

УДК 930.1

**Р.В. Ткаченко, доцент, канд. филос. наук**

*Севастопольский национальный технический университет*

*ул. Университетская, 33, г. Севастополь, Украина, 99053*

*E-mail: root@sevgtu.sebastopol.ua*

## **СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СОЦИАЛЬНОЙ КРИТИКИ ГЕРБЕРТА МАРКУЗЕ И ЖАНА БОДРИЙЯРА**

*Рассмотрены отдельные аспекты философии Герберта Маркузе и Жана Бодрийяра, направленные на критику общества потребления. Проанализирована социальная проблематика постиндустриального общества с точки зрения неофрейдизма и неомарксизма.*

**Ключевые слова:** *социальная критика, неофрейдизм, неомарксизм, постиндустриальное общество, постструктурализм, постмодернизм.*

В условиях современной социальной системы, когда человек все чаще выступает в качестве «придатка машины», внутренняя необходимость критики сложившейся ситуации значительно усиливается, причем основной акцент критики приходится на антропологическую компоненту. Не случайна и попытка преодоления абстрактности традиционного гуманизма особым способом – путем отпавления от социальной экзистенции человека, осуществляемой в поле свободы выбора, а не детерминированной естественно-исторически (например, идеями «неизбежного» прогресса). В данном поле, однако, существуют свои детерминанты, и это – прежде всего – проартикулированные социальные факторы.

К числу подобных философско-метафизических по сути, но социально-исторических по форме факторов можно отнести интерпретацию современного индустриального общества в качестве «репрессивной цивилизации». Тенденции к этой оценке вызваны не простым совпадением мнений различных авторов (З. Фрейд, Э. Фромм, Г. Маркузе и др.) а специфически «местом» этой категории – ее ролью своеобразного «эпохе» – воздержания от принятия на веру реальности, что продиктовано важнейшими для этой точки зрения соображениями. Действительно, если мы попытаемся раскрыть содержательный аспект представлений о репрессивности современной цивилизации, то увидим, что он кроется, прежде всего, в ее своеобразном латентном тоталитарном характере, понятом как поглощение индивида структурами всеобщности (говоря терминами М. Хайдеггера «доминирование «Dasman» над «Dasein»).

Подобными тенденциями общеметодологического характера (а не простой социальной констатации) отмечены аргументы Герберта Маркузе, критикующего «одномерность» индустриального общества, его «континуальную» природу, отсутствие в нем «щелей», закрывающих доступ к альтернативному видению. В подобном аспекте такая категория, как социальная революция выступает у него скорее как одна из форм проецирования объекта – будущего общества, то есть скорее не в роли субстанциальной, а в роли формы-модуса сознания. Любопытно, что подобный подход характерен и для утопического сознания.

Повышенное внимание философов к утопическому сознанию в современных условиях имеет глубокие основания. Так, Маркузе утверждал, что: «истинная ценность воображения распространяется не только на прошлое, но также на будущее: свобода и счастье, живущее в его формах, притязают на историческую реальность, как окончательные, в отказе забыть о том, что возможно, и заключается критическая функция фантазии» [1, с. 131].

Однако, говоря об альтернативности и максимализме утопического сознания, следует отметить, что сколь бы ни были данные характеристики значимы в понимании феномена утопического, видеть в них одних критическую сущность утопии явное преувеличение. В работе «Конец утопии» Маркузе указывал, что проект социального преобразования может считаться неосуществимым только тогда, когда он «противоречит определённым научно установленным законам, биологическим законам, физическим законам; например, такие проекты, как давняя идея вечной молодости или идея возвращения к мнимому золотому веку. Полагаю, что ныне мы можем говорить об утопии только в этом последнем смысле, а именно – когда проект социальных изменений противоречит действительным законам природы. Только такой проект является утопическим в строгом смысле слова, то есть внеположным по отношению к истории, но даже эта «неисторичность» имеет исторический предел» [2, с. 19]. Следовательно, в интерпретации Маркузе, утопическое – изначально не осуществимое, противоречащее всем максимальным допущениям.

Важную категориальную роль в конструкции социальной критики выполняет и такая многозначительная категория, как «техника». У Маркузе она во многом ответственна за «одномерность», точнее – за отсутствие критического измерения в сознании индустриального общества, поскольку она часто интерпретируется как материализованное выражение страха человека перед лицом своего будущего, того страха, который парализует, заставляя бездействовать и бездумно повиноваться. Стоит отметить позицию, согласно которой, современный человек адаптировался к репрессии техники настолько основательно, что уже перестал ее замечать.

Необходимо заметить, что оценка роли техники в современной социальной философии является вариативной. С одной стороны технику рассматривают как воплощение прогресса. Например, Мануэль Кастелс, в своей работе «Информационная эпоха: экономика общество и культура» подчеркивал: «В новом, информационном способе развития, источник производительности заключается в технологии генерирования знаний, обработки информации и символической коммуникации. Разумеется, знания и информация являются критически важными элементами во всех способах развития, так как процесс производства всегда основан на некотором уровне знаний и на обработке информации» [3, с. 39]. Также, один из «гуру» современной футурологии Маршалл Мак-Люэн видел решение практически всех социальных конфликтов в регуляции потока информации и широкого распространения средств массовой коммуникации.

С другой стороны, развитие техники интерпретируется как негативное начало, подавляющее естественную органику и несущее в себе как явную, так и скрытую опасность для человека и общества. В качестве такой опасности могут выступать проблема дегуманизации человека, различные техногенные катастрофы, энергетические кризисы. Подобные аспекты вызывают обеспокоенность будущим и придают воззрениям учёных алармистский характер. Например, Арнольд Джозеф Тойнби указывал: «Когда рассматриваешь современное состояние мира, быстро возобновляющиеся всемирные бедствия, научные данные, которые предсказывают несчастья в будущем, поневоле удивисься, если человечество сумеет дожить до двадцать первого века» [4, с. 60].

Здесь возникает своеобразная ситуация. С одной стороны, обычная полемика на концептуальном уровне как будто бы вряд ли может быть эффективной в силу самих содержательных особенностей (техника, как некая социальная форма, по мнению многих представителей социально-философской мысли, чересчур тесно связала себя с наукой), поэтому необходимы поиски другой теоретически опосредованной формы. С другой стороны, роль в современной социальной среде уже существующих концептуальных форм культуры, и, прежде всего – искусства, тоже нуждается в основательном разьяснении. По этому пути и пошел Маркузе. По его мнению, идея свободы, возможности жить без страха могла проявить себя не в технократических тенденциях, порождённых идеей прогресса, а в смысловом поле искусства. «Прояснение первоначального значения и функции эстетического поможет теоретическому преодолению культурной репрессии. Для этого необходимо раскрыть внутреннюю связь между красотой, истиной, искусством и свободой – связь, отразившуюся в философской истории понятия эстетическое» [1, с. 150].

В более реалистическом контексте политической теории и философии идею доминирования эстетического начала в социуме почти повсеместно рассматривали как утопическую (например, эстетическая утопия Фридриха Шеллинга). В своём подходе Маркузе фактически солидарен с Фрейдом – в высокой оценке эстетического отношения. Однако Фрейд (кстати, как и Маркузе, называющий цивилизацию репрессивной) давал несколько иное толкование механизму репрессии. Так, согласно Фрейду, основные источники культуры покоятся внутри бессознательного. Те травмы, которые человек испытывал, мощные и жестокие вытеснения первичных влечений выступили в качестве источника основных запретов, «табу», на которых базируется культура. Данные табу (например, на инцест) входят в структуру личности, благодаря чему сама идея о кровосмешении вызывает отвращение. Именно внутрличностное противостояние между «Я» и «Оно» ответственно за невротическое состояние индивидуума в современном мире. «Невроз является конфликтом между «Я» и «Оно», психоз же является аналогичным исходом такого нарушения во взаимоотношениях между «Я» и внешним миром» [5, с. 370]. Следовательно, по Фрейду, важнейшие принципы культуры выросли из отказов и вытеснений.

Основатель психоанализа полагал, что подавление необходимо для обуздания присущих человеку инстинктивных влечений. У Маркузе мы видим совсем иную интерпретацию. По его мнению, именно культурные потребности откристаллизовались в существенных биологических характеристиках человека и поэтому разговор об извечной «инстинктивной энергии» – дань классическим философским концепциям. Отсюда сам «принцип реальности» оценивается Маркузе не как нечто надвременное, а как продукт конкретных исторических обстоятельств, а это означает, что в принципе можно пересмотреть и посылку репрессивного использования инстинктов. По Маркузе, так называемая потребительская экономика и политика корпоративного капитализма создали «вторую природу» человека, которая привязывает его посредством чувственных влечений и агрессивности к товарной форме. В итоге там, где Фрейд практически вынужден примириться с репрессивным контролем, навязанным цивилизацией, Маркузе поступает как раз противоположным образом: его цель – в оправдании человеческой чувственности перед лицом мира культуры.

Здесь оба автора совпадают в позитивной оценке возможности эстетического видения. Но, если Фрейду оно необходимо для целей сублимации, позволяющей «спрятать» очевидные «дыры» мироощущения, помогающей индивиду и дальше переносить подавление, то Маркузе ту же категорию «эстетического измерения» использует для атаки на это мироощущение. Отсюда противоположный смысл приобретает у него и категория эротки. Она должна наметить пути «союза человека и природы в эстетическом подходе», где «свободная игра творческого воображения санкционирует непонятную истину чувств как эстетическую ценность и делает возможной свободу от принципа реальности» [1, с. 161]. В этом случае порядок выступает

в роли гармонии, а работа – в качестве игры. Иными словами, Маркузе хочет пробиться к некоей идущей из будущего «новой чувственности», понятой как победа жизни над «инстинктами смерти», агрессивностью и виновностью в виде средства преодоления старой культурной направленности.

Причиной негативных тенденций в этом случае выступает деградировавшая в течение XX века идеология либерализма, выродившаяся в итоге в идеал «одномерного» общества массового потребления. Последнее, в отличие от тоталитарных систем, не бросает людей в застенки за инакомыслие, не уничтожает отличные от большинства группы людей. Более того, оно обеспечивает высокие стандарты потребления и общую комфортность индивидуального существования, однако более тонко, всеобъемлющим действием средств массовой информации, ориентацией человека на завышенные потребительские стандарты, деперсонифицирует человеческую индивидуальность, подводит ее под искусственно созданный стандарт.

Конечно, Маркузе не был единственным представителем критического подхода в отношении общества массового потребления. Так, коллега Маркузе по Франкфуртской школе, Эрих Фромм в своей работе «Человек для себя», описывая современное духовное состояние человека, констатировал: «Мы пытаемся утаить от самих себя проблему нашей морали, акцентируя внимание на сравнительном анализе нашей культуры с теми способами жизни, которые являют собой полное отречение от высших завоеваний человечества, и по этой причине мы закрываем глаза на то, что мы тоже находимся во власти силы, не во власти диктатора или политической олигархии, а во власти анонимных сил рынка, успеха, общественного признания, а точнее – той бессмыслицы, которая принята в обществе» [6, с. 664].

В работе «Величие и ограниченность теории Фрейда» Фромм попытался выявить свойственные для индустриального общества аспекты, исходя из фрейдистских категорий. В качестве главенствующего начала он выделил нарциссизм как некое имманентное свойство современной культуры. Согласно Фромму, рост нарциссизма в индустриальном обществе обусловлен в первую очередь разобщённостью и антагонизмом индивидов по отношению друг к другу. Этот антагонизм – «необходимое следствие экономической системы, построенной на жестоком эгоизме и на принципе достижения успеха за счёт других. Но более важным условием распространения нарциссизма является поклонение промышленному производству» [7, с. 56].

Критический импульс, заданный Франкфуртской школой получил дальнейшее развитие в постструктурализме и постмодернизме. Одним из наиболее ярких философов, осуществивших развернутую критику общества потребления на основе идей неомарксизма и неофрейдизма, является Жан Бодрийяр.

Во многом, заимствуя неомарксистскую и психоаналитическую терминологию, Бодрийяр, тем не менее, несколько дистанцируется от структуралистской интерпретации марксизма и психоанализа. Данная установка позволяет Бодрийяру зафиксировать воплощение концептуальных построений и мифологем постструктурализма на объектном, вещном уровне. Как и Маркузе, Бодрийяра интересуют не столько сами вещи, определённые в зависимости от их функций или же разделённые на те или иные классы, но процессы человеческих взаимоотношений, систематика возникающих человеческих поступков и связей, порождаемых миром вещей. При этом главный акцент делается не на технологии, представляющей нечто существенное, что неизменно бы повлекло выявление «технем» (по аналогии с морфемами и фонемами в морфологии), а на деструкции, на нарушении связанности технологической системы. Бодрийяр ставит во главу угла не действие связанной системы вещей, а непосредственно переживаемую противоречивость, незаконченность системы.

В данном контексте Бодрийяр указывает на некоторую ограниченность постструктуралистской методологии, так как в вещи коннотация изменяет и искажает её технические структуры, в силу чего техническая система проникает в систему культуры, которая, в свою очередь, воздействует на технический строй вещей и ставит под сомнение их объективную оценку. Следовательно, при данном подходе критика практической идеологии сложившейся системы становится затруднительной.

Рассматривая взаимосвязи вещей в современной социальной системе, Бодрийяр выделяет четыре самостоятельных и соотносимых друг с другом ракурса: «функциональную систему, или дискурс вещей» (всё то, что говорится непосредственно об объектах или их функциях); «внефункциональную систему, или дискурс субъекта» (анализ перцепции объектов): «мета- и дисфункциональную систему; нефункциональный дискурс современной техники» (развлечения, «забавные вещицы» и др.); «социально – идеологическую систему вещей и потребления» [8, с. 18].

В концепции Бодрийяра вещи предстают, прежде всего, в виде системы вещей, которая несёт не только функциональную нагрузку, но и задаёт иерархию личностей. В обществе потребления неодинаковость используемых вещей сменяет прежние механизмы социального расслоения – расу, пол, социальный класс, то есть ранжирование людей происходит посредством предметов, которые они потребляют. Именно данный аспект и приводит к фетишизации предметов. Однако в современной системе существующий фетишизм является не фетишизмом означаемого, фетишизмом субстанций и ценностей (идеологических), предлагаемых предметом-фетишем субъекту, – наоборот, всё дело в том, что за подобной интерпретацией скрывается фетишизм, то есть захваченность субъекта дифференцированными,

закодированными и систематизированными моментами предмета (например, позиционирование какого-либо бренда, как элитного). «В фетишизме говорит не страсть субстанций, а страсть кода, который, упорядочивая и подчиняя себе и предметы, и субъекты, обрекает их на абстрактное манипулирование. Вот фундаментальное выражение идеологического процесса: он состоит не в проекции ложного сознания на структуру надстройки, а в самой генерализации структурного кода, осуществляемой на всех уровнях сразу» [9, с. 113].

Таким образом, именно потребление в настоящее время стало действительным базисом социального порядка. В социологическом плане, по Бодрийяру, обмен различиями обеспечивает интеграцию группы: кодированные различия не разделяют индивидов, а напротив, становятся материалом социального обмена. Тем самым, в современной социально-экономической системе, потребление оказывается не столько определённой системой идеологических ценностей, сколько определённой системой материально-практической коммуникации.

Согласно Бодрийяру, в обществе потребления беспрецедентное увеличение предложения материальных благ означает глобальную мутацию в смысловом поле человеческого пространства. В данном случае, человек существует, находясь в сплошном окружении вещей и целиком подчиняясь их ритму. Следовательно, потребление выступает не как некий изолированный экономический феномен, а как целостный социальный факт. Тем самым, теория потребления выступает уже не в качестве раздела экономической социологии, а в качестве общей теории социального, генерируемой специфическими реалиями общества потребления, как социума, базирующегося на кодах потребительской мифологии и фетишизма.

Бодрийяр делает акцент на область эмпирической отнесённости собственной социальной теории: в качестве таковой у него выступает среда повседневности, специфическая организация, которая определяет потребление. Повседневная жизнь – это сфера, в которой тотальная общественная практика, с одной стороны разделяется на псевдотрансцендентальную сферу политического, социального и культурного и псевдоимманентную сферу частного, с другой стороны осуществляется контакт и взаимодействие данных сфер.

В данном контексте практика потребления обеспечивает специфическую отстранённость от мира благодаря жизни в укрытии в сфере знаков. Люди потребляют знаки именно как знаки, которые воспринимаются ими как абсолютная реальность: повседневность не могла бы стабильно существовать как своеобразная закрытость от «большого мира» не прибегая к симуляции – её необходимо подпитывать умноженными образами этой трансцендентности. Однако для придания идее потребления некой безмятежности и устойчивости необходимо проявление негативных аспектов, выступающих в качестве ярко выраженной антитезы миру «спокойствия и порядка». В этом случае противоречие между безопасным гедонизмом и активистской моралью преодолевается с помощью мультиплицированного катастрофизма. Например, современный рефлексировующий телезритель активно включён в поток новостей о военных действиях и террористических актах. Информация, благодаря масс-медиа, входит в сферу осознаваемого, эмоционально насыщая потребителя и создавая псевдоэффекты глобальной осведомлённости и присутствия в гуще событий. При этом осуществляется потребление личной ситуации благодаря ощущению приятного дистанцирования от негативного.

По мысли Бодрийяра, человек общества потребления не в состоянии дистанцироваться от непосредственности своих потребностей. В современном социуме уже нет зеркал, в которых бы человек мог столкнуться с отражением своего образа. В данной системе существуют только витрины – оптические конструкции потребления, где сам индивид не отражается, но поглощается в созерцании множества фетишизируемых вещей-знаков в ряду социальных означающих. Потребитель здесь неявно замещается игрой моделей и их обменом – именно в этом состоит игровой характер потребления, который, зачастую, оборачивается трагедией идентичности. «Мы полностью захвачены обменом: на него – будь то обмен рыночный или обмен символический – в настоящее время, так или иначе, выходят все наши построения. Во всяком случае, именно он составляет действительную основу нашей морали, точно так же как и убеждения, что обмениваться может всё, что существуют лишь вещи, которые в состоянии стать ценностью, а значит, замещать одна другую» [10, с. 49]. Подобная редукция личности к спектру вещей-знаков практически полностью переопределяет индивида: последний предстаёт как движущееся различие и данный процесс уже нельзя анализировать, используя такой привычный для социальной философии термин как отчуждение.

Согласно Бодрийяру, не потребности выступают как продукт производства, а система потребностей является продуктом системы производства. Под системой потребностей подразумевается то, что потребности не возникают случайным образом – они организуются как специфическая социальная потребительская сила. Кроме того, потребности как система не являются случайным отношением некоторого индивидуума к некоторому объекту.

Вопреки идеологической видимости, Бодрийяр не разделяет «эпоху Производства» и «эпоху Потребления». В его интерпретации они выступают как последовательные этапы одного и того же процесса расширенного воспроизводства производительных сил и контроля над ними. Потребление также является своеобразным общественным трудом – в современном обществе человек отбывает

повинність і в цій сфері. В итоге, «потреба» і «труд» предстает в інтерпретації Бодрийяра як дві різновидності однієї і тієї ж експлуатації виробничих сил людини.

Однако если Бодрийяр рассматривает социальную проблематику при помощи анализа симуляции и акцентирует значение потребностей, то Маркузе пытается наметить основные векторы преодоления репрессий со стороны «одномерного общества». Его позиция отчасти разнится с позицией Бодрийяра. Так, по Бодрийяру, система потребностей является ключевым элементом индустриального общества. В основании же подхода Маркузе лежит убеждение в том, что к настоящему времени материальные потребности утратили когда-то присущую им роль стимулятора прогресса, отсюда Маркузе делает вывод о том, что реальность может больше уже и не определяться обессиливающей борьбой за социальное выживание. Поэтому «вторая природа» человека, сформированная современными условиями, может больше не использоваться обществом для возбуждения агрессивности к конкуренции. Однако в реальности этого не происходит, вследствие все более глубинного захвата человеческой личности государством. То есть, те процессы, которые прежде осознались, теперь поглощаются функцией индивида в государстве, его публичным существованием. В подобных условиях перипетии государственной жизни начинают «вживляться непосредственно в психический строй индивидов», а разного рода расстройства в государстве оборачиваются психическими расстройствами – именно в этом смысле, по Маркузе, существующая структура инстинктов имеет историческое измерение. Как ему представляется, именно биологическое в человеке в настоящее время бунтует против социальной среды, против того положения, что социальное функционирование осуществляется путем подавления чувственности через «бюрократическую репрессию» (термин Г. Маркузе). Таким образом, вопрос о бюрократии – вопрос далеко не чисто экономический, он расширяется до общекультурного масштаба, ведь репрессивное насилие, введенное в структуры подсознания, воплощается через них в содержании человеческой потребности, а это, в свою очередь, создает возможность последующего контроля и программирования чувственности индивида со стороны правящего порядка.

Обнажая механизм, связывающий индивида с государством, Маркузе доказывает, что сама «массовая культура» здесь не стала исключением. Она действует в соответствии с тем же порядком, если только вытягивается в игру по правилам, предложенным системой, которая готова легко мириться с любой линией, только бы признавались сами правила. Именно поэтому, по Маркузе, необходимо специально бороться со склонностью к специфическому автоматизму, вытягивающему оппозиционные силы в машину всеобщего конформизма. Именно это обстоятельство и не позволяет воображению соответствующим образом ориентироваться на какой-либо реальный проект как на окончательно сформировавшуюся данность.

#### *Бібліографічний список використаної літератури*

1. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе. — М.: АСТ, 2002. — 526 с.
2. Маркузе Г. Конец утопии / Г. Маркузе // Логос. — 2004. — № 6. — С. 18–23.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. — М.: ГУ ВШЭ, 2000. — 608 с.
4. Тойнби А.Дж. Человек должен выбрать сам / А.Дж. Тойнби, Д. Икеда. — М.: ЛЕАН, 1998. — 448 с.
5. Фрейд З. Психоанализ / З. Фрейд. — Донецк: Сталкер, 2000. — 432 с.
6. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Э. Фромм. — Минск: Попурри, 2000. — 672 с.
7. Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда / Э. Фромм. — М.: АСТ, 2000. — 448 с.
8. Грицанов А.А. Жан Бодрийяр / А.А. Грицанов, Н.Л. Кацук. — Минск: Книжный Дом, 2008. — 256 с.
9. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. — М.: Академический проект, 2007. — 335 с.
10. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Ж. Бодрийяр. — Екатеринбург: У-Фактория, 2006. — 200 с.

*Поступила в редакцию 17.05.2013 г.*

#### **Ткаченко Р.В. Порівняльний аналіз соціальної критики Герберта Маркузе і Жана Бодрийяра**

Розглянуто окремі аспекти філософії Герберта Маркузе і Жана Бодрийяра, спрямовані на критику суспільства споживання. Проаналізовано соціальну проблематику постіндустріального суспільства з точки зору неофрейдизму і неомарксизма.

**Ключові слова:** соціальна критика, неофрейдизм, неомарксизм, постіндустріальне суспільство, постструктуралізм, постмодернізм.

#### **Tkachenko R.V. Imperative analysis of social critics of Herbert Marcuse and Jean Baudrillard**

Individual aspects of Herbert Marcuse and Jean Baudrillard philosophy directed towards society consumption critic are observed in this article. Moreover, social problems of postindustrial society according to neo-Freudian and neo-Marxism are analyzed.

**Keywords:** social criticism, neo-Freudianism, neo-Marxism, post-industrial society, post-structuralism, post-modernism.