, будут преобразованы, и на земле наступит царство истины. Для того, чтобы осуществить это возвышенное видение, они не задумываются о переходном периоде разрушений и Хаоса и, не задумываясь, говорят о том, что любое мыслимое состояние окажется лучшим, чем современное. Однако излишняя утопическая напряженность их речи, выведение их требований из сферы надстройки – выдают религиозный характер подобной радикальности. На самом деле, пролетариат борется за то, чтобы в соответствии с имеющимся состоянием развития техники были удовлетворены его

наиболее примитивные потребности. Осознание того, что при капитализме это не возможно, ориентирует эту борьбу на социалистические цели».

Как-либо обосновывать революцию метафизически Хоркхаймер считает излишним. «Разумеется, нет никакого сомнения том, что общественными условиями фундаментально изменятся также и сами люди. Способность человека к изменению вытекает не только из самой истории, но и из современности, и эта изменчивость превосходит все, что только может себе представить наш опыт, искаженный капиталистическими отношениями». Однако бороться следует не за неясный пока тип «социалистического человека», а за более целесообразную форму экономики. «Для философов достижение этой цели было бы мелочью, а для человечества — освобождением».

«Защита революции из философских оснований напоминает древнее учение о необходимости страдания и жертв ради духа. Однако революция не имеет ничего общего с крестовыми походами. В силу непомерности своих ожиданий, метафизики революции и не воспринимаются всерьез буржуазией. В более-менее спокойные времена к ним относятся вполне неплохо. В среде крупной буржуазии дух революционности фигурирует как эстетическое украшение, а те философы точно так же возбуждают салоны своей ученостью, как и другие виртуозы сферы прекрасных искусств. В Германии после войны их труды читала в основном буржуазия — не только потому, что сочинения были мало понятны, а еще и потому, что в этой мнимо радикальной, религиозной форме проблемы лишались их материалистической остроты».

Возможно, «...социализм на самом деле установит тысячелетнее царство, и предсказания пророков Ветхого Завета исполнятся¹⁵⁵. Однако более правильным представляется оставить все это в стороне. То, чтобы людям стало лучше сегодня, — важнее того, чтобы они стали другими» (XI: 266).

Впрочем, в своем развитии Хоркхаймер проходит весь спектр отношений к революции. На протяжении короткого периода, в конце 1930-х он вновь говорит о революции — теперь уже о ее *необходимости*, надеясь на нее как на средство свержения гитлеровского режима. Но к 1943—1944 гг. становится ясно, что «национал-социализм может быть уничтожен и другим — военным — способом», и опасение начинает вызывать то, «что революции могут приводить и к террору» (VII: 346).

§ 38. ЧТО ТАКОЕ ИДЕОЛОГИЯ?

Термин «идеология» впервые появляется на рубеже XVIII-XIX вв., в работе А.Л. Кл. Дестюта де Траси (*Eléments d'idéologie*, 1801—1815. Т. 1—5), используется тогда как синоним «учения об идеях» (от греч. *idéa* и *λόγος*), опираясь на предшествующие теории Кондилляка и Габине и др., в которых посредством расчленения духовной деятельности человека и ее содержания, представлений («идей»), надлежало получить практические правила для педагогики, правоведения и государственной науки. Представителей этого направления и стали называть «идеологами»; уже к концу XVIII в. они играли заметную роль в общественно-политической жизни, однако вызвали гнев Наполеона, обвинявшего их в том, что они — чуждые миру теоретики. С тех

пор термин приобрел уничижительный оттенок: чуждое жизни, бесполезное практически учение (синоним *утопии*). В отечественной литературе, возникновение понятие «идеологии» и самой проблемы, обыкновенно возводят к концу XVIII—XIX вв.¹⁵⁶. Хоркхаймер же считает, что «первый, хотя и примитивный опыт учения об идеологии в современном смысле, т.е. попытку обнаружить те механизмы, благодаря которым возникает искаженное сознание природы и общества» можно обнаружить в учении Бэкона об идолах разума (IX: 84)¹⁵⁷.

В историческом материализме XIX в. (К.Маркс, Ф.Энгельс) термин “идеология” получил вторую жизнь: в качестве идеологической надстройки стали трактоваться области духовного (религия, метафизика, наука, искусство). Эти формы сводились к материальной (в особенности: социально-экономической) ситуации и отношениям, в которых находились ее «носители». «Идеология» с того времени начала обозначать сознание того или иного класса, выдающее себя за *науку*. Наиболее распространенной в XX в. стала трактовка «идеологии» как типологического обозначения для совокупности картин мира, способов мышления, практик действия, при этом — преимущественно в негативном смысле.

Внимание мыслителей франкфуртской школы на проблему идеологии было впервые обращено благодаря трудам Г.Лукача. Новый импульс размышлению на эту тему дало появление в 1929 г. книги Мангейма «Идеология и утопия», достаточно быстро вызвавшей широкое обсуждение. Актуальность этой темы для франкфуртцев сохранилась и по сей день (Ю.Хабермас).

Осознавая прежние теории как недостаточные и занимаясь поиском и обоснованием новых исследовательских методик, франкфуртцы не ограничивались

квалификацией их как «бесполезных». Этого недостаточно. Хоркхаймер пытается показать, что эти учения, теории (равно как и их отдельные представители) являются реакционными, вредными. Для этих целей незаменимо понятие идеологии как оперативное, инструментальное.

Постепенно усиливающиеся противоречия между уровнем средств производства (техника, технология, машины, уровень образованности рабочих) и уровнем обстоятельств производства (т.е. в первую очередь отношений собственности) делают неизбежным создание идеологии, которая будет скрывать противоположность интересов, при этом подавая себя в облике конкурентного по своей природе мышления. Вместе со стабилизацией и расширением принципа конкуренции как основы всякого общественного действия, а также подталкиваемой таким образом стратегией презентации собственного интереса как возможности наиболее всеобщего интереса прекрасно сочетаются эксплуатация человека человеком, равно как и эксплуатация природы. Поскольку производство товаров ориентируется уже более не на удовлетворение естественных потребностей, а ставится в зависимость от рынка, господствующим оказывается принцип обмена. Развитие индивидуума есть либеральная маска, за которой скрывается редукция личности к меновой стоимости.

Проблема идеологии находится у Хоркхаймера на переплетении нескольких других центральных для него проблем: религии, государства и власти.

Хоркхаймер прочерчивает однозначную зависимость между *идеологией и насилием*: чем более ненадежны идеологии, тем более жестокими методами приходится их защищать. Без общественного бойкота, экономического

упадка, каторжных тюрем и убийства, отечество и религия в их сегодняшнем облике давно бы уже представлялись средствами господства правящего класса, каковыми они на самом деле и являются. <...> Поэтому в Европе вновь стоят палачи под знаменем и крестом, как они стояли двести лет тому назад перед тронем и алтарем, потому и сегодня профессора и прочие носители почестей тут же замолкают, когда об этом заходит речь» (XI: 268). *Религия*, далее, оказывается одной из форм идеологии, поскольку оказывается инструментом «господствующего класса» в подавлении трудящихся.

**«ДИКТАТУРА ПЛАНОМЕРНОЙ РАБОТЫ». ИНСТИТУТ
СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРИ МАКСЕ ХОРКХАЙМЕРЕ**

**§ 39. ЗАДАЧИ ИНСТИТУТА СОЦИАЛЬНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ**

К 1930 г. Карл Грюнберг по состоянию здоровья уже не может более руководить Институтом и предлагает себе на замену молодого и тогда еще не очень известного Макса Хоркхаймера. До той поры Институт занимался в основном исследованием истории рабочего движения, с приходом нового руководителя ориентиры меняются. Они подробно изложены во вступительной речи Хоркхаймера «Современное состояние социальной философии и задачи Института социальных исследований» (1931), а также в Предисловии к первому номеру Журнала социальных исследований (1932).

Социальная философия находится сегодня в центре всеобщего внимания, однако для нее не удастся подобрать содержательного понятийного определения,

претендующего на обязательность. Сегодня традиционные границы между частно-научными областями подвергаются сомнению, а потому представляется своевременным «попытаться дать окончательное определение исследовательских областей». Целью социальной философии считают толкование судьбы человека, причем не только как индивида, но и как члена общества. Ей, потому, надлежит заниматься феноменами, «которые могут быть поняты только во взаимосвязи с общественной жизнью человека: государство, право, экономика, религия, — короче, вся вообще материальная и духовная культура человечества» (III: 20).

Формированию сегодняшних достижений социальной философии способствовала философия немецкого идеализма (Кант, Фихте, Гегель). В ней, однако, она была основана на единичной, автономной личности (Кант, Фихте). Гегель освободил кантовское и фихтевское самоосмысление от «оков интроспекции», поставив вопрос об автономном культурно-созидающем субъекте и его месте в истории. Упомянутые Хоркхаймером области компетенции социальной философии мыслились теперь «не из мира критического анализа личности», а из универсальной диалектической логики. Была введена категория духа народов, сменяющих друг друга в процессе исторической борьбы. «Идеализм Гегеля уже во многом стал социальной философией: философским пониманием коллективного целого, в котором мы живем и который является почвой для творений абсолютной культуры», — заключает Хоркхаймер (III: 22).

«Убеждение, что каждый, в силу своей принадлежности к одному из исторических единств, имеющих собственные законы ... причастен к вечной жизни духа ... исчезла. — Страдания и смерть индивидуума угрожают

явиться в своей голой бессмысленности» (III: 25). Современные версии социальной философии (неокантианцев, А.Райнаха, М.Шелера и Н.Гартмана) Хоркхаймер считает недостаточными. Между тем, потребность в социальной философии «соответствует сегодня тоске (Sehnsucht) по приданию смысла жизни, скованной в своем индивидуальном стремлении к счастью» (III: 26).

Какую же проблему усматривает Хоркхаймер в современном состоянии социальной философии? — То, что сегодня «полемически относятся к позитивизму, упрекая его в том, что тот видит «только единичных индивидов и отношения между ними, что все исчерпывается, т.о., сферой фактичности. Это дополняется обнаружением недоказуемых метафизических предпосылок в самом позитивизме. Кроме того, если (как у Парето) позитивистское понятие действительности вынуждено отвергать существование «класса», «нации» и «человечества», соответствующую реальность позитивистам приходится называть «другим» мировоззрением, «другой» метафизикой, «другим» сознанием: исследователь оказывается перед различными понятиями действительности; он может указать, каково их происхождение и какой социальной группе они соответствуют, однако не может предметно обосновать, что одной из них должно быть отдано предпочтение. Эту ситуацию Хоркхаймер считает важным недостатком. К различным социальным теориям можно относиться лишь как к предмету веры, однако не различать их как истинные, ложные или проблематичные. Оправдать подобное понимание социального, считает Хоркхаймер, возможно, только если трактовать социальную философию не как (отдельную) науку, а как «материальную социологию», занимающуюся изучением раз-

личных форм общественности. Однако в основе такого подхода «лежит понимание философии, которое не представляется возможным удерживать»: «отношение между философскими и соответствующими частнонаучными дисциплинами нельзя понимать так, будто философия имеет дело лишь с принципиальными проблемами, конструируя теории, не подлежащие критике со стороны частных наук, — тогда как частные науки видят в философии нечто прекрасное, но все же в научном смысле бесплодное. Этому состоянию «хаотичной специализации» необходимо противопоставить, считает Хоркхаймер, идею «диалектического взаимопроникновения и развития философской теории и специальнаучной практики» (III: 29). На основе современных философских постановок вопросов необходимо организовать исследования, в которых философы, социологи, экономисты, историки, психологи объединятся в устойчивое рабочее сообщество, и вместе будут делать то, что в других областях, в какой-нибудь лаборатории может сделать один человек: «проследивать нацеленные на великое философские вопросы на материале наилучших научных методов... преобразовывать вопросы в процессе работы над материалом и уточнять их, и при этом все-таки не терять из виду всеобщее» (III: 29-20). Успешность вопросов покажет себя в «прогностическом дисциплинарном познании».

Не забыт и институциональный аспект. Кафедра в университете, связанная с Институтом социальных исследований, преобразована в кафедру социальной философии и перенесена на факультет. Институт, библиотечная коллекция которого насчитывала к тому времени около 50 000 томов, открыл свое собрание для студентов университета, ученых из Германии и из-за рубежа.

Хоркхаймер считает возможным опереться не только на материальную базу Института, но также и на его устав, согласно которому (постановление министерства) директор пользуется достаточно большой степенью свободы¹⁵⁸, а для системы управления характерен не столько «коллегиальный» стиль, сколько — выражение Грюнберга — «диктатура директора». Это выражение импонирует Хоркхаймеру, и он планирует начать вместе с сотрудниками «диктатуру планомерной работы по сведению философской конструкции и эмпирии в учении об обществе» (III: 31). Такое соседство должно пойти на пользу обеим сторонам, превращать исследование фактов в *ancilla philosophiae* Хоркхаймер не намерен.

Первостепенная задача — в накоплении эмпирического материала, на котором можно изучать интересные Хоркхаймера проблемы. Особое значение придается анализу опубликованной статистики, документов организаций и политических структур и т.д. Далее, необходим социологический и психологический анализ прессы и беллетристики, как в плане того, что можно из нее почерпнуть о положении исследуемых групп, так и в плане «категорической структуры» этой литературы, благодаря которой она влияет на членов групп. Необходимо, продолжает Хоркхаймер, разрабатывать разного рода анкеты и опросные листы — что поможет «поддерживать связь с действительной жизнью», а также проверять выводы, полученные другими методами, использовать опыт американцев в этом направлении исследований. Наконец, следует привлекать «опыт компетентных специалистов... где бы они ни находились. Каждый из методов в отдельности недостаточен, однако вместе, после многолетних терпеливых исследований, они могут оказаться полезными для общете-

оретических вопросов. Наряду с этим сотрудники Института будут, разумеется, продолжать собственные индивидуальные исследования в различных областях (III: 33–35).

Таково *теоретическое* обоснование программы Института. Вспоминает Хоркхаймер и о некоторых *личных* мотивах: «Я и Полок познакомились с Феликсом Вейлем вскоре после того, как оказались во Франкфуртском университете. Он рассказал нам, что его отец хотел бы получить степень почетного доктора университета, что ему предлагали ордена за его заслуги еще в военные годы, но он отказывался. Жили мы тогда в г. Кронберге, под Франкфуртом, и часто сживали вместе: Феликс Вейль, Полок и я. Вскоре мы решили, что если Вейлю удастся подвигнуть отца на основании Института для какой-либо науки, которой на тот момент в немецких университетах не было уделено достаточного внимания, — тогда, быть может, прусское министерство подскажет университету присудить ему звание почетного доктора. Феликсу Вейлю удалось убедить своего отца. Так возник Институт социальных исследований. Вероятно, идея создать такой институт впервые была озвучена Куртом Альбертом Герлахом — его и хотели сделать первым директором, но, к сожалению, Герлах умер до вступления в должность. Его должность унаследовал Карл Грюнберг, ставший первым директором Института» (VII: 325). Первым ассистентом Грюнберга стал Фриц Полок, давний друг Хоркхаймера.

КОЛЛЕКТИВНОЕ ТВОРЧЕСТВО ФРАНКФУРТЦЕВ

Как происходила Ваша совместная работа с Адорно над «Диалектикой просвещения»? — спрашивали Хоркхаймера в 1960-х гг. — «Мы писали, потом встречались, вместе просматривали и правили написанное. Конечно, это не относится ко всем нашим работам и, тем более, не со всеми остальными сотрудниками Института мы работали таким образом. Но такое в Институте практиковалось» (VII: 286). Франкфуртцы «...вместе говорили о той или иной проблеме, собирали факты, размышляли, как организовать соответствующие эмпирические исследования» (VII: 327). Наибольшее влияние на Хоркхаймера оказало сотрудничество с Адорно, особенно после возобновления их совместной работы в США (VII: 332). Такова была одна из форм совместной работы. Другой ее важной частью были научные семинары.

§ 40. ВНУТРЕННИЕ ДИСКУССИИ

На примере протоколов заседаний Института социальных исследований попытаемся вычленить индивидуальный вклад Хоркхаймера в эту коллективную работу. Интересующий нас период представлен протоколами, датированными с октября 1931-го — по заседания ноября 1939 гг. (XII: 351—541). В соответствии с целями, которые ставили перед собой франкфуртцы, темы заседаний были чрезвычайно разнообразны: наука и научное знание; идеология; функционирование научной теории, теория и факты; экономика, капитализм, марксистская теория, пролетариат, произ-

водительные силы; диалектика и т.п. ли эти темы? Один из вариантов систематизации этих тем предлагается далее.

Заседания совершенно не случайно начинаются в 1931-м с обсуждения науки и ее кризиса. В формулировке Адорно: «современный кризис науки предполагает не принципиальную дискуссию об отдельных научных понятиях, а, скорее, кризис в отношении человека к комплексу наук» (XII: 351). Дело не в том, чтобы заменить категорию каузальности категорией статистики, а в том, что [целые] группы работающих в науке людей потеряли доверие к науке или же делают вид, что потеряли. Адорно конкретизирует проблему, предполагая существование «двух фронтов»: 1) защита науки «против образованных среди ее презирающих»¹⁵⁹ и 2) нападение на науку вместе с необразованными среди ее презирающих. Несколько позднее участники конкретизируют трактовку кризиса следующим тезисом: «науки не дают “совокупности” (Inbegriff)¹⁶⁰, а только — частные познания» (XII: 358, на заседании 5.11.1931). Хоркхаймер согласен с «фактом всеобщего недоверия к науке» но надеется спасти ее «как элемент рационального мышления», вместе с тем разрушив как ретроградный элемент развития. Вопрос при этом в том, является ли наука тем «элементом», который следует «спасти», сохранив для нового общественного порядка. Такая постановка вопроса уже предопределяет возможные ходы дальнейшего обсуждения: 1. Для нового, правильного («бескризисного») положения дел (отношения человека и науки) необходимы иные общественные условия. 2. Сама наука, очевидно, должна быть подвергнута некоторой проверке, в связи с чем Теодору Адорно приходит в голову «включить момент времени» (XII:

352), при этом подразумевается: «в какой мере теория ложна, если устарела?». Предложение это важное, поскольку Хоркхаймер, ссылаясь на Мангейма, квалифицирует «устаревшие теории» как **идеологии**. 3. Наука есть, далее, средство и условие производства (*Produktionskraft u. –verhältnis*) (XII: 352 ff). 4. Это позволяет далее перейти к анализу социальной организации науки: профессорства, студенчества. Отсутствие единства между студенчеством и профессорско-преподавательским составом приводит к тому, что отрицаются личности вместе с их учениями (XII: 353)¹⁶¹. 5. Своего рода вариант включения «момента времени» (или: исторического анализа науки) предлагает Хоркхаймер: происхождение многих наук теперь неразличимо [как изначальная цель,] а производство напоминает пережитки «феодалного собирательства», и только теперь постепенно становится очевидна альтернатива: либо сделать более отчетливой связь с обществом – либо вымирание, причем «связь с обществом» может быть определена посредством ответа на вопрос: «какова потребительская ценность этих наук?» (XII: 353). 6. Уже тогда, в начале 1930-х, наука не рассматривается изолированно, но уже упоминается в одном контексте с «торговым аппаратом» и «рекламой». 7. Трудно переоценить значение еще одного тезиса Хоркхаймера: правильная (успешная) критика науки должна была бы включать в себя указание на темы, «*которые ранее считались вненаучными*» (XII: 354). Пожалуй, в этом случае мы имеем дело с одним из первых *концептуальных* выражений Хоркхаймером той тенденции, которая воплощалась в журналистской деятельности З.Кракауэра, много позднее была удостоена пристального внимания Т.Адорно.

Инспирированы ли рассуждения о науке, ее кризисе и вопросах рациональности исключительно традиционностью этой философской проблемы? Ситуацию можно представить также и следующим образом. Уже к началу 1920-х гг. происходит воодушевление группы молодых людей, пытающихся найти свое место в академической философской среде, идеями «расширенной рациональности». В этом, опять-таки, заметно влияние Кракауэра, который в серии своих журналистских публикаций 1920-х гг. выдвинул известный тезис: фатальная причина грядущего падения капитализма заключается в том, что «он слишком в малой степени рационалистичен», он придерживается мышления, ориентированного на эксплуатацию природы, исключая при этом из «понятия рациональности» «подлинное содержание жизни». Эта концепция Кракауэра подготавливается в середине 1920-х гг., и впервые отчетливо выражена в 1927 г., в статье для «Франкфуртской газеты». Вероятно, именно в этом контексте следует толковать также и скупое замечание Хоркхаймера о включении тем, «которые ранее считались внеаучными».

Пытаясь найти новые средства защиты марксистской теории, франкфуртцы весьма близко подходят к некоторым идеям о функционировании научного знания, сформулированным много позднее.

* * *

Подробное рассмотрение семинаров, проходивших при Институте, проясняет метод сотрудничества коллег. Совместные обсуждения играют роль «мозгового

штурма», только намечающего подлежащую решению проблему. Участники редко приходят к единому мнению или хотя бы к каким-либо выводам, которые можно было бы изложить в тезисной форме. Зато за обсуждениями, как правило, тут же следует написание индивидуальных программных статей, в которых позиции очень часто достаточно сильно различаются.

§ 41. «ТОТАЛЬНОСТЬ». «ТОТАЛИТАРНОСТЬ»

Начиная примерно с 1932–1933 гг., в размышлениях франкфуртцев все чаще начинает использоваться словечко «тотальность». Оно не является нейтральным, поскольку изначально принадлежало политическому контексту. Понятие «тоталитаризм» не есть продукт холодной войны. В действительности оно имеет историю почти столь же давнюю, как и «фашизм» и «национал-социализм». Понятие «тоталитаризм» употребляли поначалу для самоидентификации итальянские фашисты. Лишь позднее оно вошло в язык немецких правоведов, а потом и нацистов. «...Одним из первых это слово публично использовал Муссолини, когда в 1925 г. говорил о “тоталитарной воле” своего движения»¹⁶². В разных контекстах оно встречается потом у Джентиле, главного идеолога итальянского фашизма; тот говорил о «всеохватывающем» государстве, которое могло бы преодолеть разрыв между государством и обществом, имевшийся в «слабых» демократиях. Эти два значения, «государственническое» и революционно-волюнтаристическое сохранялись постоянно. Эрнст Юнгер был одним из многих писателей, которые сделали слово «тотальный» привычным для немецкого уха:

он говорил о «тотальной войне», «тотальной мобилизации» уже в 1920-х гг. — во всех случаях со-подразумевается «динамический», «революционный» смысл. Примерно в то же время Карл Шмит разрабатывает концепцию «политики власти», основывающейся на отношении «друг/враг»; идея «тотального государства» (как альтернативы государства либерально-плюралистического) пригодилась и здесь; в «тотальном» государстве, по мнению Шмита, наблюдается «идентичность государства и общества». Итак, все эти значения (как и само слово) были уже в ходу.

Хотя чаще всего «тотальное», «тотальный» используется франкфуртцами как негативная характеристика, само мышление в этих категориях не является делом безобидным. (Хоркхаймер об этом — по крайней мере *теоретически* — «знает»: «Мышление и речь связаны друг с другом более тесно, чем об этом известно большинству людей. В зависимости от того, как человек умеет писать, он умеет также и включать в свое мышление определенные нюансы. Должен признаться, что на мою манеру письма в значительной мере повлиял Адорно. По своей природе он был писателем ... [VII: 332])¹⁶³.

§ 42. НАУКА – КРИЗИС – ЛИКВИДАЦИЯ

Итак, роль семинаров — в первичном маркировании проблем. Сравним два самостоятельных текста участников семинара, написанных вскоре после состоявшегося обсуждения. Вопрос нейтральности языка по-прежнему остается важным.

Решение Адорно

Определению судьбы философии посвящена статья Т. Адорно «Актуальность философии». Она построена на метафоре «решения вопроса». Философия не решает, да и не может «решить» те вопросы, которые ею же самой поставлены. — Какое же *решение* возможно относительно самой философии? Скорому на язык Адорно без¹⁶⁴ особых усилий удастся формулировка: «л и к в и д а ц и я»; ему кажется, что «крах последних тотальных проектов» свидетельствует об «опасности ликвидации философии» (AGS I: 345/339). «Каста философов» для Адорно — класс социально чуждый, сам он не испытывает к нему особой симпатии (и это чувство взаимно). Но ему кажется, что он нашел решение: философия есть толкование (Deutung) (Там же). Этот вариант, вне всякого сомнения, «не капитулирует перед опасностью ликвидации», в связи с чем Адорно усматривает «свой долг» в том, чтобы «дать ... некоторые указания». «Упрека в непродуктивной негативности» он не боится, а потому в качестве первой мишени для атаки предлагается «... философия, культивирующая проблемы, устранение (Beseitigung) которых представляется более необходимым, нежели добавление еще одного ответа к столь большому количеству старых» (AGS I: 339)¹⁶⁵.

Для Адорно «ликвидация» и «устранение» суть синонимы «имманентного опровержения». Такому опровержению подлежит традиционная логика. Для Адорно важен «слом общей концепции», причем в наиболее уязвимом, болезненном для нее (букв. «смертельном») месте. Языком философской аргументации, которая была бы «услышана» философами, он не

владеет, а потому опасается, что менее жесткие высказывания не будут восприняты теми, кого он в философии презрительно называет «господами». В ряд господ попадают и позитивисты. «Мы еще подробно поговорим, — обещает он Хоркхаймеру, — об имманентной ликвидации позитивизма»¹⁶⁶. При этом обозначение «позитивист» используется франкфуртцами достаточно свободно (туда попадают также К. Ясперс и М. Вебер).

Стилистика Адорно мало чем отличается от наиболее воинственных высказываний представителей Венского кружка. Друзья и единомышленники Франкфуртской школы прекрасно сознают смысл и конечную цель своих усилий¹⁶⁷. Однако происходит все это в 1931 г., накануне 1933 г., лет за семь до того, как еще одной группе людей тоже показалось, что есть «проблема»; ее решение (Lösung) они назвали решением окончательным (Endlösung), причем оно фактически подразумевало не гипотетическое, а самое что ни есть реальное устранение (Beseitigung) или, иначе, ликвидацию (Liquidation) того, что проблемой считалось. Однако корректность языка Адорно сомнений обычно не вызывает, ни малейшей связи между этими двумя феноменами не обнаруживают, а потому когда после 1945 г. в Европу возвращаются те, кому в начале 1930-х пришлось спастись от национал-социализма, ответственность за дестабилизацию духовной и общеполитической атмосферы в Германии 1920 — начала 1930-х гг. ложится, понятное дело, на «философию жизни»¹⁶⁸, «фундаментализм», а еще на разного рода философии, твердящие о «смысле»¹⁶⁹. Сама же Франкфуртская школа, по возвращению в Германию, окутана ореолом критической, выявляющей основы тоталитаризма теории.

Такого рода поиск виноватых вполне оправдан (анализ печальной истории тоталитаризма в культуре). Но не будем сбрасывать со счета еще и то, что жертвы тоталитарного режима, вынужденные спасаться от него в эмиграции, после войны оказываются в двойственном положении со-обвиняемых когда претензии начинают предъявлять немецкой культуре в целом, косвенно затрагивая и самих франкфуртцев ¹⁷⁰.

Решение Хоркхаймера

Вернемся теперь к тому видению кризиса наук (и философии), которое характерно для Хоркхаймера. Оно значительно более взвешенно, свои идеи автор излагает в статье «Заметки о науке и кризисе» (1932), разделенной на 10 тезисов. За первым — наука в марксистской теории общества причисляется к средствам производства (1) — следует «ограничительный» тезис: это обстоятельство не оправдывает существование прагматически ориентированной теории познания. Истина суждения, конечно же, не тождественна его важности для жизни. Наука хотя и вовлечена в «общественную динамику», но не должна пониматься утилитаристски (2). Однако наука выступает как «элемент общественного богатства, который не выполняет своего предназначения» или, с другой стороны: общество оказывается не способным совладать с теми силами, которые в нем и возникли (3). Причины кризиса науки пытаются скрыть, свалив вину как раз на тех, кто работает «в направлении лучшей организации общественных условий»; это делают с помощью принижения рассудка (как инструмента, годного лишь для целей повседневной жизни) в пользу «сил души» — тем самым

отвлекают от занятия проблемами общества (4). Для такой стратегии частично есть основания, поскольку когда буржуазия боролась за свою эмансипацию от схоластического мировоззрения, ей приходилось отвлекаться от «внеаучного» и сосредоточиться на «закономерностях», «классификации», «обобщениях». В результате, созданный ею образ общества стал подобен механизму, сложной машине, имеющей повторяющиеся и однотипные циклы (5). Недостаточность этого механистического подхода была распознана на рубеже XIX–XX вв., Хоркхаймер признает заслуги Шелера в этом отношении, однако констатирует, что «конкретная реальность была все больше “жизнью”, т.е. опять-таки метафизической сущностью, а не действительным живым обществом в его историческом развитии» (6) (III: 44). Однако не только метафизика, но и критикуемые ею науки – если скрывают те «действительные» причины кризиса, о которых говорит Хоркхаймер, – «идеологичны», хотя отдельные работы могут иметь, вне всякого сомнения, высокое качество. «Идеологичный момент», подчеркивает он, не связан с «ошибочностью суждений», а выражается, скорее, в методах, направлении исследований, недостатке ясности и т.п. (7). Состояние в науке, разумеется, отражает «противоречивую действительность»; разрешение последней позволит, по мысли Хоркхаймера, избавиться от «разбросанности» и «растраты духовной энергии» (8). Учение о связи «культурного беспорядка» с экономическими условиями не делает никаких заключений ни в пользу идеализма, ни материализма (9). Понимание кризиса науки, резюмирует Хоркхаймер, зависит от «правильной теории общественной ситуации» (10).

ГЛАВА ШЕСТАЯ. ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО. ЭКСПЛУАТАЦИЯ (1933–1936)

Все работы Хоркхаймера, начиная с 1933 г., пишутся уже в эмиграции. «Для того времени было характерно, — вспоминает Хоркхаймер, — что когда я входил в аудиторию, половина слушателей читала “Rote Fahne” “Völkischer Beobachter”¹⁷¹ ... В зимнем семестре 1932/33 гг. я читал вводные лекции по философии, говорил тогда как раз о проблемах логики. Но на очередной лекции, в понедельник, когда Гитлер был у власти, я объявил, что отныне буду говорить исключительно лишь о проблеме свободы ... что и сделал» (VII: 329). Пострадать от нацистов Хоркхаймеру не пришлось, поскольку он вместе с женой эмигрировали еще 28 февраля в Швейцарию: «очень своевременно, поскольку уже в первой половине марта наш дом окружили, искали меня — поскольку я “особенно плохой человек”» (Ibid.). Дом Хоркхаймера вскоре превратили в штаб местных национал-социалистов.

В 1967 г. Хоркхаймер утверждал, что предвидел наступление в Германии периода тоталитарного государства, диктатуры, наблюдая за поведением двух радикальных партий в немецкой политике того времени: коммунистической и партии национал-социалистов.

«Поскольку обе, не имея особого видения будущего, голосовали против остальных, по-настоящему демократических партий, результат был предсказуем», а потому, он еще до того как стал директором Института, «размышлял, с кем из заграничных коллег наш Институт мог бы установить контакты, чтобы существовать дальше» (VII: 328). Первыми такими контактами стали связи с Лондонской школой экономики, затем с Женевой, где в 193 г. и был основан филиал Института. Затем последовал переезд в Париж и, наконец, в 1934 — Нью-Йорк. Не без юмора описывает Хоркхаймер как, в тяжелой для него ситуации (обустройство на новом месте, болезнь жены), решил вопрос о возобновлении работы Института на новом месте. Президент Колумбийского университета, к которому Хоркхаймер пришел на прием, выслушав гостя, сослался на нехватку времени и предложит зайти дней через восемь. Когда Хоркхаймер появился снова, комендант студенческого городка провел его по кампусу, показав, помимо прочего, пустующее четырехэтажное здание, «в котором раньше проводились исследования». Снова вернулись к Президенту, тот первым делом спросил: «Do you like this house?». «Да», — ответил удивленный Хоркхаймер. — «Если здание Вас устраивает, оно — Ваше», был ответ. Полагая, что познания в английском его подводят, Хоркхаймер вскоре написал Президенту Колумбийского университета пространное письмо, в котором благодарил за оказанную заботу о переселенцах из Европы, уточняя, действительно ли здание поступает в полное распоряжение коллектива на целых пять лет. Ответ был столь же краток: «Your understanding is perfectly right». «Это было мое первое впечатление от Америки, и я не забуду его никогда», — резюмирует Хоркхаймер эту историю (VII: 333).

§ 43. ОБЩЕСТВО

Значение истории для актуального анализа общества с самого начала было одним из главных приоритетов Макса Хоркхаймера. В своих статьях «Эгоизм и движение свободы» (1936) (IV:9–88), «Материализм и мораль» (1933) (III: 111–149) Хоркхаймер анализирует историю возникновения и зарождения буржуазного общества. Эти статьи следует рассматривать в контексте его более ранней книги «Начала буржуазной философии истории» (1930). Эти темы занимают важную часть хоркхаймеровских размышлений и после второй мировой войны.

В отличие от Гегеля и Маркса различие «государства» и «общества» для франкфуртцев не является структурно необходимым. Различие между обществом как естественной формой совместной жизни с одной стороны и государством как средой господства с другой строится как раз там, где между обеими формами наблюдается нерасторжимое единство: общее заключается во все более изощренном подавлении индивидуума. Осознать, эксплицировать взаимосвязи этого подавления становится при этом все труднее — ведь оно теперь одновременно как цель, так и средство. Все это делает постепенно совершенно невозможным (по мнению Хоркхаймера и его коллег) говорить о «хорошем обществе».

§ 44. ОБЩЕСТВО И ВЛАСТЬ

Одна из наиболее знаменитых идей франкфуртцев — об индустрии культуры» в общих чертах высказана ими же еще в 1930-х гг.

Хоркхаймер видит, что «радио и кино влияют на наш вкус и суждения» (XII: 53)¹⁷², он считает излишним разьяснять, что «наши желания и наш мир мыслей, а вместе с тем и наши действия в значительной мере направляются бесчисленными влияниями», что уже созданы специальные отрасли знания: психология покупателей и теория продаж, технология рекламы, журналистики и т.п., занимающиеся изучением этих различных влияний». Нужно ли заниматься отдельным изучением «авторитета»? «Я утверждаю, — продолжает Хоркхаймер, — что зависимость современного (modernen) человека от названных авторитетов — рекламы, газет, всякого рода политических и религиозных прорицателей, станет понятной лишь тогда, когда покажем, в какой мере человек современности обнаруживает глубокую и специфическую несамостоятельность, которая и делает его с необходимостью восприимчивым к этим влияниям. Хоркхаймер обнаруживает в современности совершенно особую форму «авторитетности», отсутствовавшую в средние века или в античности. В любом случае, полагать, «что мы подчиняемся авторитетам только там и тогда, когда делаем это осознанно, по своей воле или же когда предоставляем себя воле чужой», — есть грубая ошибка (XII: 54).

Не уверен, что в приводимом списке политики и религиозные деятели вполне уместны. Обретение и удержание власти (влияния / контроля) декларируется ими более-менее открыто. Примеры *этой* власти (авторитета) образуют все-таки отдельную, более самостоятельную область. Ту «грубую ошибку», о которой Хоркхаймер впервые говорит в 1937 г., в 1927 распознал Хайдеггер (ср. БВ, §§ 26–27, 35–37). Ирония филиации идей заключается в том, что франкфуртцам для откры-

тия этого феномена понадобилось еще длительное наблюдение за реальностью, в которой закономерности безличной власти были воплощены в более ярком виде: за жизнью американского общества. Когда в 1947-м (т.е. еще спустя 10 лет) франкфуртцы представили зрелую концепцию таковой безличной власти, Хайдеггер уже знакомил читателей со своими идеями о технике и гуманизме, во многом вызванные размышлениями над теми же вопросами.

§ 45. ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВА

В «Эгоизме и движении свободы» Хоркхаймер противопоставляет друг другу два антропологических воззрения. В соответствии с первым, человек «плох» («зол») уже по своей природе, к ее сторонникам причисляют Макиавелли и Канта. В соответствии с другим (Томас Мор и др.), человек «добр». — Хоркхаймер понимает, что, приписывая философам эти предрассудки, следует быть очень осторожным, но утверждает, что даже в тех случаях, когда названные авторы считают свой антропологический анализ свободным от ценностных суждений, они в действительности выносят *моральные* суждения.

Хоркхаймер показывает, что эти различные антропологические постулаты о природе человека основываются на крайне различных политических воззрениях. *Антропологические* определения являются отправным пунктом размышлений, однако в дальнейшем с их помощью оправдывают *политические* теории. Рассматривая человека как животного или «машину», Макиавелли и Гоббс оправдывают понимание государства

как дисциплинирующего механизма. Политический смысл имеют и концепции человека как «хорошего», «по природе доброго»: так обосновывают политические теории социального, предполагающие прежде всего осуществление политической свободы.

Оба понимания являются для Хоркхаймера философски подозрительными, поскольку отвергают эгоизм и наслаждение. Уже здесь, по его мнению, заметно фундаментальное противоречие буржуазного общества — поскольку теоретическое «проклятие» эгоизма находится в противоречии с практикой буржуазного общества, в котором, по словам Гоббса, ведется постоянная война как «внутри», так и вовне. Буржуазное общество вообще поощряет эгоизм, лишь те, кто способен предоставить ему полную свободу, способны защитить свои интересы перед лицом других. Это доказывает превознесение принципа конкуренции и преобладание в обществе экономического сектора. Удовлетворение чувственных потребностей осуждается как относящееся к области инстинктивного, животного.

Подробно анализируя политическую деятельность прошлых веков, Хоркхаймер показывает, что политические вожди охотно примеряют на себя одежды аскетов. Подавление удовлетворения собственных потребностей представляется необходимым условием для того, чтобы они могли считаться борцами за свободу. В согласии с психоаналитической теорией Хоркхаймер полагает, что подаваемый так (на собственном примере) образец выполняет важную политическую функцию.

Между тем стремление к свободе ведет не к политической свободе, а к обреченному согласию, принятию общественной действительности. Эта ситуация и

определяет, по мнению Хоркхаймера, сущность политического вождя. «В то время как его действия непосредственным образом следуют интересам отдельных групп собственников, в его позе и пафосе повсюду присутствует нищета масс».

Подобное соседство официально пропагандируемого альтруизма и практикуемого эгоизма позволяет «сохранять иммунитет» интересов частных групп по отношению к «всеобщему интересу». Постоянная угроза этой иррациональной ситуации со стороны отдельных просветительских импульсов увеличивает значение эмоционально окрашенной пропаганды. Чем более угрожающей становится ситуация, тем более необходимым является указание на сверхчеловеческие качества фюрера (вождя) — что находит свое выражение в непомерном использовании символики и демонстраций власти¹⁷³. Особенно удачными оказываются те случаи, когда удается сочетать «престиж» и (военную) «пользу» — как, например, в рамках проекта строительства автобанов в фашистской Германии.

§ 46. ХРИСТИАНСТВО И ЭКСПЛУАТАЦИЯ

Распространение христианства существенно усиливает очерченные Хоркхаймером феномены. В христианской культуре требования индивида к обществу обращаются (преобразовываются) в моральные и религиозные требования индивида к себе самому. Человек «плох»/«зол» потому, что «греховен». Спасти может только постоянная борьба против собственного несовершенства, подавление влечений. Так, существует определенная аналогия между политическим вождем (ко-

торый, на первый взгляд, искореняет эгоизм индивидов и групп, его призывом к «готовности жертвовать собой») и моделью «овладения страстями».

Используется наиболее эффективная модель «дисциплинирования масс»: сделать внутренними моральные требования, утвердить чувство судьбоносной связанности с другими, причем сделать это в речах, выступлениях на массовых собраниях. Для Хоркхаймера здесь имеется совершенно очевидная параллель между религиозным и политическим. «Решающее место, которое занимает проповедь в религиозной жизни, обеспечена указанной функцией слова в современном обществе». Что касается Лютера и Кальвина, то — как бывает в начале всех великих революций — лидеры (вожди) народа (масс) стремятся к тому, чтобы скрыть (затемнить) различие между интересами влиятельных и богатых и интересами масс. Вместе с тем в религиозном языке уже заключена основа сопротивления: «Великая духовная заслуга Реформации заключена в формулировке идеи: спасение человека зависит не от сакрального действия касты священнослужителей, а в духовном поведении индивида».

Тем самым создается возможность конфронтации индивидуума с тем, что подается в качестве «всеобщего интереса», открывается возможность сделать осознаваемым лишь кажущееся согласие между индивидуальным и «всеобщим» интересом. Однако быстрое развитие экономических отношений (да и вообще экономический рост) приводит к концентрации капитала, образованию элиты, одной из целей которой оказывается усмирение масс.

Подавление экономических интересов большей части граждан приводит к соответствующей качественному принижению их духовных интересов. Господст-

вующая идеология, впрочем, позволяет этим ценностям вести тенеподобное существование в качестве «подлинных ценностей» в индивидуальном сознании. «Поэтому идеальному типу современного гражданина присуще глубокое презрение и безразличие к “духу” — что, разумеется, проявляется больше в его действиях, чем в воззрениях, больше — в его инстинктах, нежели в сознании; в сознании [как правило] господствует обратный порядок». Отношение граждан к искусству и наукам сохраняет отношение только к художественному продукту, оставаясь оторванным от содержания высказывания. В этом имплицитно заключено подавление возможности испытывать наслаждение как таковое, а также подавление собственного стремления к удовлетворительной форме жизни.

Разрушение произведений искусства, сжигание книг — особенно эротического характера — есть способ, в каковом пытается найти выход это принуждение в уничтожении возможности своего удовлетворения (все построения по-прежнему основываются на марксизме и психоанализе). Для Лютера не только эротика, но даже и сам разум — невеста дьявола, главная его наложница. Лютер — заключает Хоркхаймер — догадывался, очевидно, об изначальном единстве наслаждения и духа.

Хоркхаймер полагает, что иерархия вождя и ведомого может иногда выполнять социально прогрессивную функцию. Однако иерархия обеспечивает средствами самоподдержания и самораспространения на все большие области социальной организации, чем в большей степени те или иные общественные группировки материально заинтересованы в сохранении иерархии. То обстоятельство, что подобное сохранение иерархии периодически приводит к кризисам, в которых обнару-

живаются возможности для разрушения этой иерархии, не является, однако, для Хоркхаймера основанием для оптимизма. По крайней мере, в ходе буржуазной революции стало очевидным, что буржуазия, пришедшая к власти поначалу в союзе с пролетариатом, впоследствии обратилась против своего союзника и узурпировала власть. Пролетариату же с помощью слов и оружия объяснили, что достигнутое есть максимум возможного, и было бы неплохо, если бы на основе этого достигнутого он пошел на сотрудничество.

Буржуазная революция оказалась, потому, псевдореволюцией. Удовлетворение материальных интересов *другими* (богатые и влиятельные считают это своей общественной заслугой) стало трактоваться как эгоизм. Колесо угнетения человека человеком сделало новый поворот.

В дискредитации удовлетворения человеком своих потребностей приводит к дискредитации человеческой жизни как таковой. Представление о человеческом становится все более абстрактным, а возможность рассматривать себя и других индивидов в качестве продукта собственной работы, а также во взаимосвязи с удовлетворением потребностей — все более мизерной. В себе и других людях человек все больше видит продукт анонимных общественных сил.

Подобная тенденция к разрушению счастья и наслаждения делает возможным ненависть и политический террор¹⁷⁴. Политическая ненависть направляется прежде всего против тех групп населения, с которыми ассоциируют безудержное удовлетворение потребностей: праздные, лентяи, цыгане и т.д.¹⁷⁵.

Эти размышления Хоркхаймера сохраняют свою актуальность и по сей день. Нет сомнения, что в современном обществе мы можем наблюдать определенную

модификацию объектов этой ненависти; очевидно также, что сама эта ненависть также подчиняется («прислушивается») к общественному мнению.

Те или иные традиционные объекты ненависти (напр., «евреи») могут меняться, «выходить из моды», однако им всегда находят замену, ненависть оказывается возможным переориентировать на новые объекты: ближайших соседей того или иного государства, или же на «дальние страны». Это позволяет говорить о феномене «блуждающей ненависти», эффектом которого иногда оказывается построение мононационального (а также, разумеется, монорелигиозного) государства. В целом это совпадает с целями национал-социалистов.

Дело при этом, по Хоркхаймеру, отнюдь не в моральной, не только в моральной, а скорее в общественно-организационной проблеме. В статье «Материализм и мораль» Хоркхаймер отстаивает тезис, что лишь реализация принципа общественного равенства может привести к тому, что эта проблема исчезнет с лица земли. «С идеей равенства необходимо дана также и идея свободы». Осуществление этой идеи есть задача материалистической науки, которая основывается на убеждении, что и сами ученые — осознают ли они это, или нет, — вовлечены в общественный процесс.

§ 47. МАТЕРИАЛИЗМ И...

К середине 1930-х гг. Хоркхаймер окончательно утверждает в марксистской теории. Этот рубеж знаменуется несколькими характерными чертами: а) все поверяется материализмом; б) отношение к традици-

онной философии становится все более непримиримым; в) особое место занимает исследование элементов авторитарного мышления.

Материализм для Хоркхаймера — термин полемический, он используется для противопоставления *идеализму*. Как же определяется идеализм? «Всякой идеалистической теории свойственно то, что она пытается помыслить мир в качестве возникшего из одного принципа» (XI: 278). «Всегда, когда единство понимается не как результат мышления определенного человека, осуществляющееся в мире, мы имеем дело с идеализмом. Девять десятых всех материалистической философии обнаруживает себя таким образом, в качестве систем идеалистического толка. Учение о единстве не менее идеалистично, чем... утверждение Блага, Порядка и Красоты мира» (там же). К этому времени Хоркхаймер записывает в такого рода идеализм и феноменологию, «выводящую смысл мира из трансцендентального Эго» (XI: 279).

Идеализм — это всегда также и *метафизика*. Последняя «предполагает, что существует некий масштаб ценностей, независимый от наших включенных в историю влечений», но «...даже истина “сама по себе” не возвышается над неистинной, и уж, тем более — над подлостью: необходим человек, этим возмущающийся». Если указание на возмущающегося человека покажется тривиальным, то выводы из него окажутся более чем просто важными. «...Возмущение не имеет доказательств, — продолжает он, — По этой причине не существует никакого оправданного контраргумента против метафизики. Существует только ее критика» (XI: 280). Хоркхаймер подобрал к обоснованию собственной идеологии; аргумент подобрал типично шопенгауэровский. В этом ар-

гументе есть нечто обезоруживающее: возмущение оказывается последней данностью, которая уже более не нуждается в обосновании. Не выстраивая никакого порядка ценностей (т.е. избегая возможного упрека в «метафизичности»), Хоркхаймер сумел постулировать сочувствие возмущающемуся в качестве высшего блага. *Иррациональность* этого принципа не столь заметна лишь потому, что «возмущение» всегда появляется у Хоркхаймера лишь в контексте разговора о людях «униженных и угнетенных» — как раз тех, от которых никто не будет требовать рационального обоснования их возмущения.

Но сочувствие есть такое движение души, право выбора «объекта» для которого принадлежит всецело критическому теоретику. В других контекстах Хоркхаймер предпочитает ссылаться на Ницше с его идеей о сочувствии как опасности или слабости (V: 143; VII: 127)¹⁷⁶.

* * *

Хоркхаймер достаточно проницателен, чтобы видеть недостаточность материализма, однако он все-таки выдвигает его в качестве программного принципа, надеясь на него как на практическое учение. Говорить о «материализме», использовать его как слоган приходится до тех пор, пока Хоркхаймер не изобретет другого громкого «слогана»: критическая теория. Можно показать, что с тех пор «материализм» как операциональный термин практически исчезает из обихода «представительских тезисов», используемых коллективом для опознавания извне, за пределами Франкфуртской школы. Впрочем, он сохраняется как *terminus technicus*.

§ 48. ИНСТРУМЕНТАЛЬНОСТЬ ТЕОРИИ ХОРКХАЙМЕРА

Рассматривая высказываемые франкфуртцами идеи, нельзя не заметить одного достаточно очевидного обстоятельства. Обсуждение любой проблемы ведется — по крайней мере, у Хоркхаймера — с точки зрения ее «полезности», ее «целесообразности», возможной пользы или бесполезности для улучшения жизни человека (при этом, мы помним, что такого рода улучшение предполагает переустройство общества). Мы видели, как такой «прагматизм» оказывался одним из главных вопросов, которые Хоркхаймер отмечает у неокантианцев (вытекающий из «вещи по себе» дуализм препятствует применимости теории Канта для разрешения реальных проблем современного научного знания). То, что Хоркхаймеру не нравится в философии современников, также вызвано, как правило, одной и только одной претензией: якобы не-чувствительны к проблемам современности, проблемам социальным.

Применение этого принципа у Хоркхаймера не знает исключений. Так, например, и сами революционные теории для него мало что значат, поскольку — в свою очередь — способны вырождаться в теоретические конструкции, столь же бесполезные (в логике Хоркхаймера: бесполезное = вредное), как и «теоретическая философия», которую он и его коллеги критикуют.

В рамках этой инструментальности становятся понятными и некоторые терминологические предпочтения Хоркхаймера. Рациональность, рационализация — есть единственный доступный для него способ описания «правильности», целесообразности человеческого действия. Однако вынужденный пользоваться этой терминологией, он оказывается в ситуации, сходной по

затруднительности с той, которую сам некогда описывал на примере Канта. Анализируя общество, Хоркхаймер может использовать только те концептуальные средства, опираться только на ту основу, которая способна дать ему лишь предельно общие закономерности (констатации «упадка», «кризиса» философии и/или идеалов Просвещения и т.п.). Все же более частные механизмы (напр., «культуриндустрии») ожидает упрек в том, что это «не относится к философии». Упрек, впрочем, можно обернуть: сама философия стала другой, — мог бы ответить на это Хоркхаймер и его коллеги.

Поскольку критерием для такой «рациональности» могут служить лишь конкретные практические результаты (эффект того или иного действия), инфляция термина в использовании Хоркхаймера несколько напоминает ту, что в последние годы наметилась в связи с термином «эффективность». «Рациональность» Хоркхаймера и есть сегодняшняя «эффективность».

Эта инструментальность побуждает нас спросить: каково отношение критической теории Хоркхаймера к прагматизму как философской школе? (Тема второй части книги). «Свое слово» — слово, которое могло бы стать столь же удачным, как и «критическая теория» Хоркхаймера, свои символы, которыми можно было бы «поименовать эпоху», «дать современности язык» — в те годы ищет и Теодор Адорно. Однако у него дело не идет далее имманентной критики синонимичной «ликвидации».

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. НОВАЯ ПРОГРАММА: КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ (1937–1939)

...Возмущение не имеет доказательств <...>
По этой причине не существует ...
контраргумента против метафизики.
Существует только ее критика.

М.Хоркхаймер

Как соотносятся критика и скепсис? В чем природа критицизма? — Эти вопросы должны были стать одними из центральных для критической теории Хоркхаймера. Неудивительно, поэтому, что первые подступы к ней Хоркхаймер делает еще к началу 1930-х гг. Первоначально «критика» (как и в его юношеский период означает всего-навсего «несогласие»). Позднее Хоркхаймер пытается заново осуществить прочтение историко-философской традиции, с тем, чтобы выявить в ней возможные основания критицизма. Внимание обращается на Декарта, его «рационализм» и «метод сомнения». В 1937 г. программа критической теории сформулирована, но концептуальная схема, найденная им, слишком важна¹⁷⁷, чтобы оставить ее без «обрамления». Его дополняет рассмотрение функции скепсиса у Монтеня.

§ 49. КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ КАК НЕСОГЛАСИЕ

Хоркхаймер полагает, что призывы к социальной гармонии позволяют говорить о «позитивизме» в новом, «примиренческом» смысле.

«Слово “позитивизм” в сегодняшней науке считается бранным словом, поскольку основатели этого философско-социологического учения, Конт и Спенсер, ликвидировали в своих системах радикальное Просвещение и предоставили либеральной буржуазии безобидную философию прогресса. Империализм разделался не только с демократической буржуазностью, но также и с его эмпиристической психологией, и сегодня клеймит “позитивизмом” всякую попытку заменить метафизическую идеологию эмпирически-генетическими объяснениями. Потому, если сегодня тот, казалось бы, нейтральный позитивизм как будто исчезает, то духовное устремление, господствующее сегодня в философии и официальной культуре, заслуживает наименования «позитивизма» в совершенно новом смысле. К миру и к людям — главным образом к тем, которые хорошо одеты, — необходимо относиться “позитивно”. Критический дух, проверяющий всегда и постоянно, и лишь после тысячи пристальных наблюдений признающий нечто в качестве факта... потерпел фиаско. Повсюду следует находить хорошее и признавать его! Несогласие и отрицание, сомнение и критика в отношении имеющегося не имеет никакой ценности, каждый должен благонамеренно основываться на нем и строить дальше, или же попытаться сделать лучше самому. Чужое и собственное состояние в этом мире должно представляться в благоприятном свете. Бессмысленно все время выставлять на передний план

негативное. Keep smiling – как бы отвратно не было тебе и твоим близким, другие между тем будут наслаждаться всеми красотами жизни. Keep smiling, ведь это общество настолько хорошо, насколько возможно, его институты и продукты, его организация, распределение и культурные усилия, конечно, во многом нуждаются в улучшении, однако они согласуются с природой человека ... В Германии на вопрос “как поживаешь?” иногда можно услышать: “плохо”. В Америке же, как правило: “wonderful”. Christian science разъясняет тебе, что все Зло происходит только от твоей ошибки – тебе стоит лишь мыслить правильно, и с реальностью будет все в порядке». (XI: 266-267) Хоркхаймер считает, что этот новый позитивизм стал естественной основой в литературе и общении, причем его никто не критикует как позицию, замутняющую суждения, считая, наоборот, условием прозорливости, о «слепоте любви» предпочитают говорить сегодня «только в отношении солидарности угнетенных». Любовь же к капитализму и его миру, наоборот, считается, делает прозорливым и поощряет движению вперед». Что такое критический дух? – Дух острожный, тысячекратно все проверяющий, и лишь затем объявляющий проверенное «фактом» (XI: 266).

§ 50. КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ И СКЕПТИЦИЗМ (ДЕКАРТ)

Хоркхаймер также пользуется – имплицитно – методом деструкции, который в качестве научно-философской методики был применен М.Хайдеггером. Как он это делает?

В философии XX в. Декарт по разным причинам воспринимался как один из родоначальников современного философствования. – Не важно, что именно ставилось ему при этом в заслугу: метод ли «рационального сомнения», или «рационализм». В статье «К спору о рационализме в современной философии» (1934) Хоркхаймер пытается разобраться с одним из идеалов познания – рационализмом (III: 163 ff).

Когда спустя несколько лет Хоркхаймеру придется обосновывать своеобычность предлагаемого им философского метода, придет время обратить внимание также и на традицию *скептицизма* в западноевропейской культуре. Насколько она согласуется с тем, что он называет «критической теорией»? («Монтень и функция скепсиса» (1938)). В *той* статье о Монтене Хоркхаймер пытается найти еще более ранние аналоги «скептицизма»/«критицизма», чем у Декарта. Он показывает, что сомнение (скепсис) как культурный феномен укоренен в определенных общественно-политических процессах, имеющих – в этом автор не сомневается – экономически-классовую подоплеку. Вполне возможно, этюд о Монтене имеет функцию обоснования собственной социально-критической теории (по контрасту с Монтенем).

Но вернемся пока к статье о Декарте. Суммарные упреки против скептицизма выглядят следующим образом:

- а) безразличен к угнетению;
- б) консервирует и усиливает его;
- в) тем самым не является подлинным гуманизмом (подлинный гуманизм – гуманизм действия);
- г) расходится с некоторыми идеалами научности: препятствует прогнозу и предсказанию (III: 151).

Хоркхаймер полагает, что сам благополучно избежал опасности скептицизма («я никакой не скептик»), *потому* что: «...я решительно встаю на сторону веры в единый логос...» (XI: 246)

§ 51. ФАШИСТСКОЕ ГОСУДАРСТВО

Итак, в тех работах, в которых Хоркхаймер и Адорно исследуют взаимосвязь между либералистской экономикой и плановой экономикой при фашизме, они не спешат производить систематически обоснованное разделение между государством и обществом. На первый взгляд может показаться, что в быстром развитии западноевропейской экономики они усматривают условие (возможности) прогрессивного культурного и социального развития — так, что экономические интересы могут при этом совпадать с политически-эмансипаторными. Однако становится ясно, что в случае фашизма не существует идентичности этих групп интересов. Либеральная составляющая, гарантирующая в буржуазном обществе свободное формирование мнений — «выключена», а вместе с ним также отсутствует и возможность оказания влияния на государство со стороны общества. Экономическое развитие, которое в социальном событии стало обособленным, необходимым образом ведет к тому, что значительно более самостоятельным становится также и государство — в лице фашистской бюрократии, т.е. превращаясь в некоторое подобие «естественного состояния» Гоббса.

Как полагает В. ван Рейен, полемично-заостренный тезис Маркса о примате экономического спорен. При всех различных трактовках этого тезиса, которые

существуют в рамках критической теории, имелся консенсус относительно того, что лишь взаимодействие крупного капитала и государственных инстанций сделало диктатуру Гитлера столь неуязвимой. Однако на основе новейших исследований следует сделать вывод о том, что пока невозможно определить, какое именно место занимала крупная индустрия в контексте плано-хозяйственной программы фашистов. Некоторым очень двусмысленным образом либерализм есть основа фашизма. Либерализм сам по себе слишком слаб для того, чтобы отстоять в борьбе с крупным капиталом присущие ему представления о свободе, равенстве, справедливости. «Равный и справедливый обмен, — заключает Хоркхаймер, — довел себя до абсурда, причем тоталитарный порядок [как раз] и есть тот самый абсурд».

Вакуум власти, который оставляет за собой слабый либерализм, приводит к тому, что «социальное господство, которое невозможно было поддержать экономическими средствами ... непосредственно продолжается средствами политическими». Уничтожение евреев, которое играло центральную роль как раз при либеральном порядке, т.е. на рынке, не является, по Хоркхаймеру случайностью. Нельзя трактовать такую политику нацистов также и психологически. Важны экономические факторы. Хоркхаймер указывает на то, что эксплуатация рабочего класса на определенной стадии капиталистического развития уже не может быть предоставлена случаю, а должна регулироваться из некоего политического центра.

Таким образом либерализм несет в самом себе зерно собственной гибели. Суровая действительность экономического развития демонстрирует себя, по Хорк-

хаймеру, в идеологическом плане в форме максимы: «Свободу трудолюбивым». Побеждающий фашизм вполне может использовать этот лозунг в своих целях, «он столь блистательно победил в конкурентной борьбе на национальном уровне, что теперь сама конкуренция может быть устранена».

§ 52. КРИТИЧНОСТЬ. СОМНЕНИЕ. СКЕПСИС

Не так часто обращают внимание на тот факт, что самая, пожалуй, известная статья Хоркхаймера середины 1930-х гг. — лишь часть общего плана. Второй его частью можно по праву считать завершённый год спустя трактат «Монтень и функция скепсиса» (1938, IV: 236-294). Ко времени его рождения (1533 г.), отмечает Хоркхаймер, сложился класс крупной (gehobenen) буржуазии. Он складывается из людей, сделавших свое счастье в приносящих прибыль ремесленных отраслях, в ювелирном и финансовом деле. Классовая война между буржуазией и пролетариатом уже началась, причем она осложнена противостоянием с феодалами, а также религиозными междоусобицами. Именно в эту ситуацию и контекст Хоркхаймер вписывает Монтеня. Слишком многие — будь то в теоретической или в моральной области — считают свои воззрения абсолютными (при этом противореча друг другу). На самом же деле они — всего лишь необразованные люди. Их чувства ненадежны, в еще большей степени — понятия, которыми они пользуются. Мудрец (т.е. Монтень) наблюдает за ними с усмешкой. Сам же мыслитель старается избегать придания своим суждениям какой бы то ни было непреложности, удаляясь в умеренность и взве-

шенность самопознания (IV: 240). Тому способствует происхождение Монтеня. Он из знатного рода. В ситуации социальных конфликтов предпочитает взять себе роль дипломата, «политика», он с равным успехом общается как королевским двором в Париже, так и с гугенотами. Его стилем является описание, а не теория. «Я не поучаю, а рассказываю», — приводит Хоркхаймер слова Монтеня, не без отстраненности отмечая, что их с восхищением повторяет Гёте. Хоркхаймер понимает, что эта обоснование этой позиции восходит еще к античному скептицизму: скептический релятивизм делает невозможным действие, ведь для того, чтобы действовать, не обязательно иметь «абсолютно» выверенные воззрения — но тогда, если их не-абсолютность признается, каковы основания протестовать против того или иного другого воззрения (позиции, институции)?

Если в этой статье Хоркхаймер и дает позитивные примеры, альтернативные скептицизму Монтеня (кроме намеков на «критическую теорию»), то это скорее Макиавелли, презрительно отзывавшийся о советчиках, дающих своим полководцам рекомендации «осмотрительности». Тот, кто с самого начала придерживается подобной трусливой и бессильной тактики, — мог бы сказать вслед за Макиавелли Хоркхаймер, — с самого начала отказывается от победы (IV: 271, 306).

§ 53. КРИТИКА БЕЗ ПОЗИТИВНОГО ИДЕАЛА

Благодаря усилиям Хоркхаймера в социальной теории франкфуртцев выстраивается весьма любопытная система воззрений. Это не только «марксизм без пролетариата», «теории отражения», но еще и *критика без*

позитивного идеала. Вот как комментирует эту особенность Хоркхаймер в 1968 г.: «Себя самого я считаю критическим теоретиком. Это значит: я могу сказать, что ложно, но не могу определить, что правильно». Адорно и Хоркхаймер все более практикуют сдержанность, когда дело касается экспликации (озвучивания) конкретных утопических предложений для улучшения общественных условий. Критическая теория остается прежде всего критикой. Не в последнюю очередь она опирается на осмысление негативных следствий Октябрьской революции 1917 г. в России, а также реформистскую и ревизионистскую деятельность и взгляды политических партий и профсоюзов в Германии. Все это заставляет обоих мыслителей быть сдержанными в «позитивных» предложениях и вариантах, тем более, что они как теоретики едва ли окажутся в состоянии указать, как именно следует претворить эти позитивные идеалы в конкретной практической жизни, а значит, в конечном счете, не могут взять на себя ответственность за такого рода предложения. Рейен полагает, что в этом Адорно и Хоркхаймер близки к Марксу.

В 1942 г. Хоркхаймер пишет: «Наука Маркса есть критика буржуазной экономики, а не набросок экономики социалистической». Существуют также и теоретические причины того, что Адорно и Хоркхаймер воздерживаются от конкретных предложений и рецептов. Сознание деформации наших представлений, наших восприятий вследствие воздействия тоталитарной политики и экономики дает возможность только описывать имеющуюся скверную ситуацию “*ex negative*”.

Существуют и политические причины для них как для теоретиков не вмешиваться в политическую жизнь. Самоопределение граждан есть тот принцип, который

не может быть релятивирован никакой теорией, сколь бы развитой (продвинутой) она ни была. «Если общество в будущем действительно перестанет функционировать посредством косвенного и прямого принуждения, а будет само себя определять через идею согласия, то сами результаты этого согласия [все-таки] невозможно предсказать теоретически», — заявляет Хоркхаймер, отказываясь, по сути, от своей более ранней теории «предсказания».

Вообще, Хоркхаймер по разным случаям (и на разных этапах своего философского пути) приводит различные обоснования того, почему предсказаний от него ожидать «нельзя». Эти различные мотивы могут быть систематизированы следующим образом:

А) («гносеологические»).

Б) («свобода человека»).

В) («разделение труда»): дело одних — критиковать, другие...

Г) («тотальный пессимизм») — этот вариант ответов наиболее характерен для 1930-х гг.

Д) («опыт реального осуществления»): наблюдения за сталинским режимом в СССР.

Отвлечемся от того, насколько само отсутствие «социального идеала» может быть оправданно. Посмотрим, к каким систематическим трудностям приводит некоторые из групп аргументов.

к А): любая критика как констатация «не так» относительно некоего положения дел только тогда может быть осмысленной, когда вообще существует принципиальная возможность «*быть-иначе*». Мы не критикуем то, изменение чего считаем невозможным; таковы, например, все природные, «физические» явления и закономерности. Критика как социальный (интеллектуальный) фе-

номен возможно только по отношению к тому, что вообще — пусть и теоретически — *должно, может* поддаваться изменению.

к Б): аргумент «свободы человека» тоже не серьезен, поскольку речь не обязательно должна идти о конкретных (да притом раз и навсегда определенных) формах социального идеала: те конкретизируются в действиях человека, идеалы процессуальны, инструментальны. Вероятно, осознав это, Хоркхаймер, меняет в 1940-х «слоган» с «критической теории» на «инструментальный разум»; «критическая теория», впрочем, не отбрасывается, поскольку ее пустота еще не всеми распознана. Просто смещаются акценты.

к Г): Можно, конечно, согласиться с Хоркхаймером в том, что общество не подлежит улучшению на имеющейся основе, поскольку в его основе лежит модель применения власти. То же самое касается и науки, которую мы бы попытались «улучшать», опираясь на эту основу. Наука оказывалась бы вспомогательным звеном угнетения. Однако подобный тотальный пессимизм опасен своей оборотной стороной. Анализируя философские импликации из сочинений и практики маркиза де Сада, П.Клоссовски замечает: «В итоге картина общества, пребывающего в состоянии перманентной безнравственности, представляется чем-то вроде утопии зла; эта парадоксальная утопия соответствует вероятному состоянию нашего современного общества; в то время как утопическое осознание человеческих возможностей предвосхищает потенциальный прогресс, садистское состояние предвосхищает потенциальный регресс...»¹⁷⁸. Сознает ли Хоркхаймер опасности своего тотального пессимизма? Ведь он делает (как и отсутствие позитивного идеала) бессмысленными и все

другие положения критической теории — например, о достижении «счастья» человека. В одном из своих «тотальных» размышлений Хоркхаймер заходит настолько далеко, что начинает сомневаться, насколько свободны те самые деклассированные от заразы капитализма: «Хотел бы я знать, существуют ли среди бедняков люди, которые на самом деле не находились бы во власти капиталистического духа. Под такими людьми я понимаю тех, кто — будь они успешны — оставались бы в своих действиях такими, чтобы это было совместимо с честной революционной деклассированностью. — Хотел бы я знать, иными словами, всемогущ ли успех, и во всех ли областях» (XI: 261, запись от 22 ноября 1928 г.). Но если этот критерий выдается за «подлинность натуры», то еще более загадочным становятся представления Хоркхаймера о сотрудничестве (деклассированных) и улучшении их жизни.

При всем этом франкфуртцы фактически используют (оперируют) таким идеалом, в этом не признаваясь (идея «счастья» и «счастливой жизни» как у самого Хоркхаймера, так и у Маркузе).

Экономическая система буржуазного общества совершенно закономерно достигла известной нам сегодня формы. Экономическое мышление и действие — те сферы, в которых особенно сильно проявляется тенденция к применению власти, вообще свойственной мышлению¹⁷⁹. Овладение природой в экономических интересах не может быть отделено от овладения нашей собственной природой. Момент освобождения, заключенный в овладении внешней природой, преобразуется в новое принуждение. Эта диалектика овладения и освобождения есть основная черта буржуазного общества и культуры. Одной только силой нашего мышле-

ния мы не можем освободиться из отношений зависимости. Мышление ведет к освобождению и, неизбежно, ведет ко все новому порабощению. Таким образом, представление национальной и политической свободы всегда остается обратным образом отнесено к несвободе; свобода может быть представлена только в понятиях несвободы, — как иногда выражаются Адорно и Хоркхаймер.

ХОРКХАЙМЕР И МИРОВАЯ ФИЛОСОФИЯ. КАМУН ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

К концу 1930-х гг. у Хоркхаймера складывается более-менее окончательное отношение ко всем философским традициям. Теперь, после описания проделанной Хоркхаймером эволюции, а также после сравнения с другими представителями Франкфуртской школы, их сторонниками и противниками, отношение к этим течениям будет более понятно. Посмотрим теперь, что получилось со всеми интеллектуальными течениями, на которые опирались франкфуртцы.

Психоанализ

Психоанализ универсален по типу материала, который он считает возможным анализировать¹⁸⁰. Фактически психоанализ располагает неограниченной возможностью манипулировать перестановкой лиц, ситуаций, смысла и эмоций, чтобы прийти к объяснению, которое бы соответствовало принятой им схеме. Схема подходит к любому воображаемому случаю. Но если теория «объясняет все», если для нее не существует

никаких ограничений, которые вынудили бы ее считаться с опытом, то таковую теорию следует, скорее, квалифицировать как *идеологию*. «Теория превращается тогда в «универсальную отмычку». Можно сказать, что система Фрейда имеет безусловно «захватнический дух», ей присущ «тайный философский тоталитаризм, желающий поглотить в одной схеме всю культуру и все ее элементы»¹⁸¹. Так, например, «творчество — художественное, научное, философское или религиозное — в этой схеме является методом избавления от разрушительной силы подавленных стремлений и неразрешимых конфликтов путем освобождения связанной энергии и направления ее в другие сферы...». «Сублимирующие решения [т.е. продукты творчества. — *И.М.*] всегда остаются лишь самообманом, вынужденным отказом от подлинности в пользу суррогатных и воображаемых удовлетворений...». «На почве фрейдизма мы принципиально лишены возможности рассмотрения произведения искусства с точки зрения его ценности в культуре, поскольку весь его смысл исчерпывается этой мошеннической автотерапией».

«...Фрейд не оставляет места для реальности каких-либо других потребностей кроме генетически связанных с прокреацией и агрессией...». Но если эти потребности «суть единственные первичные потребности в ходе всей человеческой истории, если вся культурная надстройка не создает никаких автономных областей, а наоборот, прочно связывается служением этим первичным потребностям», то культура перестает быть «другой темой, которую можно было бы рассматривать параллельно с психоаналитическими объяснениями и становится просто невозможным». Если принять схему Фрейда, то «разрыв между требованиями культуры

и давлением инстинктов должен был бы расти вместе с развитием цивилизации, только периодически позволяя разрядить врожденную агрессивность в актах массового военного одичания.

Фрейдизм можно также назвать разновидностью философской антропологии, которая только не подчиняется никаким правилам, обыкновенно распространяющимся на эмпирические гипотезы. Что она — своего рода «всеподтверждающаяся теория» (ср. принцип фальсификации Поппера).

Предварительно можно предположить, что причиной ориентации Хоркхаймера в психоанализе на теорию нарциссизма является то, что он (по-кьеркегоровски, по-шоппегауэровски) исходит из установки на единичного человека, что отнюдь не противоречит социальной устремленности его теории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы начинали с очерчивания ситуации в начале XX в. на нескольких уровнях: формально-школьная диспозиция сил (течения, школы); проблемы, которые ставились тогда философами, причем вне их «философской конфессии». Теперь, наконец, мы переходим к тому, как видели проблему сами франкфуртцы. Однако и эта часть подразделяется на две относительно самостоятельные линии: как трактовались проблемы современности теми, кого — обычно — не зачисляют в число представителей школы, а также на постановку проблем собственно в круге Хоркхаймера.

Эти общие ориентиры определяют причины отхода Хоркхаймер от феноменологии. Если философская система нейтральна (или старается быть таковой), и не считает, что улучшение жизни общества возможно путем «воплощения в жизнь» отдельных ее тезисов, она *может* быть феноменологией. Если же она предлагает себя в качестве социальной (критической) теории, ей с необходимостью приходится быть генетически-объясняющей¹⁸².

Далее, отсутствие социального идеала не является проблемой для «нейтральной» философии, зато тут же становится головной болью для всякой «социальной критической». Гениальность Хоркхаймера заключается в том, что ему удалось не то чтобы отвести это требование от собственной теории, убедив в этом окружающих, но *добиться того, чтобы этот вопрос вообще не возникал*.

Как заметил однажды Шопенгауэр (авторитетный для Хоркхаймера): *тот, кто полагает, что дураки странствуют по миру всегда в колпаках, а шуты — с по-*

гремушками, всегда будет их добычей или игрушкой. Перефразируем эту сентенцию применительно к теме нашего исследования. Человек, искренне верящий, что власть метафизики реализуется только в идеях «абсолюта», «субстанции», «мирового разума», а для того, чтобы не оказаться от нее «в зависимости», достаточно занять «критическую позицию», — все-таки *не обладает достаточным иммунитетом от этой самой метафизики.* Если же он при этом пытается придать своей теории значение большее, нежели просто «мнение», а — как Хоркхаймер и его коллеги — пытается представить ее виде универсального типа философствования, он *создает идеологию.* «Идеология», конечно, понимается не вполне в том духе, в какой трактуют ее франкфуртцы. Скорее, как сознательно встраиваемая мифология, претендующая на отражение «реальности». Анализ идеологии во Франкфуртской школе происходит, таким образом, средствами *другой идеологии.* В этих условиях «рациональность» («рационализация») начинает функционировать как *магическое* (т.е. *идеологическое*) заклинание оказываясь применимым «ко всему», а, значит, и ни к чему в частности.

Хоркхаймер начинает с критики и отрицания, впоследствии подыскивая для нее обоснование. Его критика социального устройства оказывается — лишь продолжением его критики войны. Только направленное на другой объект.

Хоркхаймер практически во всем уступает своим коллегам современникам. По философской проницательности — таким феноменологам как Гуссерль и Хайдеггер. По анализу частных феноменов человеческого существования — Шелеру, в области социальных исследований — М.Веберу. Он менее разнообразен и ярок, чем

Кракауэр (во всяком случае, не изобретает в социальных исследованиях нового языка). Отнюдь не первым он открывает феномен «скрытой», неявной власти (ср. Хайдеггер). Не первым он предлагает новый вариант развития теории идеологии (ср. Мангейм). Его собственное осмысление феномена фашизма уступает В. Райху.

При всем этом у Хоркхаймера есть одно неоспоримое преимущество: он великолепный организатор и PR-менеджер, имиджмейкер. Гениальность Хоркхаймера-криэйтора выражается в том, что он распознает эпохальность трансформации социального мира в конце 1920-х — начале 1930-х гг. Они настолько масштабны, что идее критицизма (новая, имеющая теперь крайне мало общего с кантовской) обеспечена громадная популярность. Хоркхаймер понимает, что критическая теория (как «направленная в будущее» и противопоставляемая *традиционной*), окажется намного привлекательнее, чем теории, точно так же позиционирующие себя, — в противовес негативным тенденциям времени — как *консервативные*. Все, что апеллирует к традиции, основывается на ней, можно обвинить в пособничестве (участии) в нынешнем состоянии кризиса. Теория, претендующая на *новизну*, подобные упреки старается заранее отместить как нерелевантные.

Подавая себя как критицизм социальный (а при этом предварительно ре-интерпретировав философию как именно социальную философию), социально-критическая теория Франкфуртской школы имеет право претендовать на особый статус в рамках не только социальных, но и гуманитарных наук.

Примечания

- ¹ См. далее § 38. Об истории открытия Института социальных исследований, его деятельности и приоритетах, см.: *Дмитриев А.Н.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа. СПб.—М., 2004.
- ² «Критичное» или «критицизм» (как то главное, что делает теорию франкфуртской школы специфичной) выступает также в других словообразованиях (словосочетаниях): «критическое мышление», «критический рационализм» и др.
- ³ Ср.: *Фурс В.Н.* Социальная философия в непопулярном изложении. Вильнюс, 2006. С. 7—18). Рассмотрение контекста, «в котором термин “критическая теория” сегодня употребляется в самом общем плане» (С. 10) может быть поучительным: позиции действительно различны. Экспликация В.Фурсом современных трактовок «критической теории» демонстрирует только одно: само выражение превратилось в т.н. «дискурсивную туманность» (удачный термин, используемый автором), но не способно дать ничего более.
- ⁴ *Habermas J.* Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes // Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Frankfurt, 1986. S. 163. Следующие цитаты там же. S. 163—164.
- ⁵ В феноменологической традиции аналогом служил проект региональных онтологий (Э.Гуссерль).
- ⁶ *Brunhorst H.* Dialektischer Positivismus des Glücks // Zeitschrift für philosophische Forschung. 1985. Bd. 39. Hf. 3. S. 353 ff.
- ⁷ Этот «пессимизм» впоследствии заставил многих франкфуртцев (в частности, Ю.Хабермаса) дистанцироваться от некоторых центральных идей этого произведения.
- ⁸ См. издания следующих работ Т.Адорно в русских переводах: Негативная диалектика. М., 2003; Избранное: Социология музыки. М.—СПб., 1998; Философия новой музыки. М., 2001; Эстетическая теория. М., 2001; Проблемы философии морали. М., 2000; Исследование авторитарной личности. М., 2001.
- ⁹ *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика Просвещения. Философские фрагменты /Пер. с нем. М.Кузнецова. М.—СПб, 1997.

- ¹⁰ Кузнецов М. М. Теодор В. Адорно: основные этапы жизненного и творческого пути // История философии. № 12. 2005. С. 3–44; Теодор Адорно // Философы XX века. М., 2004. Кн. 2. С. 7–39. Об эстетической теории Адорно, а также его теории музыки: Михайлов А. В. Выдающийся музыкальный критик; Концепция произведения искусства и Музыкальная социология // Адорно Т. Избранное: Социология музыки. М.–СПб., 1998. С. 281–425.
- ¹¹ Современная буржуазная философия. М., 1978. С. 520. Следующие цитаты: Там же. С. 527 сл.
- ¹² См. также: Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987. С. 188–224.
- ¹³ Автор указывает на «моральное назначение коммунизма», позволявшее индивидам трактовать марксизм «как самосознание общества в эпохальной смене отжившей цивилизации новым миропорядком», при этом социализм может восприниматься как религиозная сила (Дм, 42; 98 сл.).
- ¹⁴ Согласимся с замечанием Давыдова: на Западе действительно немного работ о Франкфуртской школе в целом (при этом количество книг и статей об отдельных представителях школы достаточно велико); заметно и стремление судить о социальной философии франкфуртской школы «по одному, временами – двум, крайне редко – трем параметрам, отвлекаясь либо от собственно философских – онтологических и гносеологических, либо от политико-экономических, либо от специфически-художественных элементов единого “комплекса” социально-философских воззрений франкфуртцев» (Дв, 8).
- ¹⁵ Фурс В. Н. Указ. соч. С. 18. Впрочем, такие заявления более характерны для русскоязычных исследований.
- ¹⁶ Риторическая фигура, используемая интернационально. См.: Модест Колеров отвечает на вопросы «Логоса» // Логос. 1999. № 12 (21). Аналогичная схема мышления используется в предвыборных компаниях, причем не только отечественных (напр., Б. Клинтон против Р. Доула, при переизбрании на второй срок).
- ¹⁷ Само маркирование этого контекста или систематизация «течений», которые определяли ту или иную эпоху, – дело традиционное. Им занимаются всегда. Применительно к началу XX в. ср. аналогичные варианты: Albert K. Philosophie nach Auschwitz. Dettelbach, 1994. S. 9–14. Аналогичную попытку предпринима-

ет Ю.Хабермас: *Хабермас Ю.* Философия как местоблюститель и интерпретатор // *Путь в философию.* С. 360 сл. — Правда, в его трактовке все многообразие философских позиций последних веков сужается до «конструктивистской» и «критицистской» позиций. Первая восходит к Канту и Гегелю, характеризуется высокомерным фундаментализмом теории познания, выступающей в роли «судьи, вершащего суд над подвластными ему территориями науки, морали и искусства, для ее последователей выдвигаемое «притязание на разум». Со второй Хабермас связывает надежду, что философии, возможно, удастся «обменять роль *указывателя* места на роль *блюстителя* места» (С. 372; 363–365).

- 18 Последнее из обозначений наиболее часто используется в немецкоязычной среде.
- 19 См.: *Михайлов И.А.* Ранний Хайдеггер. М., 1999. С. 24–44; *Философы XX века.* Кн. 1. М., 2004; *Новая философская энциклопедия.* М., 2000–2001 (словарные статьи: «Философия жизни», «Дильтей»).
- 20 Перипетии восприятия дильтеевской мысли начались еще со времени отрицательной рецензии на «Описательную психологию» неокантианца Германа Эббингауза, почувствовавшего себя оскорбленным отдельными тезисами об экспериментальной психологии. В свою очередь, именно на отзыве Эббингауза основываются критические отзывы о Дильтее Э.Гуссерля.
- 21 Этой цели как раз и служит планирование публикаций как взаимосвязанной серии исследований (см. «Предисловие» к данной работе).
- 22 Наиболее удачно в: *Мотрошилова Н.В.* «Идеи I» Э.Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.
- 23 Разумеется, вскоре после провозглашения этой максимы (примерно начиная с 1907 г.) Гуссерль конкретизировал этот принцип таким образом, что он стал малопригоден для многих из его современников: под «самими вещами» теперь все больше подразумевались довольно специфические теоретические конструкции, а именно т.н. «чистые феномены», свободные от всего конкретно-фактического, индивидуального. Общая линия развития феноменологии Гуссерля вела к построению *трансцендентальной* феноменологии, сблизившей его с неокантианством —

что, однако, уже мало смущало тех, кто радостно подхватил призыв «к вещам». Последний все более начинал жить самостоятельной жизнью.

- ²⁴ Хоркхаймер последовал совету Корнелиуса, говорившего, что изучающий философию, должен, разумеется, хорошо знать и естественнонаучные дисциплины. «В те времена интересующийся философией еще мог следить за достижениями естественных наук, регулярно посещая лекции по химии и физике. Сегодня это, невозможно ... из-за излишней специализации», — сожалеет Хоркхаймер (VII: 323). Совершенно нетипичными способами знакомил Корнелиус Хоркхаймера и историей искусства (неоднократно бывая с четой Хоркхаймеров в Италии, он проводил там для них «культурно-познавательные» экскурсии).
- ²⁵ *Колаковский Л.* Похвала непоследовательности. Варшава, 1974. С. 204–205.
- ²⁶ *Визгин В.П.* На пути к Другому: От школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 287.
- ²⁷ Чем и объясняется возможность увязывать Гуссерля и революционные течения в искусстве и литературе начала века.
- ²⁸ Ср.: *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация (1955), — работа, которая целиком посвящена психоанализу Фрейда.
- ²⁹ См.: *Вирен В.фон.* Судьба перед восходом солнца: Фрейд или Павлов? // *Зоценко М.* Перед восходом солнца. Нью-Йорк, 1973. [С. 15–32].
- ³⁰ *Колаковский Л.* Указ. соч. С. 227. См. также: *Старовойтов В.В.* Психоанализ и религия // *История философии.* № 12. 2005. С. 68 сл.
- ³¹ *Фромм Э., Судзуки Д., де Мартино Р.* Дзен-буддизм и психоанализ. М., 1994; *Фромм Э.* Миссия Зигмунда Фрейда. М., 1996.
- ³² *Фромм Э.* Человек для самого себя // *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993; *Он же.* Здоровое общество // *Психоанализ и культура.* М., 1995.
- ³³ *Фромм Э.* Адольф Гитлер: хронический случай некрофилии. М., 1989. (Легко показать, что исследование служит одной из центральных задач, которые волнуют франкфуртцев после окончания второй мировой войны: вскрытие механизмов тоталитаризма.)
- ³⁴ Ср. работы авторов, ассоциирующих себя с психоанализом, как Ф.Джеймисон, Ф.Р.Анкерсмит, С.Жижек и др.

- ³⁵ Подробнее см.: *Dahms H.-J. Positivismusstreit. Frankfurt a/M., 1994.*
- ³⁶ См.: *Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. М., 1963; Шварц Т. От Шопенгауэра к Хайдеггеру. М., 1964; Современный экзистенциализм. М., 1966; Соловьев Э.Ю. Экзистенциализм // Вопр. философии. 1966. №. 12; Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру. М., 1985.*
- ³⁷ Так, например, О.-Ф.Большов указывает на Паскаля как на одного из предтеч *философии жизни.*
- ³⁸ *Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1987.*
- ³⁹ *Schwann A. Existenzphilosophie und Existentialismus // Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts. Oldenbourg, 1990. S. 212.*
- ⁴⁰ Еще один возможный вопрос: если «этикетка» не устраивает никого, то *с кем* же ее все-таки ассоциируют «по преимуществу»? *Кому* атрибутируют тот самый, «неприемлемый», образ?
- ⁴¹ *Jaspers K. Philosophie. Heidelberg. 1. Aufl. 1932. Bd. I: Philosophische Weltorientierung; Bd. II: Existenzerhellung; Bd. III: Mataphysik.*
- ⁴² *Малахов В.С. Философская антропология // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001.*
- ⁴³ Принципиальный вопрос формулирует в связи с этим М.Хайдеггер: следует ли нам *любую* науку о человеке называть антропологией?
- ⁴⁴ Подробнее см.: *Михайлов И.А. Вильгельм Дильтей // Философы XX в. Кн. 1. М., 2004. С. 60–76.*
- ⁴⁵ Так, например, Хайдеггер критиковал Дильтея именно за то, что тот не сумел выбраться из «теоретико-познавательной» постановки вопроса (по Хайдеггеру это означало: неспособность к «онтологии»). Нет сомнений, что ситуация, в которой находился Дильтей, была весьма далека от того, чтобы «онтологический» вопрос имело смысл «ставить». Тогда, в середине XIX в., существовали и более насущные задачи: обоснования гуманитарного знания как такового.
- ⁴⁶ «Моменты» (2) и (1) относятся друг к другу как общий принцип и частное следствие: именно потому, что сознание есть всякий раз также и самосознание, собственное бытие человеком осознано. Далее, аспект (2) вообще не является ни «заслугой» ан-

тропологии, ни хотя бы той чертой, которая отличала бы ее, скажем, от философов классического немецкого идеализма (Фихте, Гегель). В известной мере принцип «всякое сознание есть также и самосознание» является той основой, на которой, начиная по крайней мере с середины XIX в., строится *вся* немецкая философия. Как нам наиболее удачно характеризовать эту традицию? В том ли дело, что ее «телеологической причиной» оказывается «антропологический поворот» XX в. — или же нам следует характеризовать ее как общий принцип всякой *трансцендентальной философии*? Наконец, если мы используем для характеристики антропологии такую черту как «человеческий опыт есть опыт практической активности» (3), то и здесь возникает масса вопросов, начиная с сопоставления с теорией К.Маркса. Наконец, *в-четвертых*, впервые о «возможности» как о «модусе человеческого существования» начинают говорить лишь после известных тезисов «Бытия и времени» (БВ, 42 сл.).

⁴⁷ Малахов В.С. Указ. соч.

⁴⁸ Всякая ориентировка обусловлена теми или иными задачами, которые стоят перед исследованием, а потому для первого и общего знакомства с философией XX в. М.Хайдеггера вполне сойдет за «экзистенциалист». Однако суть его онтологической теории это не прояснит.

⁴⁹ См.: Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. С. 64–75.

⁵⁰ Morris Rosalind C. Theses on Questions of War: History, Media, Terror // Social Text 72. 2002. Vol. 20. № 3. P. 150 f.

⁵¹ Шелер важен для Хоркхаймера не только своими работами, осмысляющими опыт войны. Кроме того, именно он и формулирует один из тех тезисов, который образует сердцевину хоркхаймеровской критики религии (интериоризируя внешнее, «естественное» право, религия способствует формированию безразличия индивида по отношению к внешним, общественным обстоятельствам и, не в последнюю очередь, к собственности и построению лучшего общества).

⁵² Религиозный пафос и метафорика не исчезают и при обосновании сегодняшних военных конфликтов. Так, напр., в высказываниях администрации Джорджа Буша-мл. события 11 сентября и военные действия в Ираке говорилось в терминах «крестового похода» во имя «всеобщей справедливости» (Infinite Justice),

в скрытой апелляции к сохранившемуся в западноевропейском сознании образу «священной войны». Не изменит ли подобная риторика существующей в Западном мире оппозиции между теологическим и политическим, приводя ко все большему проникновению религии в то «место», которое до того занимала политика? Религия будет при этом переживать процессы «автономизации», а политика — «секуляризации», а Западный мир мог бы таким образом вернуться к образцам и ценностям культуры, которые он сам в последние годы предпочитает называть «пред-модерными» (pre-modern). Эта проблема, в свою очередь, важна для самоопределения «левого дискурса» (нахождения категориальных возможностей помыслить оппозицию войне). См.: *Morris Rosalind C.* Op. cit. P. 152—153.

- ⁵³ *Ямпольский М.* Памяти Тиресия. М., 1993. С. 203 (речь идет преимущественно о киноавангарде, однако это наблюдение справедливо также и для всех других литературных манифестов того времени). См. также: *Михайлов И.А.* Указ.соч. § 26—28.
- ⁵⁴ *Ямпольский М.* Указ. соч. С. 303.
- ⁵⁵ *Колесников А.С.* Обозримые тенденции становления философии в начале XXI века // Историко-философский ежегодник-2006. М., 2006. С. 9.
- ⁵⁶ Подразумевается намерение автора «...дать некую реконструкцию ушедшей в историю философии XX в. и становящейся тенденции философии XXI в.» (Там же. С. 6).
- ⁵⁷ См.: *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts.* Oldenbourg, 1990.
- ⁵⁸ Его, впрочем, чаще зачисляют в «неотомисты».
- ⁵⁹ Что хорошо заметно, напр., по работам упоминаемого Хоркхаймером. О.Шпана, см.: *Шпан О.* Философия истории. СПб., 2005. (Как видно, редакторам тома было важно показать, «актуальность» публикуемого ими автора: » все прочие идентификационные обозначения были «заняты», а потому перевод работы вышел в серии с названием столь же громким, сколь и двусмысленным, по крайней мере для франкфуртцев: «Профессорская философия» (разрядка моя. — *И.М.*).
- ⁶⁰ См.: Как всегда — об авангарде. Антология французского театрального авангарда /Вступит. ст., сост., пер., и коммент. С.Исаева. М., 1992.
- ⁶¹ *Пиранделло Л.* Собр. соч. Т. 2. Л., 1982.

- ⁶² В наибольшей степени это касается философии отечественной.
- ⁶³ Как отмечает В.Шнайдерс, Штирнер предпочитает не говорить об абсолютном, внешне выступая ярким противником этой категории (*Schneiders W. Der Standpunkt des Egozentrismus // Studi Internazionali di Filosofia. IV. Autunno, 1972. P. 123–130*).
- ⁶⁴ Даже после того, как из области рассмотрения философии изгнали то, что считали «блокирующей проблемой» (Бог, Абсолют), оно все равно продолжает там оставаться.
- ⁶⁵ *Stirner M. Kleine Schriften. 1898. S. 116.* О Штирнере см. также: *Баллаев А.Б. Читая Маркса: историко-философские очерки. М., 2004.*
- ⁶⁶ Также, разумеется: «*расходяю*». *Stirner M. Das Einzige und sein Eigentum. Hg. v. A.Meyer. 1978.*
- ⁶⁷ Мир становится лишь «кладовой запасов» для человека, и если человек живет лишь тем, что потребляет, чем наслаждается (при этом к тому же уверенный в своей «единственности»), то все, чем он владеет, все что находится в его «собственности», обречено на уничтожение, — все, включая его самого.
- ⁶⁸ *Музиль Р. Человек без свойств. М., 1984 С. 54.*
- ⁶⁹ Там же. С. 32.
- ⁷⁰ «On personal Identity. Treatise on Human Nature». P. 293-294. (Курсив мой. — *И.М.*)
- ⁷¹ Указанию на это обстоятельство, а также на аналогичные размышления Р. Муззилья, я обязан Джону Хелмеру. См.: *Helmer J. The Face of Man without Qualities // Social Reserch. Vol. 37. № 4. Winter. P. 556–557; 574.*
- ⁷² *Helmer Op. cit. P. 574.* Хелмер приводит там же значение понятия person по Oxford English Dictionary: 1) некто как субстанция или сущность; 2) нечто, что не может быть разделено; 3) существующее отдельная сущность; 4) отличное от других благодаря атрибутам, присущим *ему самому*, в отличие от других. Ср. также: Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 400.
- ⁷³ Это справедливо и по отношению к литературе XX в. Так, например «В ожидании Годо» может быть интерпретирована как попытка представить «субстанцию» современного человека. Поскольку «человек» («дух») как субстанция — к тому времени становится «растворена» на социальные связи, «Годо», которого тщательно ожидают герои пьесы — есть они сами в (потенциально) нормальной коммуникации.

- ⁷⁴ Цит по: *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М., 2003. С. 249; следующая характеристика Руге там же.
- ⁷⁵ *Ленин В.И.* Философские тетради // *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29.
- ⁷⁶ *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе /Пер. с нем., сост. С.Ромашко. М., 1996. С. 86; ср. также С. 33 сл. Следующие цитаты на С. 85, 75–83 (разрядка моя. — *И.М.*)
- ⁷⁷ *Беньямин В.* Указ. соч. С. 86.
- ⁷⁸ Там же. С. 43.
- ⁷⁹ Здесь я пользуюсь характеристикой, которая уже встречалась в отечественной критической литературе, хотя и применялась только к дадаизму. Ср.: *Турчин В.С.* По лабиринтам авангарда. М., 1993. С. 151.
- ⁸⁰ Стало быть, предлагают не психологический, а социальный подход к массам.
- ⁸¹ Примерно такую же аргументацию предложат позднее Хоркхаймер и Адорно в отношении феномена кризиса науки.
- ⁸² *Le Bon.* Psychologie des foules. Paris, 1895. [Psychologie der Massen, 1964.]
- ⁸³ Psychologie der Massen, 1964. S. 10.
- ⁸⁴ *Man H. de.* Vermassung und Kulturverfall. 1951.
- ⁸⁵ Стало быть, ресентимент есть проблема, тесно связанная с массовой психологией.
- ⁸⁶ Notes on democracy. N. Y., 1926. P. 22.
- ⁸⁷ *Baschwitz K.* Der Massenwahn. ¹1923. S. 276.
- ⁸⁸ *Goebbels J.* Reden. Hg. v. H.Heiber. 1971.
- ⁸⁹ Лукач приводит примеры из трех главных для него периодов: греческого эпоса — Данте — Сервантеса (как проявление «абстрактного идеализма» [душа *меньше*, чем мир, а потому оказывается не в состоянии его «переработать»]; но «чем более безгранично разрастается внутреннее богатство души, тем более блекнут краски внешнего мира, иногда застывая в структуре безжизненных условностей. Подобно сновидению проносится он мимо, практически полностью перекрытый последовательностью настроений, рефлексий, исходящих из пребывающего в его центре субъекта. Примерами романов этого рода являются ... и «Обломов» Гончарова...».

- ⁹⁰ *Lukacs G. Geschichte Und Klassenbewußtsein. Darmstadt, 1968* (Обсуждение в письме Кракауэра Блоху от 29.06.1926).
- ⁹¹ Для Адорно Лукач оказывается более важным: именно его труды вдохновили в 1920-х гг. Адорно на занятия музыкой. Впрочем, влияние оказали также и критические отзывы Кракауэра о Лукаче. (W, 97).
- ⁹² *König J. Kleine Schriften. Freiburg i. Br., 1994. S. 104.*
- ⁹³ По протоколу обсуждения от 3 и 10 июня 1936 г., с участием Хоркхаймера и Гумперца.
- ⁹⁴ *Пименов А.В.* [реферат работы] Даме Х.Ю., Раммштедт О. Георг Зиммель и эпоха модерна. Новые интерпретации // РС ИНИ-ОН. Зиммель. 1992. С. 28–36. Следующая цитата там же.
- ⁹⁵ Мы могли бы, вслед за Кракауэром, также сказать ожидающий (см. выше).
- ⁹⁶ Например, такой «оперативной категории» как ситуация. В отечественной историко-философской литературе неоднократно подчеркивалась связь «ситуации» и «историчности» человека. Открытие исторического измерения неизбежно *влечет* за собой появление категории «ситуация». Ср.: *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 296.
- ⁹⁷ Ю.Н.Давыдов полагает, что для первого периода Франкфуртской школы наиболее важным был вклад, сделанный Хоркхаймером и – в меньшей мере – Фроммом и Маркузе; для второго периода важнейшим было сделанное Хоркхаймером и Адорно, а в фокусе третьего периода оказываются Адорно (в теоретическом отношении), не в последнюю очередь благодаря его плодовитости, и Маркузе (в политическом отношении).. См.: Дв, 29.
- ⁹⁸ Аналогичные оценки уже давно высказывались в современной исследовательской литературе. Ср.: Дв, 5–6.
- ⁹⁹ Из письма Адорно Кракауэру от 12 января 1933 г.
- ¹⁰⁰ Это сходно с тезисами Кракауэра из «Орнамента массы»: буржуазия теряет прежнюю монолитность социального класса, а потому к производству искусства (ранее она владела монополией на производство и потребление этого «продукта») и оценке его значимости следует подходить с другими мерками и методическими средствами анализа. Эти размышления делают возможными постановку проблемы «пролетарского» или «мас-

сового» искусства – решения франкфуртцев и их современников различны. Ср.: *Юнгер Э.* Рабочий и гештальт. СПб., 2000. С. 295 сл.

¹⁰¹ *Geschichte und Klassenbewusstsein.*

¹⁰² Из письма Бенямина Шолему от 13 июня 1924 (Briefe, 350).

¹⁰³ Дм; *Рыклин М.К.* Две Москвы. «Московский дневник» 70 лет спустя // *Бенямин В.* Московский дневник /Пер. с нем. С.Ромашко. М., 1997.

¹⁰⁴ *Рыклин М.К.* Указ. соч. С. 211.

¹⁰⁵ Там же. С. 212.

¹⁰⁶ Там же. С. 203.

¹⁰⁷ Там же. С. 215.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Письмо Кракауэра Лёвенталю от 4 дек. 1921 // *Löwenthal L.* Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dübiel, Frankfurt, 1980. S. 245.

¹¹⁰ Кракауэр – он старше Хоркхаймера на шесть лет – заметно опережает последнего в общественном признании: в то время, когда из-под пера Хоркхаймера еще выходят исключительно юношеские эссе, статьи Кракауэра уже публикуются в периодической печати.

¹¹¹ Фрагмент «Фойе гостиницы» (*Kracauer S.* Ornament der Masse. Essays. Frankfurt a/M., 1977 S. 157.)

¹¹² Как указывает Карстен Витте, уже в 1933 г. немецкий издатель Бруно Кассирер намеревался опубликовать городские и уличные зарисовки Кракауэра, а также его эссе о критике культуры в качестве «Книги улиц», однако этот план не осуществился из-за эмиграции автора. См.: *Kracauer S.* Ornament der Masse. S. 335.

¹¹³ Взято из обычных рекламных аннотаций, предваряющих книгу. См. в: *Kracauer S.* Op. cit.

¹¹⁴ Там же. (Курсивы мои. – *И.М.*).

¹¹⁵ В письме Лёвенталю от декабря 1921 г.); следующая цитата – из письма Кракауэра Лёвенталю от 4 декабря 1921.

¹¹⁶ *Löwenthal L.* Op. cit. S. 50.

¹¹⁷ *Bloch* Der Geist der Utopie, S. 410.

¹¹⁸ *Löwenthal L.* Op. cit. S. 67.

¹¹⁹ Букв.: быть реализована, стать действительной (в оригинале: “verwirklicht”, отсылающее к известному тезису Гегеля о действительности всего разумного).

- ¹²⁰ *Habermas J.* Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes // Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung. Hg. v. A.Schmidt u. N.Altwicker. S. 164.
- ¹²¹ А потому, как правило, совершенно ускользает от внимания наиболее распространенных изложений Э.Фромма. Ср., например: *Руткевич А.М.* Фромм // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 277–278. (акцент делается на развитии Фроммом психоаналитической теории, другие две важные интеллектуальные составляющие идей Фромма: иудаизм и его сотрудничество с Франкфуртской оказываются не прояснены).
- ¹²² О Фромме см. также: *Старовойтов В.В.* Эрих Фромм // Философы XX в. Кн. 3. М., 2007 (в печати).
- ¹²³ Сыграли свою роль внутренние мировоззренческие разногласия. Так, например: Г.Шолем, мало доверявший Фромму из-за пристрастия того к психоанализу, пустил слух, что тот стал «троцкистом» (*Funk R.* Von der jüdischen zur sozialpsychologischen Seelenlehre. Erich Fromms Weg von der einen über die andere Frankfurter Schule // Das Freie Jüdische Lehrhaus. München–Zürich, 1987. S. 98).
- ¹²⁴ *Funk R.* Op. cit. S. 99.
- ¹²⁵ *Fromm E.* Das jüdische Gesetz Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums Maschinenschnftl Dissertation, Heidelberg, 1922. S. 11.
- ¹²⁶ Понятие «жизненных проявлений» (иногда также: «проявлений жизни», *Lebensäußerungen*), неоднократно нами употребляемое, восходит к В.Дильтею, который в использовании этого выражения, в свою очередь, инспирирован теорией объективного духа Гегеля.
- ¹²⁷ По-немецки «fromm» означает благочестивый.
- ¹²⁸ *Fromm E.* Op. cit. S. 12.
- ¹²⁹ Цит по: *Funk R.* Op. cit. S. 103.
- ¹³⁰ *Ibid.*
- ¹³¹ Идея «места», личной ответственности не имеет большого значения для хасидизма. (Ср. притчу: «рабби, говорят, что Бог предусмотрел для каждого человека свое место – отчего же людям так тесно в этом мире? – потому, что каждый пытается занять место другого». Мотив личной ответственности образует также одну из стержневых идей в традициях экзистенциализма и экзистенц-философии.)

- ¹³² Ср. раздел «Элементы антисемитизма» в «Диалектике просвещения», а также следующие документы: сформулированный еще в 1943 г. «План исследовательского проекта об антисемитизме» (XII: 165–171) и набросок «К психологии антисемитизма» того же года (XII: 173–183). Все это завершилось изданием пятитомной работы «Исследование предрассудков» (*Studies of Prejudice*, 1949/50).
- ¹³³ *Соловьева Г.Г.* Хоркхаймер // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001.
- ¹³⁴ *Reijen W.* Horkheimer zur Einführung. Hamburg, 1987. S. 47–59.
- ¹³⁵ *Horkheimer M.* Zur Idee der Kritischen Theorie. München, 1974. S. 16.
- ¹³⁶ *Lukács G.* Die Seele und die Formen. Berlin, 1911. S. 158.
- ¹³⁷ *Зонтаг С.* Мысль как страсть. М., 1997. С. 100 (следующая цитата там же).
- ¹³⁸ Высказывания Хоркхаймера о Шопенгауэре см.: VII: 137.
- ¹³⁹ «Я быстро реабилитировался, — комментирует Хоркхаймер, — потому что Корнелиусу предстояло вскоре уходить на пенсию. Кафедру унаследовал Макс Шелер, однако умер несколько месяцев спустя. Позднее это место занял уважаемым мною Пауль Тиллих...» (VII: 324).
- ¹⁴⁰ Фрагмент «Любовь к человеку» (1915) имеет форму письма, адресованного «Уважаемой госпоже Х.» и принадлежит достопочтенному жанру «наставлений» (моральных поучений).
- ¹⁴¹ Подразумевается его несостоявшийся реабилитационный проект: «Понятие бессознательного в трансцендентальном учении о душе» (*Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre*, AGS I: 79–322). Его диссертацию не поддержал даже сам Хоркхаймер.
- ¹⁴² Теперь уже: не того или иного конкретного, а «образа вообще», того образа, который человек создает о «предмете» (*Gegenstand*).
- ¹⁴³ Запись из «Философских дневников». Текст датирован 9 июля 1926 г. (XI: 254).
- ¹⁴⁴ *Mobil machen* — очевидно, скрытый намек на Э.Юнгера.
- ¹⁴⁵ *Манн Т.* Художник и общество: Статьи и письма. М., 1986. С. 54–63.
- ¹⁴⁶ *James W.* The Essence of Humanism // *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. 1905 (March, 2). Vol. 2. № 5. P. 114. Следующие цитаты там же, P. 114–115, 118.

- ¹⁴⁷ У Дильтея, разумеется: «наук о природе» и «наук о духе».
- ¹⁴⁸ В оригинале: Futterfläche. Неблагозвучная калька, указывающая на «плоскость» сохранена намеренно.
- ¹⁴⁹ Например, в вопросах государственного суверенитета, «суверенитета» личности по отношению к обществу. Ср.: *Шмитт К.* Политическая теология. М., 2000. С. 48 сл.
- ¹⁵⁰ Так, например, они могут впоследствии проявиться все в том же представлении о взаимоотношении наук. После первичных разграничений будут требовать «интер-» или «междисциплинарного подхода», не замечая, что уже здесь заключены проблемы, незамеченные по предыдущей постановке вопроса. Я согласен с В.Фурсом: более удачным было бы говорить о наддисциплинарности или транс- или постдисциплинарности.
- ¹⁵¹ *Koselleck R.* *Vergangene Zukunft. Zur Semantik der historischen Zeiten.* Frankfurt a/M., 1987.
- ¹⁵² *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 18.
- ¹⁵³ Это обстоятельство, возможно, и не заслуживало бы упоминания сегодня, если у ряда современных авторов не обнаруживались рудиментарные следы усилий, некогда затраченных ими на изучение Ленина.
- ¹⁵⁴ Следующие цитаты, иллюстрирующие опасность теорий революции там же.
- ¹⁵⁵ Очевидно, намек на «Дух утопии» Блоха.
- ¹⁵⁶ Ср.: *Семигин Г.Ю.* *Идеология // Новая философская энциклопедия.* Т. 2. М., 2001. С. 81–82.
- ¹⁵⁷ Это, кстати, согласуется и с аналогичной практикой в зарубежной литературе. Ср.: *EPHwth II*: 194.
- ¹⁵⁸ Отношения между Франкфуртским университетом и Институтом социальных исследований были ограничены только двумя основными положениями, записанными в Уставе: а) директор Института должен иметь ставку в университете; б) надзор за Институтом осуществляется Министерством культуры.
- ¹⁵⁹ Намек на статью: *Salz A.* *Für dir Wissenschaft, gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern.* München, 1921. (Название которой, в свою очередь, есть парафраз известных из подзаголовка *Речей о религии* Ф.Шлейермахера.)
- ¹⁶⁰ Понятие «тотальности» в то время у франкфуртцев встречается редко. Как правило, связано с негативными коннотациями.

- ¹⁶¹ Тема «наука и университет» с тех пор будет постоянно сохраняться как актуальная тема размышлений представителей Франкфуртской школы. Так, в 1967–1968 гг. Ю.Хабермас станет одним из первых, кто попытается осмыслить причины и закономерности протестного движения студентов. См.: *Habermas J. Protestbewegung und Hochschulreform.* Frankfurt a/M., 1969.
- ¹⁶² *Kerschaw J. Der NS-Staat.* 1988. S. 48.
- ¹⁶³ У самих участников дискуссий неоднократно встречается признание этого факта. Правда, как правило, только при анализе идей других мыслителей.
- ¹⁶⁴ Рус. пер. см.: *Адорно Т. Актуальность философии* /Пер. с нем. Г.Г.Соловьевой // *Путь в философию: Антология.* М.—СПб., 2001. С. 335–349.
- ¹⁶⁵ В русском переводе (*Адорно Т. Актуальность философии.* С. 346) кроме смягчения стиля, ошибка.
- ¹⁶⁶ Письмо от 23 апреля 1937.
- ¹⁶⁷ «С нетерпением ожидаю подробного рассказа о Вашем уничтожении (*Vernichtung*) “усмотрения сущности”, — пишет Беньямин Теодору Адорно 10.VI.1935. — Разве и сам Гуссерль не смирился бы с таким уничтожением после осознания того, во что превратился этот инструмент в руках какого-то Хайдеггера?» (*Ad/Vn*, 132).
- ¹⁶⁸ Поскольку та работает с понятием «жизни» — а «жизнь» в обыденном словоупотреблении противопоставляется «разуму», философия жизни, по мнению франкфуртцев, способствует подъему сил, апеллирующих к мотивам иррационалистического толка.
- ¹⁶⁹ Смысл (тем более бытия) оправдывает, по Адорно, существующую капиталистическую систему.
- ¹⁷⁰ О попытках Хоркхаймера и Адорно «оправдать» немецкую культуру см. вторую часть книги.
- ¹⁷¹ Периодически печатные издания партии немецких коммунистов и национал-социалистов соответственно.
- ¹⁷² Из неопубликованных при жизни фрагментов лекций «Авторитет и общество» (1936/37). Следующие примеры и цитаты там же.
- ¹⁷³ *Зонтаг С. Магический фашизм* [1974] // *Мысль как страсть.* М., 1997. С. 114–137.
- ¹⁷⁴ Ср. далее у Фромма, а также у Фрейда.

- ¹⁷⁵ Очевидно, этот механизм действует и в случае антисемитизма.
- ¹⁷⁶ В «Диалектике просвещения» (в конце Экскурса II: Жюльетта и мораль); вторая ссылка взята из записей Хоркхаймера 1949–1969 гг.
- ¹⁷⁷ Он сам считает это наиболее важным личным достижением тех лет, а также важным результатом «Журнала социальных исследований» (VII: 286). Эта оценка соответствует и вниманию критиков к идеям Хоркхаймера.
- ¹⁷⁸ *Клоссовски П.* Сад и Революция // Марких де Сад и XX век. М., 1992. С. 42–43.
- ¹⁷⁹ Ср.: Фуко и все последующие.
- ¹⁸⁰ Некоторые примеры, в т.ч. с анализом «Гамлета», см.: *Колаковский Л.* Указ. соч. С. 199 сл.
- ¹⁸¹ *Колаковский Л.* Указ. соч. С. 200. След. цитаты: С. 200–201, 222.
- ¹⁸² Воспринимая позитивизм как такую эмпирическую и одновременно генетическую психологию, Хоркхаймер относится к нему с симпатией.

Оглавление

Предисловие	3
Введение	6
§ 1. Первое знакомство со школой	6
§ 2. «Диалектика просвещения» как основной труд школы	10
§ 3. Состояние современных исследований	13
§ 4. Популярность школы, актуальность ее исследования	17
Глава первая. Философская ситуация в начале XX века. Школы, течения и тенденции	21
А). Школы и течения первой трети XX в.	22
§ 5. Неокантианство	22
§ 6. Философия жизни	27
§ 7. Феноменология	30
§ 8. Психопанализ	31
§ 9. Логический позитивизм. «Венский кружок»	38
§ 10. Экзистенциализм	39
§ 11. Антропология	42
В). События и общекультурный фон	46
§ 12. Война. Осмысление милитаризма	46
§ 13. Экспрессионизм	48
С). Идеи и проблемы	50
§ 14. Социальный анализ	50
§ 15. Проблема субъективности	53
§ 16. Техника, новые изобразительные средства	60
§ 17. Массы. Толпа	63
§ 18. Кризис	67
§ 19. Идея новой науки	73
§ 20. Проблема истории	74
D). Институты	74
§ 21. Организации, институты, школы	74

Глава вторая. Полифония школы	79
§ 22. Вальтер Беньямин	81
§ 23. Зигфрид Кракауэр	83
§ 24. Лео Лёвенталь	94
§ 25. Эрих Фромм: от иудаизма к социально- психологическому учению о душе	97
Глава третья. Макс Хоркхаймер: начала философствования (1914–1922)	106
§ 26. Предварительная систематизация этапов мышления Хоркхаймера	106
§ 27. Молодой Хоркхаймер	108
§ 28. Любовь как метафизический и революционный принцип	114
§ 29. Автотерапия от «привязанности к роду»	117
§ 30. Битва за гуманизм (1935)	118
Глава четвертая. Философия и науки. Поиски метода (1923–1927)	122
§ 31. Возрождение философии	122
§ 32. Критика «иррациональной философии»	123
Глава пятая. Социальные исследования. Освоение марксизма	125
Социология, социальные исследования, философия	125
§ 33. Трактовка социологии	125
§ 34. «Дорожная карта». Проект размежевания наук	127
§ 35. Предсказание в социальных науках	128
§ 36. Марксизм без теории отражения	133
§ 37. Марксизм без революции	134
§ 38. Что такое идеология?	137
«Диктатура планомерной работы». Институт социальных исследований при Максe Хоркхаймерe	140
§ 39. Задачи Института социальных исследований	140
Коллективное творчество франкфуртцев	146

§ 40. Внутренние дискуссии	146
§ 41. «Тотальность». «Тоталитарность»	150
§ 42. Наука – Кризис – Ликвидация	151
Глава шестая. Государство и общество. Эксплуатация (1933–1936)	156
§ 43. Общество	158
§ 44. Общество и власть	158
§ 45. История возникновения буржуазного общества	160
§ 46. Христианство и эксплуатация	162
§ 47. Материализм и... ..	166
§ 48. Инструментальность теории Хоркхаймера	169
Глава седьмая. Новая программа: критическая теория (1937–1939)	171
§ 49. Критическая теория как несогласие	172
§ 50. Критическая теория и скептицизм (Декарт)	173
§ 51. Фашистское государство	175
§ 52. Критичность. Сомнение. Скепсис	177
§ 53. Критика без позитивного идеала	178
Хоркхаймер и мировая философия. Канун второй мировой войны	183
Заключение	186
Примечания	189

Научное издание

Михайлов Игорь Анатольевич

**Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований
Часть 1. 1914–1939 гг.**

Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН

В авторской редакции

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректura автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 27.11.07.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 6,5. Уч.-изд. л. 7,81. Тираж 500 экз. Заказ № 045.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор автора

Компьютерная верстка *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14