

А.В. ГОЛОЗУБОВ, докт. филос. наук, проф., НТУ «ХПИ», Харьков

ВОПРОС О ТЕХНИКЕ В РАБОТАХ ФИЛОСОФОВ ФРАНКФУРТСКОЙ ШКОЛЫ В КОНТЕКСТЕ УТОПИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Стаття розкриває філософсько-антропологічний аспект проблеми техніки в працях представників Франкфуртської школи в контексті кризи технократичної та утопічної свідомості. Розкриті деструктивні механізми індустріальної цивілізації як у випадку тоталітарного режиму, так і суспільства споживання, і окреслений позитивний потенціал можливостей технічного суспільства.

В статье раскрывается философско-антропологический аспект проблемы техники в работах представителей Франкфуртской школы в контексте кризиса технократического и утопического сознания. Раскрыты деструктивные механизмы индустриальной цивилизации как в случае тоталитарного режима, так и общества потребления, и очерчен позитивный потенциал возможностей технического общества.

The article reveals philosophical and anthropological aspect of the problem of technique in the Frankfurt School's writings. It is considered in the context of the crisis of the technocratic and utopian consciousness. The destructive mechanisms have been analyzed on the samples of both totalitarianism and consumerism. The positive potential of the technical society is outlined.

Философия техники оформляется как направление интеллектуальной мысли, когда саморазвитие техники приобретает для европейской и мировой цивилизации угрожающий характер. В то же время техника преимущественно понимается как порождение, продукт и важнейшее выражение су-

ти и степени цивилизации. При этом как в самой цивилизации, так и в технике мыслители находят, с одной стороны, созидающий и преобразующий потенциал, а с другой, бездуховный, разрушающий и аморализующий.

В самом общем виде техника была понята как механизм овладения природой, характер которого зависит от намерений и духовного потенциала субъекта этого процесса – человека. Инструментальный подход к природе стал основой технократической утопии Нового времени. Философское осмысление техники совпало с общим кризисом утопического и рационального мышления, и рациональность стала вполне закономерно методологическим инструментом осмысления как самой техники, так и тех чудовищ, которые порождает «одномерное» рациональное мышление в сочетании с крайним техницизмом в освоении действительности и конструировании проектов будущего. В немецкой культуре один концепт (техника) и другой (рациональность) заняли важное место в философском дискурсе начиная с XIX в. Вопрос о технике в немецкой философии вызывал интерес еще в советской науке [8] и нашел отражение в недавних публикациях. А.В. Мельник в своей статье рассматривает критику «репрессивной техники» некоторыми представителями Франкфуртской школы [6]. Продолжается издание работ на тему философии техники Ю. Хабермаса и других авторов [1, 2, 11].

Авторы сборника «Отчуждение человека в перспективе глобализации мира» разделяют подход к феномену техники как идеологически и социально обусловленному. «Технологический универсум» предстает здесь как «политический универсум». Мы полагаем, что кроме всего прочего может быть, и прежде всего, это антропологически обусловленный универсум или, если угодно, философско-антропологический универсум. Мы, во-первых, хотим подойти к этой проблеме с более широких позиций, отнеся к представителям Франкфуртской школы не только тех, чья научная деятельность всегда была связана с целями, задачами и институционализацией Франкфуртской школы, но и тех, кто разделял позицию своих коллег по Франкфуртской школе определенный период своей жизни, а потом разошелся с ними во взглядах, как Эрих Фромм, и, во-вторых, рассмотреть представленную ими философию техники в контексте утопического мышления или, вернее говоря, того кризиса, который переживало последнее в прошлом столетии.

Утопия и антиутопия начиная с конца XIX века (на одном полюсе У. Моррис со своими «Вестями ниоткуда», на другом Г. Уэллс с романами 1890-х годов) перешли в область техницизма и технократизма. Авторами позитивных и негативных технократических утопий были К. Циолковский, О. Хаксли, Р. Бредбери и мн. др. Именно в антиутопии вопрос о технике становится вопросом о человеке, его сущности, его настоящем и будущем.

В немецкой антиутопии XX в. ключевую роль часто играют именно инженеры, технологи, ученые (Э. Юнгер, «Гелиополис»; А. Шмидт, «Республика ученых» и др.). Инженерная элита и интеллигенция вообще

осознается как субъект политического диалога с властью и обществом. Утопия здесь предстает как решение технологических проблем. При этом проблема человека и власти над ним, его телом, душой и умом остается не решенной, и превращающей очередную технократическую утопию в ее прямую противоположность. Инженерная каста в романе Г. Казака «Город за рекой» (1947) технократическая элита, мавританцы, стремятся к неограниченной власти, под которую подводят квазирелигиозные основания.

Еще Н. Бердяев рассматривал вопрос о технике в тесной связи со своим персоналистским учением, с проблемой человека. Л. Мэмфорд в статье «Техника и природа человека» утверждал, что «мы не сможем понять роли, которую играла в человеческом развитии техника, без более глубокого понимания природы человека» [8, с. 226]. Способность человека к труду является лишь одним из факторов в развитии орудий труда и всей цивилизации. Механизм, машина выступает развитием и продолжением тела человека, а также реализацией необходимости производства всего, что необходимо человеку для жизни. Миф, фантазия, игра, – все способствовало развитию цивилизации. Техника – выражение «цельного» человека, часть «биотехнической композиции». «Конечный продукт мегамашины в Египте – могилы, кладбища и мумии».

Особый интерес к технике испытывали представители «философии жизни». И при ценностном подходе (П. Риккерт), и в «философии жизни» техника занимает особое место в структуре человеческого сознания и поведения. Она может являться одним из выражений культурной деятельности, но не обладает в полной мере гуманистическим и созидующим потенциалом последней.

Г. Зиммель, без теории социального взаимодействия которого была бы невозможна концепция коммуникативного действия Хабермаса, говорит о технике жизни как борьбе с природой. Он слышит в протесте и требованиях XVIII-XIX веков, в том числе из уст Ницше, прежде всего «возмущение субъектом против нивелирования его и поглощения общественно-техническим механизмом» [3, с. 23]. Техника жизни больших городов предполагает разделение времени по лежащей вне субъекта схеме. Урбанистическая цивилизация содержит возможности для реализации различных дискурсов свободы – реализовать «те благородные задатки, которые такими были заложены в каждом человеке природой и только извращены обществом и историей», и, с другой стороны, свобода реализовать своеобразие собственной личности, ее свободу от других.

Следует напомнить, что именно немецкий философ Эрнст Капп ввел термин «философия техники» в название своей работы «Основные направления философии техники. История возникновения культуры с новой точки зрения» (1877). Уже в названии был заложен междисциплинарный и в широком смысле слова культурологический пафос этой темы.

Свои работы по философии техники в конце XIX – начале XX века опубликовали немец Фред Бон и российский инженер Петр Энгельмейер. Семья последнего имела немецкие корни, а его работы были больше известны в Германии, чем в России. Энгельмейер один из первых обнаруживает связь искусства и техники, находит красоту в автомобиле и в реализации технической идеи вообще. Более того, он определяет технику как искусство, направленное на пользу, а техницизм как учение о человеческой деятельности. На протяжении всей первой половины XX века выходили философские работы Фридриха Дессауера, получившего, кстати говоря, университетское образование в Франкфурте-на-Майне, в которых рассматривалась техника как трансцендентальная моральная ценность. Онтология техники была рассмотрена М. Хайдеггером в работе «Вопрос о технике» (1959) [16]. Проблема рационального сознания становится и главной темой литературных произведений, как роман М. Фриша «Homo faber» (1957), герой которого, инженер Вальтер Фабер, не признает ничего, кроме техники.

Вопрос становится актуальным в XX в. в связи с выходом на новый уровень инженерного образования и возрастающей связью между наукой и производством, т.е. технологией и теми, кто ее продуцирует. Вслед за Парижской политехнической школой (1794) и Массачусетским технологическим институтом (1861) центрами инженерного образования мирового уровня становятся Петербургский (1899) и Калифорнийский (1921) политехнические институты, Швейцарская политехническая школа (1955), Черчилль-колледж Кембриджского университета (1966) и др. Ставится задача не только связать эмпирическое знание с рациональным, но и сблизить гуманитарное и не гуманитарное знание и встроить философию техники в комплекс наук о человеке и обществе, соотносить ее с философией науки. Ведь именно «наука составляет сущность современного прогресса, она базис технического освоения мира и обеспечения массового потребления» [11, с. 462].

Именно очевидность оборотной стороны технического прогресса способствовала особой остроте этой темы и ее связи с постановкой подобных проблем в технократических утопиях и антиутопиях. В особенно опасном для человека качестве и масштабе техника проявила себя в период первой мировой войны и последующий период милитаризации экономики и фашизации политической системы в ряде европейских стран. Это происходило как раз тогда, когда Франкфуртская школа начинала свою деятельность на базе Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. Одним из ярких представителей этого периода существования Франкфуртской школы был Вальтер Беньямин. В своих произведениях и особенно статье «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» (1936) он затронул ряд тем, ключевых для философии технократической утопии, точнее говоря ее опровержения.

Беньямин констатирует, что «фашизм пытается организовать возника-

ющие пролетаризованные массы, не затрагивая имущественных отношений, к устранению которых они стремятся» [2]. И наиболее подходящей для этого формой оказывается война. В связи с этим можно вспомнить, что во многих тоталитарных и технократических утопиях война с внешним и внутренним врагом является перманентным состоянием правящего режима и всего общества. Она подается в лживой «обертке», воспевается как та «металлизация человеческого тела», «господство человека над поработанной машиной», о которой возвещал Маринетти в манифесте по поводу войны в Эфиопии. Бен-ьямин, напротив, полагает, что война «своими разрушениями доказывает, что общество еще не созрело для того, чтобы превратить технику в свой инструмент, что техника еще недостаточно развита для того, чтобы справиться со стихийными силами общества» [2]. Империалистическая война – мятеж техники. В ней человечество переживает «свое собственное уничтожение как эстетической наслаждение высшего ранга».

Произведение искусства лишается своей «ауры», выводится из сферы традиции. Предмет освобождается от его оболочки, техническая репродуцируемость освобождает произведение искусства от связи с ритуалом. При этом место ритуального основания занимает политическое. Эстетизация политики осуществляется, в том числе, средствами кино. Здесь происходит глубокое опосредование техникой процесса создания произведения искусства. Техника – неотъемлемая часть процесса создания кинофильма, присутствие которой становится ощутимым только через искусственную компоновку единичных отражений реальности, через монтаж. Именно киноиндустрия стала одним из символов массовизации культуры во всем мире, наиболее эффективным средством удовлетворения гедонистических запросов общества потребления.

Вся немецкая философия, и прежде всего Франкфуртская школа, внесла существенный вклад в разоблачение рациональных оснований осуществленной технократической утопии, каковой и выступает общество потребления, и преодоление потребительского отношения к миру, которое многие склонны рассматривать как осуществленную утопию, как царство почти политических и экономических свобод, всеобъемлющих социальных гарантий и неограниченных возможностей для реализации, для того чтобы стать *self-made-man*.

На фоне того что царственный статус человека по отношению к другим живым существам и природе в целом все больше ставится под сомнение и делаются попытки синтезировать различные взгляды на происхождение и сущность мира, опровергается сама уникальность человеческой личности в смысле ее исключительности. «В отношении инструментального разума (использование мышления для различных действий с объектами ради удовлетворения свои потребностей)... человек в конечном счете мало чем отличается от животных», заявляет Э. Фромм в работе «Анатомия человеческой деструктивности» (1973). Но человек хочет

господствовать над природой. В современном индустриальном обществе «достойной целью считается неограниченное потребление и неограниченное господство над природой». Стратегией этого господства выступает техника. Но это же стремление к господству, объективация внешнего мира порождает отчуждение человека, обратной стороной которого является «хроническая скука – в компенсированной или некомпенсированной форме – представляет собой одну из основных психопатологий современного технотронного общества.» [11, с. 322] При этом индустриальный (как и в еще большей мере постиндустриальный) человек не может совладать со своими все возрастающими потребностями, стремлением к удовольствию и комфорту.

Индустрия товаров, услуг и развлечений старается ответить на эти запросы, но, в отличие от зрелищной культуры Древнего Рима, эта индустрия апеллирует не только к эмоциям, чувственной реакции человека, но и к *ratio*, укрепляя его инструментальный характер и в то же время делая управляемым и предсказуемым. Фромм не только констатирует тот факт, что «Новая земная религия» – Прогресс (в другой своей работе – «Иметь или быть», 1976), но и усматривает рационализм в основе неорелигиозных доктрин, таких как дианетика. Согласно последней, «человек – это машина, а рациональность, ценностные суждения, психическое здоровье, счастье достигаются с помощью работы инженера» [13, с. 55]. В индустриальной религии «священны» труд, собственность, прибыль, власть: «Приобретать, владеть и извлекать прибыль – вот священные и неотъемлемые права индивида в индустриальном обществе» [14, с. 74].

Современного индустриального человека «больше не интересуют другие люди, природа и все живое. Его внимание все больше и больше привлекают исключительно механические, неживые артефакты» [11, с. 449]. Он обожествляет технику. Уже в манифесте футуризма было сказано: «Шуршание скоростного автомобиля – не что иное, как высочайшее чувство единения с Богом» [4, с. 453]. В эпоху «второй промышленной революцией» (Фромм еще называет ее ядерной и кибернетической) «не только физическую энергию человека – его руки, но и мозг его, и нервные реакции заменяют машины» [12, с. 24]. Именно единение с машиной принимает болезненные, патологические формы в скандальном фильме Д. Кроненберга «Автокатастрофа» (1996). В то же время если Ф. Маринетти с упоением и искренностью воспевал энергию, мощь и силу наступающей индустриальной эпохи, то для Кроненберга этот патологический мир является метафорой общества потребления в постиндустриальную эпоху, из которого уходит все подлинное и живое и воцаряются симулякры, взаимозаменяемые и фиктивные сущности. «Мир живой природы превратился в мир безжизненный» [11, с. 460]. Именно Фромм, который ввел в 1920-е годы понятие «общество потребления», приходит к выводу, что этот «безжизненный мир тотальной автоматизации всего лишь другая

форма проявления мира запустения и мертвечины» [11, с. 461]. Индустриальное общество стимулирует отрицание смерти, и это один из признаков окончательного разрушения средневекового общества, в котором восприятие смерти было одной из основ, конституирующих все мировосприятие. «Вместо того чтобы превратить осознание смерти и страданий в один из сильнейших стимулов жизни – в основу человеческой солидарности, в катализатор, без которого радость и энтузиазм утрачивают интенсивность и глубину – индивид вынужден подавлять это осознание» [12, с. 56]. По мнению Фромма, подобное отношение – это еще и проявление шизоидности и инфантильности. Характерными чертами отчужденного, кибернетического человека являются также определенные шизоидные черты:

1) «кибернетическая личность руководствуется исключительно рациональными категориями, причем такого человека можно назвать моноцеребральным – человеком одной мысли» [11, с. 462] («одного измерения», говоря словами Маркузе);

2) склонность к отработанным, стереотипным моделям поведения, что находит особенно яркое проявление в шизофренической «навязчивости», которую Фромм считает очень близкой к детскому аутизму.

Не случайно «преждевременная интеллектуально-техническая зрелость» современного человека сочетается с его эмоциональной отсталостью, а машина заменяет мать, которая должна теперь защищать и кормить человека. «Хотя человек достиг замечательных успехов в господстве над природой, общество оказалось не в состоянии управлять теми силами, которые само же и породило» [12, с. 88]. В наибольшей степени эти силы аккумулируются в тоталитарном режиме. Тоталитарная политическая система, как фашизм, «опирается отнюдь не на рациональные силы человеческого личного интереса» [12, с. 29]. Совесть как надсмотрщик – это проявление религиозной и моральной рациональности. Тоталитарный режим в ней не нуждается, поскольку апеллирует к страху и трепету человека перед управляющими им властными институтами, которым тоталитаризм, в его реальном и еще более в литературно-антиутопическом выражении придает черты иррациональности и мифологизма.

Рациональность системы производства в технологическом смысле сочетается с иррациональностью той же системы в аспекте социальном. Эта иррациональность связана, прежде всего, с обезличенностью и всемогуществом тех технократических и олигархических сил, которые на самом деле управляют миром. Ключевые фигуры Третьего рейха, в том числе те, которых вполне можно отнести к т.н. технократам, сознавали значение техники для создания и функционирования тоталитарной милитаризованной машины. Альберт Шпеер, фактически руководивший военной промышленностью гитлеровской Германии, в своем последнем слове на Нюрнбергском процессе сказал: «Диктатура Гитлера была первой диктатурой, которая в полной мере пользовалась техническими средствами для

установления господства над собственным народом» [4, с. 182].

Но необходимо не только способствовать устранению классических тоталитарных режимов, но и установить контроль над теми социальными силами и институтами, которые стирают грань между такими режимами и благополучным западным обществом в отношении свободы и цельности индивида. Именно такой трансформации способствуют утрата критического мышления и целостности восприятия. Необходима творческая активность, спонтанность, предпосылкой которой является «признание целостной личности, ликвидация разрыва между «разумом» и «натурой». Фромм считает, что «основной подход к изучению человеческой личности должен состоять в понимании отношения человека к миру, другим людям, природе и к себе самому» [12, с. 181]. Эти отношения и связи на глубинном уровне утрачены, и социальная философия Франкфуртской школы направлена на их восстановление.

В работе «Иметь или быть» (1976) Фромм подводит итог эпохе промышленного прогресса, которая обозначила путь «к неограниченному потреблению», крах иллюзий о том, «что техника сделала нас всемогущими, а наука – всезнающими». Общество потребления стало очередным этапом ухода от природы или даже презрения к ней, прямого отрицания жизни. Таким образом протест против общества потребления, индустриального общества провозглашает в том числе возвращение к природе, не только в смысле более бережного к ней отношения, обращения к альтернативным источникам энергии и т.п., но и возрождение духа фантазии и воображения, к которому призывает в ситуации постмодерна протестантский теолог Харви Кокс («Праздник шутов», 1969) и целая тенденция в западной теологии, основными направлениями которой стали «теология радости», «теология смеха», «теология игры». Их появление отвечало потребностям церкви и общества во второй половине XX в., общей либеральной атмосферой с латиноамериканской теологией освобождения, движением хиппи, реформаторским II Ватиканским Собором, хрущевской оттепелью, студенческими выступлениями, сексуальной революцией и отражающими их явлениями собственно в культурной жизни.

Именно в этот период под руководством Т. Адорно и М. Хоркхаймера возобновляет свою деятельность Франкфуртская школа.

Адорно с Хоркхаймером в «Диалектике Просвещения» рассматривают овеществление как основное препятствие перед критическим сознанием, а Просвещение как рациональное овладение природой. Созданные с его помощью техника, аппаратура обособляются от своего создателя. Разум выступает фактически как инструментальный метод, подавляющий другие способности и потребности человека и укрепляющий тоталитарные тенденции, заложенные в самих властных механизмах, которые в основе функционирования западной цивилизации. Продуцируемая последней массовая культура способствует дальнейшей утрате индивидуальности и способности к критическому мышлению.

В «Исследовании авторитарной личности» Адорно понятие авторитаризма, по сути, характеризует теми особенностями, которые в полной мере относятся не только к тоталитарному режиму в самом широком смысле слова, и закрытому обществу, по терминологии К. Поппера, но и различным идеологиям, основанным на какой-либо индивидуальной групповой исключительности, или, напротив, неприятия Другого, в лице личности или общности, как в случае с антисемитизмом. В целом к религии Адорно относится довольно критично, а в работе «Проблема философии морали» даже отмечает «репрессивную и ограничивающую моральную власть религий» [1, с. 194].

Другой выдающийся представитель Франкфуртской школы Герберт Маркузе также полагает, что современное общество формирует репрессивные потребности. В своем хрестоматийном произведении «Одномерный человек» (1956) Маркузе высказывает позицию, что развитое индустриальное общество является последней стадией реализации «специфического исторического проекта – а именно переживания, преобразования и организации природы как материала для господства» [6]. Этот проект предполагает создание тотального универсума, охватывающего культуру, политику и экономику, и становящегося безальтернативным, исключаящим все другие проекты, а значит политически ангажированным. Политика начинает контролировать технический прогресс, а «технологическая рациональность становится политической рациональностью».

Технологическая действительность уменьшает эротическую и увеличивает сексуальную энергию, лишает природу, окружающую среду функции либидозно наполняемого универсума. Техника выступает средством усмирения центробежных сил в индустриальном обществе, цементирует его. Технический аппарат правительства и распределения развитого индустриального общества функционирует как система. «В этом обществе аппарат правительства тяготеет к тоталитарности в той степени, в какой он определяет не только социально необходимые профессии, умения и установки, но также индивидуальные потребности и устремления» [6]. Маркузе говорит об отчетливой тоталитарной тенденции и своеобразной воле к власти, которой обладает техника: «технологическое общество является системой господства, которое заложено уже в понятии и структуре техники» (там же). Таким образом, машина становится эффективным политическим инструментом.

Производство не только товаров и услуг, но и самих потребностей в этих товарах, прежде всего через масс-медиа, выступающие как «инструментами информации и развлечения», так и «агентами манипулирования и воздействия на сознание» [6, с. 12]. Воздействие продуктов, товаров на сознание «перестает быть просто рекламой; оно становится образом жизни» [6, с. 16]. В результате насаждается модель одномерного мышления и одномерного поведения. Средства массовой информации поддерживают эту модель и при-

дают всем сферам культуры товарную форму. При этом художественное отчуждение, необходимая дистанция обывателя перед произведением искусства, сходит на нет в результате массовизации и коммерциализации культуры – еще одного следствия технологической рациональности.

Способность общества манипулировать техническим прогрессом ради утопических идей всеобщего благоденствия означает способность управлять инстинктом Разрушения. Мир превращается в «увлекательную технологическую игру», иногда на языке войны. Слияние черт Государства Благосостояния и Государства Войны приобретает вполне антиутопические и одновременно реалистические черты: концентрация национальной экономики, включение ее в систему военных альянсов и др. Господство и администрирование сливаются. Это отсылает нас уже не столько к Оруэллу, сколько к Кафке.

Средством манипуляции выступает здесь и язык. Лингвистические метаморфозы не доходят до пределов, обозначенных новоязом Оруэлла, но показывает не в меньшей степени возможности манипуляции сознанием через языковые структуры, урезание смысла и формирования одномерного мышления, лишённого внутренней диалектики и альтернативности. Ритуально-авторитарный язык проникает везде.

В этой ситуации парадоксальным образом права и свободы оказываются репрессивным инструментом, поддерживающим статус-кво общества потребления. Они поддерживают отчуждение. Фундаментальные свободы по мере их институционализации утрачивают свою критическую функцию и начинают работать на систему. «В развитой индустриальной цивилизации царит комфортабельная, покойная, умеренная, демократичная несвобода, свидетельство технического прогресса» [6, с. 1], лишённая воображения, – все это напоминает знаменитый «О дивный новый мир» Олдоса Хаксли.

Об опасности «фасадной» демократии пишет Хабермас в сборнике, вышедшем по итогам Международного дня философии в 2009 г. Тем не менее, патриарх немецкой философии считает права человека «реалистической утопией», от которой не следует отказываться. Ключевую роль в строительстве здания прав человека играет нравственное понятие человеческого достоинства, создающее «“портал”, через который эгалитарная и универсалистская сущность морали переходит в законодательство» [16, р. 36].

В индустриальном обществе «тоталитарное» означает «не только террористическое политическое координирование общества, но также не-террористическое координирование, осуществляемое за счет манипуляции потребностями с помощью имущественных прав» [6, с. 14]. Маркузе понимает свободу как высвобождение от такого рода зависимостей, подавляющих человеческий интеллект, эмоции, возможности и потребности от контроля и тотальных обязательств, от поглощения средствами массовой

информации, от «сужения, удушения тех потребностей, которые настаивают на освобождении... при поддержании и разнуздывании деструктивной силы и репрессивной функции общества изобилия» [6, с. 10].

Машинный процесс здесь «разрушает внутреннюю личную свободу и объединяет сексуальность и труд в бессознательный, ритмический автоматизм» [6, с. 36], интегрирующий в единый механизм белые и синие воротнички, рабочих и завод. Новая несвобода «предстает скорее как подчинение техническому аппарату, который умножает жизненные удобства и увеличивает производительность труда» [6, с. 209]. В технологической действительности объективный мир «переживается как мир инструментальных средств» [6, с. 287]. Но природа является объектом «не только Разума как силы, но и Разума как свободы; не только господства, но и освобождения» [6, с. 310]. В последнем случае она сама должна стать инструментом умиротворения, преодолением технологической рациональности. Вместо свободы работать или умереть от голода технологическое общество способно и должно «высвободить энергию индивидов и направить ее в еще неведомое царство свободы по ту сторону необходимости» [6, с. 3]. Тогда наступил бы конец утопии в силу реализации последней и утраты необходимости в альтернативе и положительном идеале, тот конец утопии, о котором говорит Маркузе в своей одноименной статье 1967 года.

Технизация производительных сил, заложенная в природе капитализма, порождает в последнем внутреннее противоречие, поскольку способствует формированию класса специалистов, ученых, инженеров и т.д. «Это означает возможность освобождения от отчужденного труда» [5, с. 21]. Но для того чтобы эта освобождающая функция была реализована, технические возможности «должны подкрепляться и направляться потребностями, ведущими к освобождению и удовлетворению» [5, с. 21]. Иначе новые технические возможности превращаются в новые возможности властного подавления.

Но этим возможностям противостоят новые потребности – потребность в спокойствии, потребность быть одному, с самим собой или с другими людьми, «которых каждый выбирает для себя сам, потребность в красоте, потребность в «незаслуженном» счастье – и все это не просто в виде индивидуальных потребностей, но в виде общественной производительной силы, в виде социальных потребностей, которые могут быть активированы посредством управления и распоряжения производительными силами» [5, с. 22]. Эти новые потребности делают возможной «полную техническую реорганизацию конкретного мира человеческой жизни, реализация которого происходит в свободном обществе, в котором возможно сближение «технологии и искусства, работы и игры», а значит реализации того жизненного пространства, или, говоря словами еще одного виднейшего представителя Франкфуртской школы Ю. Хабермаса, жизненного мира,

в котором слышен голос Другого, где разум выходит за пределы инструментальной функции, становится коммуникативным средством.

Таким образом, все основные представители Франкфуртской школы выражают ее основной пафос – выяснение подлинной человеческой природы и обстоятельств ее искажения. Искажение это происходит за счет «одномерного» мышления, на охране которого стоит не только классическое тоталитарное государство, образцами которого являются известные одиозные политические режимы и литературные антиутопические общества, но и вполне демократическое и благополучное общество потребления, осуществленная технократическая утопия, в которой техника выполняет репрессивные функции. Избавление от репрессивной природы возможно через использование позитивного потенциала самой техники и созданного на ее основе технократического общества, а также высвобождения фундаментальных свойств человеческой души, как-то фантазия, игра, труд, потребность в общении, диалоге. Они способны дать человеку вместо зависимости и отчуждения подлинную свободу.

Список литературы: 1. *Адорно Теодор*. Проблемы философии морали. / Теодор Адорно; пер. с нем. М.Л. Хорькова. – М.: Республика, 2000. – 239 с. 2. *Беньямин Вальтер*. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. / Вальтер Беньямин // Электронный ресурс. – Режим доступа: www.phil.msu.ru/~forlit/Pages/Biblioteka_Benjamin.htm. 3. *Зиммель Георг*. Большие города и духовная жизнь / Георг Зиммель // Логос. – 2002. – № 3-4. – С. 23-34. 4. *Мазер Вернер*. Адольф Гитлер. Легенда. Миф. Действительность. / Вернер Мазер. – Минск: Попурри, 2004. – 496 с. 5. *Маркузе Герберт*. Конец утопии. / Герберт Маркузе; [пер. с англ. А. Смирнова] // Логос. 2004. – № 6 (45). – С. 18-23. 6. *Маркузе Герберт*. Одномерный человек: исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. // Герберт Маркузе; [пер. с англ. А. Юдина]. – М.: REFL-book, 1994. – 368 с. 7. *Мельник А.В.* Критика «репрессивной» техники (Франкфуртская школа). // А.В. Мельник. – Утопия: Открытая библиотека научных сборников; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: utoriya.spb.ru. 8. Новая технократическая волна на Западе. // [Отв. ред. П.С. Гуревич]. – М.: Прогресс, 1986. – 453 с. 9. Отчуждение человека в перспективе глобализации мира. Сборник философских статей. Выпуск I / Под ред. Маркова Б.В., Солонина Ю.Н., Паривания В.В. – СПб.: Петрополис, 2001. – 378 с. 10. Философия техники в ФРГ: Сборник статей; [пер. с нем. и англ.] // Составители Ц.Г. Арзаканян, В.Г. Горохов. – М.: Прогресс, 1989. – 528 с. 11. *Фромм Эрих*. Анатомия человеческой деструктивности: [Перевод] / Эрих Фромм; [вступ. ст. П.С. Гуревича]. – М.: АСТ, 1998. – 672 с. 12. *Фромм Эрих*. Бегство от свободы. Человек для самого себя. / Эрих Фромм; [пер. с англ.]. – М.: Изида, 2004. – 399 с. 13. *Фромм Эрих*. Дианетика: искателям сфабрикованного счастья. // Человек. – 1996. – №2. – С. 54-59. 14. *Фромм Эрих*. Иметь или быть. / Эрих Фромм; [пер. Н. Войскунской, И. Коменкович, С. Федулова]. – М.: Прогресс, 1990. – 331 с. 15. *Хабермас Юрген*. Техника и наука как «идеология». / Юрген Хабермас. – М.: Праксис, 2007. – 202 с. 16. Хайдеггер М. Вопрос о технике. // Мартин Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1993. – 447 с. 17. *Habermas Jürgen*. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights. / Jürgen Habermas // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. М.-СПб. 16-19 ноября 2009 г. – М.: Прогресс-традиция, 2010. – С. 30-47.

Поступила в редколлегию 15.09.2011.