

# БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАНУНА И НАЧАЛА ИМПЕРИАЛИЗМА

Допущено Министерством  
высшего и среднего  
специального образования СССР  
в качестве учебного пособия  
для студентов и аспирантов  
философских факультетов  
университетов

Под редакцией  
проф. А. С. Богомолова,  
проф. Ю. К. Мельвиля,  
проф. И. С. Нарского



МОСКВА, «ВЫСШАЯ ШКОЛА»,  
1977

**Буржуазная философия кануна и начала империализма** Учеб пособ Под ред А С Богомолова, Ю К Мельвиля, И С Нарского М, «Высш школа», 1977

424 с

В книге критически анализируются основные течения буржуазной западноевропейской и американской философской мысли последней трети XIX и первых десятилетий XX в «эмпирические метафизики» последней трети XIX в (Брентано Лотце и др) неокантианство, позитивизм конца XIX — начала XX в «философия жизни» в Германии (Ницше Дильтей и др) «философия жизни» во Франции (интуитивизм А Бергсона) абсолютный идеализм неогегельянство в Германии и Италии прагматизм Ч Пирса и У Джемса, «реалистические» на

Б  $\frac{10506-412}{001(01)-77}$  2-77

1ФБ

## В В Е Д Е Н И Е

**Н**астоящая книга входит в серию учебных пособий по истории философии, выпускаемую издательством «Высшая школа», и посвящена критическому рассмотрению буржуазной философии периода ее упадка, начавшегося еще в середине XIX в., а в последней трети столетия и в начале следующего, XX века уже ставшего очевидным. Хронологические рамки книги могут быть определены как три последних десятилетия прошлого и первые два десятилетия нашего века, что и позволяет определить их как канун и начало эпохи империализма. Конечно, развитие философской мысли не поддается членению на десятилетия, и рассматриваемые течения иной раз значительно выходят за эти рамки, но очевидно, что переломным рубежом, позволяющим отграничить материал, освещаемый в книге, от последующего, является первая в мире социалистическая революция в октябре 1917 г. — «главное событие XX века, коренным образом изменившее ход развития всего человечества» [2а, с 3]

Исследуемый период развития буржуазной философии Запада развертывается под знаком противостояния ее пролетарскому мировоззрению. В 40-х годах XIX в. произошел революционный переворот в философской мысли человечества: возникло диалектико-материалистическое мировоззрение, научная идеология нового революционного класса — пролетариата. В трудах К. Маркса и Ф. Энгельса материализм был поднят на качественно новую ступень развития и приобрел научную форму: впервые в истории материализм стал до конца последовательным учением, будучи распространен на познание исторических процессов. Возникнув на основе обобщения прогрессивных тенденций классовой борьбы пролетариата как развитие лучших достижений предшествующей теоретической мысли, диалектический материализм отразил историческую закономерность крушения капитализма и утверждения социалистического строя. Буржуазное общество того периода не исчерпало еще полностью возможностей поступательного развития, но оно было уже чревато грядущей социальной революцией. Завоевав политическое господство в основных странах Западной Европы, буржуазия обнаружила, однако, неспособность справиться с раздирающими капитализм социально-экономическими противоречиями. Она утратила свою былую революционность и все более становилась консервативным классом, тогда как ее идеология приобретала охранительный характер. Этот процесс завершился в основном к 60—70-м годам прошлого века, после чего буржуазная философия по своей доминирующей тенденции стала превращаться в агрессивно-реакционную силу.

В первой трети XIX в. западноевропейская буржуазная философия достигла своего наивысшего подъема: возникли и развились философская система объективного идеализма Г. Гегеля с ее диалектическим методом, а затем антропологический материализм Л. Фейербаха с его критикой религии и философского идеализма как иллюзорных форм отчуждения земной человеческой сущности. К. Маркс и Ф. Энгельс использовали в преобразованном виде то рациональное, что содержалось в учениях Гегеля и Фейербаха, а именно революционное ядро диалектики и материалистическую критику идеализма и религии, и подвергли глубокой критике то в воззрениях этих философов, что несло на себе печать философского заблуждения и буржуазной ограниченности.



Современная К. Марксу и Ф. Энгельсу буржуазная философия также занимала в отношении Гегеля и Фейербаха, последних своих великих представителей, критическую позицию. Но характер этой позиции был совсем иным. Буржуазные философы, начиная с Шопенгауэра и Кьеркегора, как и вульгарные материалисты, склонявшиеся к позитивизму и агностицизму, предали забвению то подлинно прогрессивное, ценное и истинное, что было во взглядах этих мыслителей. Их страшила революционная диалектика, им был опасен последовательный материализм и атеизм. Отвергая учение Гегеля, буржуазные философы осознавали и тот факт, что идеализм к середине XIX в. потерпел ряд существенных неудач. Догматическая система Гегеля обнаружила свою несостоятельность, а ее претензии стать «наукой наук», т. е. своего рода диктатором в отношении специальных отраслей знания, были отвергнуты. В крушении надежд объективно-идеалистических систем стать абсолютно истинным и всеохватывающим мировоззрением буржуазные философы второй половины XIX в. усмотрели крушение идеи философского мировоззрения вообще. Не отказавшись в принципе ни от своего буржуазного мировоззрения, ни от философского идеализма, они во многих (хотя и не во всех) случаях стали проводить идеализм в философии уже не в виде откровенно идеалистических систем: появляется множество течений, представители которых отвергают материализм, одновременно отрицая то, что они — сторонники идеализма. Распространяется своего рода «стыдливый» идеализм, что свидетельствует о девальвации самого термина «идеализм».

Но главной причиной изменения облика буржуазной философии начиная с 40—50-х годов XIX в. было не разочарование во всеобъемлющих системах объективного идеализма само по себе, а коренные социально-экономические сдвиги, вследствие которых буржуазной философии уже противостоял грозный антипод — философия революционного марксизма, вокруг которой консолидируются наиболее прогрессивные социальные силы. Наличие этого антипода и его неуклонное распространение вширь и вглубь все более осознавались авторами тех новых буржуазных учений, которые стремились и рассчитывали овладеть умами людей в изменившихся условиях. Отсюда стремление их изобразить свой идеализм как «подлинный» материализм или «реализм», обезвредить или пара-

лизовать диалектику или даже поставить ее себе на службу путем всевозможных утонченных ее фальсификаций. Отсюда и стремление использовать всякий новый шаг в развитии науки и соответственно интерпретировать как ее достижения, так и трудности для подкрепления своих положений авторитетом научного знания. Отсюда, наконец, усиление антидемократических и антикоммунистических мотивов и атака по всему фронту на идеи гуманизма и общественного прогресса, неверие в познавательные и практические возможности науки об обществе, что с каждым десятилетием все более распространяется в различных формах в буржуазной философской мысли.

Вступление в 90-х годах XIX в. Англии, а затем Германии и Франции в эпоху империализма со свойственными последнему обострением классово-борьбы и противоречий между капиталистическими государствами, военной истерией и кровавыми катаклизмами внесло в буржуазную мысль дальнейшие изменения. В ней получают распространение волюнтаристические мотивы то авантюристически-активистского, то пессимистического толка. Буржуазная философия все более последовательно отказывается от ею же выработанной в период ее восходящего развития идеи исторического *прогресса*. Во второй половине XIX в. с легкой руки позитивистов первого поколения «прогресс» уступил место «эволюции», а неокантианцы превратили его в субъективно-оценочную, т. е. ненаучную, категорию. Наконец, «философия жизни», начиная с Ф. Ницше, связывает прогресс с повышением иррационального чувства «воли к власти», заменяя его применительно к природе и обществу «круговоротом» — мифом о «вечном возвращении» или картиной «локальных цивилизаций», циклически сменяющих друг друга. Позднее неопозитивисты вообще сочли прогресс «пустым словом», «метафизической фикцией», лишенной научного смысла.

В рассматриваемый период в буржуазной философии произошло изменение самого понятия «идеализм», изменились — и весьма существенно — формы борьбы идеализма против материализма. Под «идеализмом» стали чаще всего понимать только откровенный спиритуализм или субъективный идеализм типа Беркли. Многие субъективно- и объективно-идеалистические учения, и прежде всего позитивизм, стали утверждать, что они «возвышаются» над двумя основными направлениями в философии и

«преодолевают» противоположность между последними. В. И. Ленин в своем труде «Материализм и эмпириокритицизм» подверг глубокой критике идеализм конца XIX—начала XX в. Одним из существенных моментов этой критики было выявление идеологических источников иллюзий сторонников мнимо нейтральных и якобы возвышающихся «над» материализмом и идеализмом течений в буржуазной философии. Эти причины коренятся в противоречивости того промежуточного и неустойчивого социального положения, которое характеризует мелкобуржуазного мыслителя, претендующего, как мыслитель, на беспристрастную истину, «возвышающуюся» над бренными интересами лиц и классов, но фактически зависящего от класса капиталистов, на службу которому он поставлен объективными обстоятельствами своей жизни. Из этой противоречивости и неустойчивости, характерной для социального положения мелкой буржуазии в капиталистическом обществе, и вытекает стремление к примирению мировоззренческих противоположностей, которое выдается за «широту» точки зрения.

В. И. Ленин показал далее, что представители этих течений то и дело бывают вынуждены прибегать либо к псевдоматериалистической фразеологии, либо к включению отдельных, действительно материалистических положений в свои системы. Вслед за Махом и Пуанкаре так поступают многие. Поскольку же буржуазия заинтересована в развитии производства, немыслимом ныне без использования науки, она склонна иногда поставить на службу себе и такие материалистические учения, которые чужды диалектике, а атеизм которых существенно притуплен пренебрежением к социальным функциям философии. Таким учением был в прошлом веке так называемый вульгарный, или «популярный», материализм в Германии, а затем некоторые разновидности «реализма» и «натурализма».

Отношение буржуазной философии кануна эпохи империализма к диалектике определяется тем, что идеологи буржуазии, с самого начала, как уже отмечалось, отвергшие революционную диалектику, стали все более испытывать перед ней страх. И здесь постепенно стало складываться двойственное положение. Если многие философские школы середины и начала второй половины XIX в. были откровенно антидиалектическими (вульгарный материализм, отчасти неокантианство, ос-

новые разветвления позитивизма, первые иррационалистические школы), то в последующие десятилетия диалектика все чаще начинает перетолковываться в субъективистском, крайне релятивистском и иррационалистическом духе. Намеченная в неогегельянских школах и в «философии жизни», особенно французской, эта тенденция возобладала, однако, позже — в религиозно-мистических школах, вроде «диалектической теологии», в экзистенциализме [см. 45, гл. 8]<sup>1</sup>.

Крушение гегелевской концепции философии как «науки наук» породило в идеалистической философии новое отношение к науке, как правило, сочетающее внешнее почтение к ней с отрицанием ее фундаментального мировоззренческого значения. Отсюда мировоззренческий скептицизм позитивистов, ставший фактом уже в системе эмпириокритицизма, сводящего философию к узкотрактуемой теории познания; отсюда и иррационалистический отказ «философии жизни» видеть в науке нечто большее, чем систему абстрактных знаков, искажающих и умерщвляющих «полноту переживаний жизни»; отсюда и религиозно-идеалистическое превознесение веры как главного источника мировоззрения над научным разумом. Здесь сказывается и влияние на буржуазную философию «кризиса в физике» — явления, проанализированного В. И. Лениным, показавшим, что реакционные поползновения в философии нередко рождаются самим прогрессом научного знания.

Революция в науке, происходившая на рубеже XIX и XX вв., привела к смене старой, основанной на физике Ньютона механистической картины мира новой, основанной на теории относительности и квантовой механике. В период этой революционной ломки научных представлений и рождается та иллюзия, что произошла не революция, а «крушение» науки как носителя мировоззренческих функций. «Наука, — писал, например, немецкий философ М. Шелер в 1922 г., — тем более, чем серьезнее, строже, свободнее от предвзятости она вообще понимается и используется, не имеет по существу никакого значения для приобретения и установления (философского)

---

<sup>1</sup> В скобках первое число означает порядковый номер литературного источника в списке цитируемой литературы, который помещен в конце книги. В случае ссылки на несколько источников их номера разделены точкой с запятой. — *Ред*

мировоззрения» [248, S. 17]. Эти слова можно было бы взять в качестве эпиграфа ко всем мировоззренческим рассуждениям современной буржуазной философии.

Очевиден здесь и другой источник этого опасения перед мировоззренческим использованием науки — в научном, материалистическом понимании истории буржуазные философы увидели орудие неопровержимого социального прогноза, подтверждающего коммунистическую перспективу человечества. Поэтому они направили свои усилия на доказательство того, что будто бы «не может быть» научной теории, которая раскрыла бы законы общественного развития. Поэтому «историк тем значительнее, чем менее он принадлежит собственно науке» [111, с. 155], — напишет в 1918 г. О. Шпенглер.

Все эти факты и факторы следует иметь в виду при критическом анализе буржуазной философии кануна и начала эпохи империализма. При критике реакционных построений философов-идеалистов огромное значение имеют классические работы марксизма: «Капитал», «Экономическо-философские рукописи 1844 года» К. Маркса, «Анти-Дюринг» и «Диалектика природы» Ф. Энгельса, «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради» В. И. Ленина. Учение Маркса о социальной сущности человека, постановка и разработка Энгельсом основного вопроса философии, проблемы соотношения конкретных наук и философии и вопросов соотношения относительной и абсолютной истины, учение Ленина о материи и об источниках идеализма, ленинская теория отражения и в особенности учение о практике как основе познания и критерии истины, ленинский принцип партийности в историко-философском исследовании — все эти важнейшие положения и принципы диалектического и исторического материализма помогают нам, философам-марксистам, поднять критику буржуазной философии на более высокий научный уровень.

В своей книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин подверг критике не только «второй» позитивизм. Не говоря уже о его конкретном анализе других направлений идеализма начала XX в., он заложил методологические основы критического исследования всей буржуазной философии эпохи империализма. Указывая в этой связи на необходимость глубокого раскрытия реакционной сущности той или иной философской системы, Ленин обращал внимание на то, что для этого следует,

во-первых, противопоставить ей по всем пунктам теоретические основы диалектического материализма; во-вторых, выявить место критикуемой системы в ряду других буржуазных школ, раскрыть как то общее, что их объединяет, так и то, в чем она от них отличается; в-третьих, исследовать связь этой системы с идеалистическими шатаниями в науке. В качестве самого важного принципа критики Ленин указывает на партийный подход: за полемикой философов нужно уметь вскрыть борьбу двух основных партий в философии, а как ее подоплеку в конечном счете — борьбу не совпадающих с философскими социальными партиями, тенденциями и идеологии «враждебных классов современного общества» [2, т. 18, с. 380]. Философия не тождественна политике, но в качестве идеологии она имеет более или менее тесные связи с политикой, а также с другими элементами буржуазной идеологической надстройки. Эти связи сложны, зачастую им присущ опосредованный характер, так что прямое сведение содержания философских учений к интересам классов и политических партий чревато вульгарно-социологическими заблуждениями. Но наличие этих связей — непреложный факт.

Конец XIX — начало XX в. в истории буржуазной идеологии характеризуется, в частности, тем, что именно в это время в западноевропейской и североамериканской философии сложились все основные шаблоны образа мышления, характерного для империализма, и главные формы его псевдотеоретического оправдания. Этим объясняется то внимание, которое авторы уделяли философским школам, не оставившим (как, например, имманентная школа) заметного следа в общей истории философской мысли и даже буржуазными исследователями философии последнего столетия не всегда упоминаемым. В самой их эфемерности заложены общие черты кризиса буржуазной идеологии XX в.

Несколько слов о хронологических рамках книги. В период 40—60-х годов XIX в. в буржуазной философии Европы происходил распад классических форм идеализма. Начальным рубежом этого периода стало поражение буржуазно-демократических революций 1848—1849 гг. во Франции, Германии и других странах. В это время в Германии приобретают популярность концепции вульгарного материализма, антидиалектический иррационализм Шопенгауэра и его последователя Э. Гартмана; во Франции

становятся модными позитивистские воззрения и родственные немецкому неокантианству взгляды «неокритицизма» (Ш. Ренувье); в Дании складывается предэкзистенциализм С. Кьеркегора; в Англии господствует позитивизм: именно в 60-е годы выходят в свет основные работы Д. С. Милля и Г. Спенсера. За исключением позитивизма, анализ которого был необходим для полноты рассмотрения позитивистской линии в философии от ее истоков и до махизма, философские концепции этого времени специально здесь не рассматриваются.

Начиная с 70-х годов XIX в. и вплоть до первой мировой войны происходит становление философских основ идеологии империализма, характеризующееся быстрым нарастанием реакционности буржуазной философии после поражения первой серьезной попытки пролетариата взять власть в свои руки — Парижской Коммуны 1871 г. Во Франции этого времени наиболее характерным явлением стал интуитивизм А. Бергсона, в Англии и Италии — различные варианты неогегельянства. В Германии и Австрии складываются неокантианство, а затем «второй» позитивизм (эмпириокритицизм, или махизм), которому были родственны конвенционалистские учения в Англии и Франции. Но, может быть, самыми долговечными порождениями становящейся империалистической идеологии в философской сфере стали американский прагматизм и немецкая «философия жизни», складывание которой началось в работах Ф. Ницше, а закончилось мифологическими построениями фашистской «философии».

Новый период развития буржуазной философии начинается с того времени, когда в результате прорыва мировой цепи империализма в России началось строительство социализма, превратившегося после второй мировой войны в мировую систему. Эти события вызвали в буржуазной философии Запада глубокую внутреннюю перестройку, тесно связанную с общим кризисом буржуазного сознания. Хотя рассмотрение этого периода и выходит за рамки настоящей книги, соображения логической связности и завершенности изложения потребовали от авторов и редакторов включить также некоторые философские направления, на становление которых оказали большое воздействие первая мировая война и последовавшие за ней революционные движения, но которые уходят своими корнями в довоенные времена: немецкое и итальян-

ское неогегельянство, философско-историческую концепцию О. Шпенглера, «реалистические» школы XX в.

Предлагаемая вниманию читателя книга — первая часть второго, исправленного и дополненного издания работы «Современная буржуазная философия» (Издательство Московского университета, 1972). Введение написано проф. А. С. Богомоловым, проф. Ю. К. Мельвилем и проф. И. С. Нарским; глава I — И. С. Нарским; глава II — проф. В. Ф. Асмусом ||; главы III, IV, VI, VII и IX — А. С. Богомоловым; глава V — В. Ф. Асмусом и А. С. Богомоловым; глава VIII — Ю. К. Мельвилем. Второе издание подготовлено усилиями трех редакторов этого коллективного труда, которые в меру возможностей шли навстречу пожеланиям читателей и рецензентов, высказанным при обсуждении книги на страницах советских и зарубежных журналов.



«ПЕРВЫЙ» ПОЗИТИВИЗМ



1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПОЗИТИВИЗМА И ЕГО  
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

**П**озитивизм — широко распространенное течение буржуазной философии, основанное в 30-х годах XIX в. французским философом О. Контом. Позитивизм появился во Франции, затем в Англии и других странах Западной Европы в обстановке, когда борьба буржуазии за политическую власть окончилась победой, а основные капиталистические страны континента оказались на пороге промышленного переворота. Западноевропейская буржуазия утратила былую революционность, но в то же время стала проявлять усиленный интерес к развитию научно-технической мысли. Отсюда ее вражда к атеизму, с другой стороны, разочарование в

спекулятивных построениях Гегеля, а также эклектики В. Кузэна и других откровенных идеалистов, сковывавших прогресс науки и техники.

В первоначальном истолковании Конта позитивизм означал требование к философам отказаться от поисков первопричин, каких-либо субстанциальных начал и вообще сверхчувственных сущностей. Эти поиски позитивисты характеризовали как бесплодную «метафизику» и противопоставили им стремление к построению системы «положительного» знания, т. е. знания, враждебного спекуляциям, бесспорного и точного, опирающегося исключительно на «факты». Зафиксировать такое знание в систематическом виде — в этом Конт видел главную задачу своего метода. В понятие метода позитивизма Конт вкладывал также следующие значения: стремление к знанию, непосредственно выгодному и удобному для применения, ради чего его содержание должно быть сведено к непосредственно «данному». Но за этими внешне весьма прогрессивными стремлениями скрывались релятивизм, враждебность материализму и революционным преобразованиям, охранительные мотивы. Недаром Конт выдвинул формулу «прогресс и порядок». Занимая позицию буржуазного консерватизма, Конт выдвинул задачу превращения обществоведения в «позитивную» науку; он стал основателем буржуазной социологии. В условиях, когда капитализм далеко еще не исчерпал возможностей своего развития, многие группы буржуазной интеллигенции откликнулись на призыв к научной «трезвости» и прогрессивной «постепенности».

Надо иметь в виду, что термин «позитивизм» в истории философии употребляется в четырех различных смыслах: данный термин обозначает: (1) совокупность взглядов Конта и его непосредственных последователей, в которую не входят учения, созданные Контом после поражения буржуазно-демократической революции 1848—1849 гг. Это были учения, уже чуждые основным идеям позитивизма 30—40-х годов, — в них шла речь о новом духовном единстве общества через религиозный культ Человечества, о создании новой церкви этой религии и т. п.; (2) совокупность концепций всех позитивистов XIX в., а прежде всего Конта, Д. С. Милля и Спенсера; (3) в более широком смысле под «позитивизмом» имеются в виду все позитивистские по своему содержанию течения XIX—XX вв.; (4) кроме того, пози-

тивизм понимается как соответствующий *метод*, широко проникший в теорию познания, логику, историю культуры, социологию, этику и т. д. и глубоко усвоенный буржуазным обыденным сознанием XX в.

**Общая характеристика позитивизма**

В ходе своего развития позитивизм изменялся главным образом в направлении усиления субъективно-идеалистических тенденций, хотя иногда был связан с объективно-идеалистическими мотивами. Если Конт даже пренебрегал психологией как наукой и писал только о «внешних» фактах и явлениях [см. 50, с. 46], то для позитивистов XX в. факты суть состояния безличного сознания (см. 23, 1—1.13). Для характеристики позитивизма важна прежде всего его трактовка основного вопроса философии. Этот вопрос был объявлен Контом неразрешимым, но затем, в ходе эволюции позитивизма, появились мнения, что он поддается «преодолению» на основе «нейтрального», якобы не материалистического и не идеалистического истолкования ощущений, а позднее позитивисты заявили, что основной вопрос философии лишен научного смысла.

В истории позитивизма выделяются три основных этапа: первый — О. Конт, Э. Литтре, Э. Ренан, Роберти во Франции; Д. С. Милль, Г. Спенсер, Дж. Льюис в Англии; Ю. Охорович в Польше, Г. Вырубов, В. Лесевич, Н. Михайловский в России; К. Каттанео, Д. Феррари, Р. Ардиго в Италии, второй — махизм, или эмпириокритицизм, и третий — неопозитивизм. Различие между этими этапами обнаруживается в изменении истолкования основного вопроса философии, шедшем от заявлений о невозможности разрешить его<sup>1</sup> к отрицанию содержащейся в нем дилеммы, а затем и самого этого вопроса вообще.

Программа позитивизма в более полном ее виде и с учетом ее эволюции в течение почти полутора веков может быть описана так: 1) познание должно быть освобождено от всякой философской (мировоззренческой и ценностной) интерпретации; 2) вся «традиционная», т. е. прежняя, философия, как «метафизическая», т. е. доктринерски-догматическая, должна быть упразднена и заменена либо непосредственно специальными науками («нау-

---

<sup>1</sup> Утверждения, «по своей природе неизбежно недоступные никакому наблюдению, не могут поэтому подлежать ни действительно решительному отрицанию, ни такому же утверждению» [9, т. 3, с. 552].

ка — сама себе философия»), либо обобщенным и «экономным» обзором системы знаний, либо учением о соотношении между науками, об их языке и т. д.; 3) в философии должен быть проложен средний путь, который как наилучший способ преодоления «метафизики» возвысился бы над противоположностью материализма и идеализма как якобы несущественной, мнимой или ошибочной, поскольку будто бы есть «третье», т. е. «нейтральное», решение основного вопроса философии и вокруг этого решения как «сборного пункта» для учений, претендующих на преодоление традиционной дилеммы, могли бы собраться, сглаживая свои различия, все «нейтралистские» концепции в философии, социологии и политике. Указанные особенности позитивизма проявляются вместе не во всех случаях: третья из них, например, характерна для эмпириокритицизма, но была лишь намечена у Конта и других позитивистов середины XIX в.

В связи с первым требованием позитивисты выдают себя во многих случаях за противников агностицизма. Однако на деле позитивизм родствен агностицизму, с которым его тесно связывает общая для них позиция феноменализма, т. е. ограничение идеала научного знания описанием явлений, переживаемых, осознаваемых человеческой психикой. В. И. Ленин подчеркивал, что агностик — это позитивист [см. 2, т. 18, с. 107]. Но неверно думать, что позитивизм абсолютно совпадает со старым агностицизмом Д. Юма. Позитивизм отличается от последнего более глубоко выраженным стремлением к нигилистической оценке всей прежней философии. Это проявляется, между прочим, в том, что продолжатели позитивизма, как правило, резко критикуют всех своих предшественников и учителей за то, что те недостаточно «очистили» *опыт* от «метафизики».

От скептицизма позитивизм отличается наличием феноменалистической догмы, а в силу этого отсутствием тех качеств, которые позволили в свое время отдельным видам скептицизма (например, у ранних французских просветителей Ш. Монтэня и П. Бейля) сыграть положительную роль в развитии материалистической критики религии. В целом позитивизм отнесся враждебно как к прежнему материализму XVIII в., так и к современным ему материалистическим учениям, хотя в тенденции включил в себя «вульгарный» (популярный) материализм Бюхнера, Фогта и Молешотта, растворявший философию в

поверхностно и схематично пересказываемом естествознании. Позитивизм видел в материализме «метафизическую догматику», связанную прежде всего с признанием существования материи и познаваемости мира. Однако в ряде случаев некоторые представители скептически ориентированного позитивизма сами занимали по существу материалистические позиции (так называемые «стыдливые материалисты»), хотя и они в онтологических основаниях материализма видели рецидивы спекулятивной натурфилософии.

Иногда позитивизм ошибочно воспринимался естествоиспытателями — Оствальдом, Гексли и др. — как материалистическое учение, отсекающее спекуляции от науки. С другой стороны, буржуазные историки философии часто относили к позитивистам материалистов Л. Фейербаха, И. М. Сеченова, К. Геккеля, а также почти всех номиналистов средних веков и нового времени. Поводом к этому послужило то, что некоторые материалисты на самом деле либо истолковали позитивизм как вид материализма (В. И. Танеев), либо вообще понимали под «позитивизмом» материализм (Сеченов), тогда как другие мыслители, наоборот, изображали «подлинный материализм» как позитивизм (Э. Литтре).

Одной из причин воздействия позитивизма на умы материалистически настроенных ученых был тот факт, что философы-позитивисты в отдельных случаях выдвигали прогрессивные идеи в естествознании, хотя сами же затем обесценивали их своей позитивистской гносеологией. Ценными для будущего науковедения и логики науки оказались такие достижения позитивистов, как мысли Конта о всеобщей классификации наук, критика Махом ограниченности ньютоновской механики, разработка средств логического анализа языка неопозитивистами XX в. Спенсер внес историзм в этнографию и психологию.

**Идеологические функции позитивизма** В позитивизме выражены характерные черты обыденного буржуазного сознания эпохи упадка. К этим чертам следует отнести плоский практицизм, неверие в познавательные способности человека и отрицание возможностей научного прогнозирования будущего существования общества. В обыденном сознании рука об руку идут враждебность диалектике и фетишизация повседневногo «здорового рассудка», и именно эти черты также находят свое выражение в позитивизме. Позитивизм разрушает

науку: ведь он истолковал научные законы в естествознании и социологии как всего лишь фиксацию сосуществования явлений и самое большое — функциональных зависимостей между ними. Наука для позитивистов — не более как средство удобного и «экономного» обозрения многообразия ощущений субъекта и рычаг узкоутилитарной ориентации в будущих ощущениях.

О. Конт выдвинул тезис, что наука и ее законы носят только описательный, а не причинно-следственный характер. Этому тезису позитивизм остался верен на протяжении всей дальнейшей истории, тем самым подрывая авторитет научного знания и отказывая ему в возможности познания скрытых глубин действительности. Свойственная многим позитивистам критика спекулятивного мышления и популяризация естественнонаучных данных затушевали их враждебность материализму и настойчивое желание отсеять естествознание от вытекающих из самой же науки атеистических выводов.

«Позитивизм, — писал Конт, — глубоко противоположен материализму не только по своему философскому характеру, но и по своему политическому назначению» [92, с. 85]. В странах Западной Европы и в США позитивизм выступил в роли противника революционной и в особенности социалистической идеологии. Позитивисты, как правило, отрицают возможность существования научных теорий социального развития вообще, а научный коммунизм приравнивают к мифам и религиозным догмам, полностью лишенным научного значения.

Антиреволюционной направленности позитивизма способствовали враждебность его *атеизму* (как якобы догматическому учению), примирительное, в конечном счете, отношение к религии. Примирение позитивистов с религией вытекает уже из того, что они резко сужают область научного исследования, разграничивают области действия науки и религиозной веры и во многих случаях отрицают эффективность научной критики религии. Довольно часто сами позитивисты оправдывали существование религии, поскольку вклад ее в стабилизацию буржуазных порядков говорил сам за себя. Происходило это по разным поводам. Одни из них рассматривали религию как орудие объединения людей через культ Человечества (Конт), другие — как ответ на необъяснимые наукой загадки бытия (Спенсер), третьи — как форму удовлетворения наиболее глубоких эмоциональных потребностей

человеческого сознания (Карнап). Среди позитивистов есть, впрочем, и атеисты. Таковы английский позитивист XIX в. Д. С. Милль, эмпириокритик Э. Мах и позитивист XX в. Б. Рассел. Но их атеистическим идеям присущ главным образом антитеологический и антиклерикальный характер. Они оставляют для бога «логически возможное» место где-то за пределами чувственного опыта или же в пределах эмоциональных опытов отдельных личностей.

Для позитивизма в целом характерен не откровенный идеализм, а эклектические колебания между двумя основными лагерями в философии. В этой связи В. И. Ленин определял позитивистские течения как *партию середины* в философии, путающую «по каждому отдельному вопросу материалистическое и идеалистическое направление» [2, т. 18, с. 361, ср. с. 55].

К концу XIX в. позитивизм стал теоретическим обоснованием реформизма и начиная с К. Каутского — излюбленной философией мелкобуржуазного ревизионизма, с его промежуточной позицией и беспринципными компромиссами. Ленин указывал на присущий позитивистам начала XX в. «чисто ревизионистский прием». Этот прием состоит в стремлении критиковать материализм под флагом якобы защиты и уточнения последнего. Многие ревизионисты, искажая диалектический материализм, не только сближали, но и отождествляли его с позитивизмом (Т. Масарик). Это характерно ныне и для критиков марксизма из католического лагеря (Г. Веттер и др.). По существу позитивизм — принципиальный противник диалектического материализма и его теории отражения. Позитивисты отрицают диалектику субъекта и объекта в практической деятельности и познании и противопоставляют социально-материалистическому пониманию практики истолкование ее в виде конгломерата индивидуальных актов сравнения утверждений с чувственным опытом субъекта. Позитивисты уже давно нападают на теоретическое и в особенности философско-теоретическое мышление как якобы спекулятивное и произвольное.

#### **Распространение позитивизма**

Позитивизм 20—30-х годов XIX в., т. е. только еще складывающийся, был прежде всего буржуазной реакцией на атеизм и материализм французского Просвещения. Разорвав союз с народом, буржуазия стремилась покончить с остатками опасной теперь для нее просветительской идеологии XVIII в., которая три четверти века

тому назад подготовила умы к штурму Бастилии. Не в меньшей мере позитивизм противопоставил себя утопическому социализму и диалектическим идеям Сен-Симона. Затем он был подхвачен посленаполеоновской буржуазией как «противоядие» от демократическо-освободительных учений, а впоследствии и от идеологии пролетариата. В начальном варианте позитивизмом были использованы агностические идеи, проскальзывавшие в творчестве ученых Мопертюи, Тюрго, Кондильяка и Лапласа, а в особенности во взглядах Д'Аламбера. По мнению Д'Аламбера, выраженному в его «Вступительной статье» (1751) к знаменитой французской Энциклопедии XVIII в., философия должна заниматься только принципами классификации наук и оставить всякие надежды на познание сущности вещей. Но позитивизм XIX в. — все же качественно иное учение, призывающее к замене философского (мировоззренческого) синтеза знаний синтезом только естественнонаучным.

В Англии позитивизм складывался как философия буржуазно-либерального «фритредерства», соединяющая в себе критическое отношение к открытому идеализму, скепсис к религии и вражду к атеизму. В своей критике идеалистических спекуляций философа В. Гамильтона Д. С. Милль опирался на многие идеи агностического сенсуализма Юма, как, например, субъективистское истолкование понятий причинности и силы, сведение задач науки к описанию явлений.

Но на английских мыслителей повлиял также и Конт. Не только Д. С. Милль, но и Ф. Гаррисон, Р. Конгрив и сотрудники журнала «Positivism» (с 1893 г.) многое заимствовали у французского зачинателя позитивизма. Последний оказал также влияние на психолога А. Бэна, теоретика этики Г. Сиджвика и историка культуры Г. Бокля. В 90-х годах XIX в. английский позитивизм был вытеснен абсолютным идеализмом и вновь утвердился на Британских островах уже позднее, в 20-х годах XX в., благодаря работам Б. Рассела. Зато уже в 70—80-х годах XIX в. позитивизм получил чрезвычайно большое распространение в США, где стало популярным учение Г. Спенсера.

В Германии позитивизм заявил о себе как реакция на обветшалую «науку наук» Гегеля, а почву для распространения подготовили вульгарный материализм и неокантианство. В русле позитивизма в Германии находились



Э. Лаас, Е. Дюринг, Г. Файхингер. Германия, Австрия и немецкоязычная часть Швейцарии стали центрами развития позитивизма во второй его исторической форме — эмпириокритицизма.

В 60—90-х годах XIX в. позитивизм Конта и Спенсера обрел сторонников в России, Италии, Польше, Японии, Китае, Бразилии, Мексике и других странах. Надо подчеркнуть, что в этих странах позитивизм временно играл положительную роль в борьбе против религии и клерикализма и в пропаганде естественнонаучных знаний. В Азии и Латинской Америке позитивизм оказался своего рода заменителем буржуазно-просветительской идеологии, а иногда смыкался с рецидивами вульгарного материализма. Для русской буржуазной интеллигенции конца XIX в. позитивизм был тождествен с материалистической метафизикой или истолковывался исключительно в духе материализма [см. 2, т. 19, с. 168—169]. В условиях Италии «движение к позитивизму было в своем существе движением антиклерикальным и, следовательно, направленным в сторону свободы» [3, с. 69]<sup>1</sup>.

У нас не будет достаточно полного представления о своеобразии позитивизма, если не учесть, что общефилософская тенденция его эволюции в западноевропейских странах состояла не только в движении от агностицизма со стыдливо-материалистическими оговорками к субъективному идеализму, но и в «усовершенствовании» аргументации, отрицающей факт этого поворота. Другая тенденция эволюции позитивизма заключалась в переходе от методологии, исходящей из понятий классической механики, к биологическо-психологическому, а затем к семиотическому (знаковому) истолкованию метода науки. Позитивизм отказался от механистически понятой у Конта и Спенсера идеи эволюции и стал все более приближаться к солипсистскому описанию ощущений и переживаний субъекта в «данный момент». В понимании логики науки позитивисты перешли от первоначально им свойственного индуктивистского понимания путей ее приращения к дедуктивистскому, а затем к гипотетико-конформативному их истолкованию.

Если натурфилософские концепции Гегеля противопоставили философию как «науку наук» специальным наукам, то позитивизм, отбросив Гегеля как архаику, совершил не меньшую ошибку: его представители противополо-

---

<sup>1</sup> Бразильский позитивист Л. Баррето (1840—1922) в сочинении «Позитивизм и теология» (1880) требовал революционной борьбы масс против католической церкви, феодализма и колониализма. Аналогичные взгляды высказывал Г. Варреда (1820—1881) в Мексике.

ставили науку философии, лишая науку мировоззренческого значения и отдавая ее на откуп влиянию популярных идеалистических концепций. Позитивизм воюет против догматики и «метафизики», т. е. бесосновательных спекуляций, но сам он полон догматических и в этом смысле «метафизических» концепций, вредно воздействовавших на науку, как-то: догмы о «данности» чувственных фактов, о непознаваемости объективного мира, о неразрешимости основного вопроса философии и т. д.

**Позитивизм  
в социологии  
и аксиологии**

Позитивизм в социологии характеризуется феноменалистической программой внешнего описания наблюдаемых явлений. Но отдельные позитивисты пытались вывести некоторые закономерности этих явлений и занимались построением надуманных и в конечном счете идеалистических схем социального развития. Конт сводил эти закономерности к изменениям стиля мышления, Спенсер — к биологической механике. Нечто подобное мы встречаем и у эмпириокритиков.

Конт и его ученики стремились вывести изучение общественных явлений из-под влияния философии. Поэтому Конт постарался изолировать социологию от философии истории, но сам же принял весьма произвольную и поверхностную историософскую концепцию. Выдвинутое им учение о трех всеобщих стадиях общества ставило это развитие в зависимость от смены этапов умонастроений людей. Не вышел за пределы мнимого эволюционизма и Спенсер с его плоской и вульгарной натуралистической концепцией общества как «организма». Но многим буржуазным читателям казалось, что учения Спенсера, Дрейпера, Шеффле, Фулье, Лампрехта, Фюстель де Куланжа и других позитивистов-социологов XIX в. и историков культуры этого времени носят прогрессивный просветительский характер. Во второй половине XIX в. широкое распространение получили эклектические теории различных «факторов» социальной жизни — географического (Бокль), нативистски-биологического (социалдарвинисты), психологического (Г. Тард, Д. Уорд, И. Тэн, Ф. Гиддингс) и др. Социолог Э. Дюркгейм положил начало соединению социологии позитивизма с откровенно идеалистическими концепциями.

К идеализму вело проводимое социологами «второго» позитивизма отождествление общественного бытия и общественного сознания, которое несколько маскировалось

схемой подведения всех явлений под «энергетические» ярлыки [см. 2, т. 18, с. 341—351].

В широком смысле термина к позитивистскому направлению относятся все те современные буржуазные социологические школы, которые стремятся изолировать социологию от философии и философии истории, хотя бы они и не пользовались собственно позитивистской аргументацией. Кроме того, позитивистский характер носят те социологические учения, которые основу или главную причину всех социальных изменений видят в языке и речевой деятельности людей, будто бы нематериальной и неидеальной. Непосредственно же позитивистская социология выродилась в «эмпирическую социологию», не способную к серьезным теоретическим обобщениям, утратившую ориентиры социального прогресса.

Начиная с Конта, позитивисты стремились противопоставить сенсуалистическим основам этики Просвещения учение об инстинктивной склонности людей к общежитию. Этика Конта восходила к учению Юма о «симпатии» и нашла продолжение в ассоцианистской психологии Сам Конт довел концепцию альтруизма до принципа «жить для других». Спенсер развивал эволюционистскую этику, в ней он ссылался на филогенетическое развитие чувства социальности, которое будто бы передается по наследству. Но концепция альтруизма, соответствовавшая консервативно-охранительной тенденции позитивизма в том отношении, что она идеализировала социальные отношения капиталистического общества, пришла в глубокое противоречие с *утилитаристской* подоплекой большинства рассуждений позитивистов XIX в по вопросам морали, в которых подводился теоретический базис под буржуазный эгоизм и индивидуализм.

В конце XIX в появились концепции, которые были близки к позитивизму в этике на том основании, что их авторы настаивали на натуралистической трактовке этики, но были чужды материализму в философии. Так, в «Этике» П. А. Кропоткина нравственность выводилась из поведения животных в стаде и была в рамках его системы связана с философским позитивизмом. Основатель «второго» позитивизма Р. Авенариус выдвинул буржуазно-либеральную концепцию «всеобщего дружелюбия». Он требовал отказа от эгоцентризма, поскольку отрицал реальное существование личности. Эти мысли получили затем развитие у позитивистов 20-х годов XX в.

В проблематике эстетических ценностей позитивистов занимали вопросы происхождения искусства и его роли в жизни общества. Конт рассматривал искусство как средство воодушевления людей на пути их совершенствования, а И. Тэн в «Философии искусства» (1881) выдвинул довольно абстрактный тезис о постоянной эволюции последнего под влиянием «среды». Спенсер и его ученик Г. Аллен создали учение о происхождении и функции искусства как «игры». Искусство, по их мнению, позволяет человеку «максимально экономно» тратить избыток своей энергии, но получать при этом максимум возбуждения, необходимого для активной жизнедеятельности. Принцип экономии нервной энергии был подхвачен сторонниками «второго» позитивизма, усмотревшими в нем сущность прекрасного.

## 2. ОГЮСТ КОНТ

**Три стадии духа.  
Классификация наук**

Основатель позитивизма Огюст Конт (Comte, 1798—1857) родился в Монпелье и получил образование в Парижской высшей политехнической школе, где изучал математику, астрономию и физику. В 1818—1824 гг. он был личным секретарем социалиста-утописта Сен-Симона и до некоторой степени заимствовал у него, присоединив сюда мотивы социологии Кондорсе, руководящие идеи классификации наук, учение о трех стадиях общественного и познавательного развития, а также само понятие «позитивной» стадии в смысле высшего социального и мыслительного состояния. Учение Конта складывалось в обстановке разложения традиций французского Просвещения (его эпигонов звали в это время «идеологами») и господства спиритуализма Мен де Бирана, Жозефа де Местра и идеалистического эклектизма В. Кузэна.

У Конта предикат «позитивный» обладает многозначным смыслом. Это слово стало означать у него «реальное», т. е. фактически наличное, практически полезное, достоверное, определенно утверждаемое, точное, а также относительное (в смысле: всегда зависящее от «организации» субъекта) и «органическое», т. е. конструктивное. Последнее из этих значений «указывает на одно из наиболее важных свойств истинной новой философии, представляя ее как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но организовывать» [9, т. 3, с. 550]. Это означает враждебность позитивизма, каким мыслил себе его Конт, социальной революции, так что «позитивное» означает, кроме всего прочего, также и антиреволюционное. Конт провозгласил необходимость «позитивной» реорганизации общества, понимая под ней укрепление капиталистического строя путем придания ему иерархически упорядоченной структуры, заимствующей ряд черт средневековой организации общества.

С 1826 по 1848 г. Конт занимался преподаванием с целью пропаганды своей «положительной» доктрины, а в период революционных событий обратился к французскому пролетариату с призывом отказаться от борьбы и следовать только этой его доктрине. В послереволюционное время его взгляды приобрели крайне сектантскую окраску, и Конт создал учение о «новой церкви» позитивизма

с особым культом Человечества. Это учение было изложено им в «Системе позитивной политики» (1852—1854) <sup>1</sup>.

Основные идеи позитивизма как такового нашли свое выражение в шеститомном «Курсе позитивной философии» (1830—1842), а также в сочинении «Дух позитивной философии» (1844). Автор этих книг объявил «метафизической» всякую теорию, твердо признающую существование и познаваемость объективной реальности. Наука, по его мнению, должна в принципе ограничиться описанием внешней структуры явлений, отвечая на вопрос, как протекают явления, а не на вопрос, что такое они в своей сущности и почему они происходят именно так, а не иначе. Во всех изысканиях следует стремиться «к замене слова *почему* словом *как*» [9, т. 3, с. 581]. Познавать возможно только подобия, сосуществования и последовательности в структуре явления. Но «*как*» означает все же до некоторой степени и «*почему*». Описать — значит отчасти и объяснить, ибо описание структуры явлений позволяет вывести законы, формирующие наблюдаемые функциональные отношения между подвижными элементами данной структуры. А это, в свою очередь, может послужить вероятному предсказанию будущего течения событий. Отсюда вытекает знаменитая формула Конта: «Знать, чтобы предвидеть, и предвидеть, чтобы мочь (*savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*)». Если на миг забыть о феноменалистском подтексте этой обманчивой крылатой фразы, то следует признать, что выраженный в ней принцип соответствовал общей задаче научного познания своего времени.

Философски неискушенные ученые XIX в., бывало, забывали об этом феноменалистском подтексте и поддавались очарованию «научности» позитивизма, и в той мере, в какой они действовали по данной формуле, но понимали ее стихийно-материалистически, она играла прогрессивную роль. Однако их забывчивость в конце концов приводила к вредным последствиям. На самом деле стадия объяснения в схеме процесса познания, по Конту, фактически отсутствует, а «предвидение» опирается на шаткий фундамент только *наблюдаемых* сцеплений событий и потому очень ненадежно сразу в двух отношениях: во-первых, эти сцепления носят чисто внешний характер и, во-вторых, данное предвидение основано всего лишь на

---

<sup>1</sup> О втором периоде творчества Конта см. 69, с. 71—73.

зыбком предположении о сохранении этих сцеплений в будущем. А это непреодолимая для всякого агностика трудность, знаменитая «проблема Юма».

Некоторая оригинальность позитивизма состояла в интерпретации Контом учения Сен-Симона о стадиях развития человеческого общества, подводящей читателей к идеям историзма. Для Конта эти стадии суть три эпохи разных «состояний» человеческого духа, необходимо друг друга подготавливающих и последовательно друг друга на протяжении всей истории людей сменяющих. Первая из этих эпох — «теологическая» (фиктивная), вторая — «метафизическая», т. е. спекулятивно-философская, а третья, завершающая, — «позитивная», будто бы подлинно научная. Сначала безраздельно господствовало религиозное мирозерцание, затем ему на смену приходят отвлеченные спекуляции философов, наконец наступает разочарование в философии, и люди обращаются к наукам. Д. С. Милль предложил назвать эти эпохи, или стадии, более точно так: анимистическая (персонифицирующая, или произвольная), онтологическая (абстрактная) и феноменалистская (ставящая в центр внимания содержание опыта) [см. 66, с. 12]. С определенной последовательностью Конт прилагает учение о трех стадиях духа к широкому кругу разных проблем. Так, те же самые три фазы развития будто бы имеют место и в истории каждого индивидуального сознания, причем переход от одной из них к другой происходит «с почти неизменной постепенностью» [9, т. 3, с. 558]. Принципу трех стадий подчинены не только история культуры вообще, но и история гражданская и политическая, история познания вообще, история становления и развития отдельных наук и т. д.

Стремясь избежать упреков в догматизме, Конт был вынужден признать, что его «стадии» могут сосуществовать и даже взаимодействовать и перемешиваться: метафизическая стадия будто бы помогает позитивной в борьбе ее против теологического состояния умов. Но если взять на веру все те оговорки, которые сделал Конт, то вся его схема деформируется, тем более что автор этой схемы признает сохранение реликтов прежних стадий даже в наиболее развитых современных науках, а свою критику в адрес самой древней из стадий — теологической — обесценивает тем, что отрещивается от атеизма. Он заявляет, что «закоренелых атеистов можно рассматривать как самых непоследовательных теологов» [92,

с. 582]. Особенно ненавистна Контю связь атеизма с «демагогическими» и «анархическими» (читай: революционными) направлениями в политике XIX в., когда, судя по его схеме, уже давным-давно должно было возобладать «метафизическое» состояние умов, подлежащее, однако, теперь вытеснению состоянием позитивным. Он включает революционные настроения вкупе с атеизмом и материализмом в содержание «метафизического» состояния.

Конт то и дело повторял, что позитивная стадия должна нацело сменить обе предшествующие и окончательно утвердиться в сознании людей. В состоянии этой высшей стадии одна за другой, следуя определенной закономерности, переходят все науки. Сначала это происходит с науками наиболее общими, простыми и самостоятельными (независимыми от других наук). Поэтому первой достигла позитивного состояния будто бы астрономия. Чем более специальной, сложной и зависимой от других наук оказывается та или иная наука, тем с большим трудом движется она к своей высшей, позитивной стадии и тем позднее она достигает ее. В результате безраздельной будто бы победы позитивного стиля мышления вся прежняя философия исчезнет и утвердится позитивизм как новейшая антифилософская философия, имеющая своей целью «приведение в одну систему однородной науки всей совокупности приобретенных знаний» [92, с. 21]. Одновременно это будет означать «систематизацию человеческой жизни» [там же, с. 54] и теоретическое обоснование «позитивного» социального порядка.

Для более сознательного достижения этих целей в соответствии с «позитивным» методом должна была быть, по Контю, построена классификация наук. Вопрос о классификации наук и синтезе научного знания приобрел в те годы особую остроту в связи с потоком новых фактов и интенсификацией дифференцирования знаний, а одновременно — с тенденцией к их субординации и интеграции. Конт мыслил классификацию научного знания как выяснение связей между науками и их отношения к систематизированному знанию в целом, а также как подведение описываемых в науках фактов под минимальное количество законов [см. 9, т. 3, с. 568]. Эта проблематика, в реализации второй части которой более, чем Конт, преуспел (разумеется, по позитивистским меркам) Спенсер, безусловно, не безразлична для науки. Конт ответил на запросы своего времени. Но агностический отказ его от мате-

риализма сделал невозможным разрешение большинства вставших здесь вопросов. Примененный им метод оказался сугубо метафизическим, а потому не принес больших плодов.

Метафизичность метода Конта во многом определялась его социально-классовой ориентацией. Он рассматривал политические революции как события «анархические», чисто деструктивные, ничего не дающие для прогресса и потому нежелательные. В истории пужна полная «гармония» [см. 93, с. 145], и «порядок» становится тогда «неизменным условием прогресса, между тем как прогресс составляет *беспрерывную* цепь порядка» [92, с. 122. Курсив наш. — Авт.]. Что касается классификации наук, то Конта менее всего интересуют в ней скачки, т. е. диалектические переходы от одной научной дисциплины к другой, качественно от нее отличной, и к вопросу о характере «стыков» между ними он подходит односторонне и упрощенно

В своей классификации Конт расположил науки в направлении от общего, более легко изучаемого и точного знания к знанию частному, более трудному и сложному для исследования, а потому и менее точному. Таким образом, здесь накладываются друг на друга три принципа классифицирования. Прежде всего Конт разделил все науки на две группы — теоретические и прикладные. Первые из них, в свою очередь, делятся им на (а) абстрактные, или общие, которые трактуют о классах явлений, и (б) конкретные, или частные, описательные, которые занимаются предметными комбинациями разных явлений (например, минералогия, ихтиология и т. д.). Абстрактные теоретические науки и составляют *принципальный ряд наук* Конта [см. 92, с. 28] Вот этот ряд: 1. Математика с включением в нее теоретической земной механики. 2. Теоретическая астрономия в смысле небесной механики. 3. Физика. 4. Химия. 5. Физиология (биология). 6. Социология. Конт был автором последнего термина и поставил своей задачей создание социологии как науки. Впрочем, он пользовался в равной мере и термином «социальная физика».

Свою классификацию абстрактных теоретических дисциплин Конт считал окончательной, «истинной филиацией наук». Это был позитивистски интерпретированный набросок Сен-Симона, объективная основа которого (изменение характера наук в зависимости от свойств позна-



ваемых объектов) была Контом утрачена. Иногда он глухо говорит о «внешнем мире» [см. 92, с. 63], но затем заявляет, что классификацию строит «для удобства преподавания», а все наши знания представляют собой науку только о человеке и о содержании его сознания [см. там же, с. 77]. Правильной была в самых общих чертах набросанная Контом иерархия наук и пронизывающая ее мысль, что каждая последующая наука опирается на науки, которые ей в классификационном ряду предшествуют, а с другой стороны, к содержанию последних не сводится. Единственно верное объяснение этого обстоятельства, а также факта наличия посредствующих звеньев между науками — объяснение через субординацию взаимосвязанных, но качественно между собой разнящихся основных форм движения материи — у Конта отсутствует. Энциклопедический ряд наук Конта соответствует, но также лишь в общих чертах, исторической последовательности их развития, хотя в диссонансе с этим, как отмечает Б. М. Кедров, у него нет исторического взгляда на саму природу. Отметим и то, что Конт мало думал над проблематикой гносеологии, логики и психологии как наук (последнюю из них он включил в состав «физиологии» и этим вопрос о ее статусе счел исчерпанным) и запутался в вопросе о соотношении дедукции и индукции, что неудивительно, так как исходные логические понятия Конта были неотчетливы: деление на абстрактное и конкретное, например, он часто смешивал с делением на общее и частное. Как бы то ни было, в целом опыт классификации наук был бесспорным и притом высшим достижением Конта, и его популяризация в определенной мере подвела к историческим взглядам на науки и описываемый ими мир.

Во второй период своей деятельности Конт прекратил занятия науками, стал в оппозицию к новейшим научным открытиям и перешел от прежней идеи гармонии свободного творчества с утилитарной наукой к рассуждениям в духе Шеллинга насчет того, что искусство должно оттеснить науку на второй план. Но он продолжал считать своей большой заслугой создание социологии как науки.

**Социология Конта**      Что представляла собой социология Конта? Этой своей теорией он надеялся заменить политическую экономию, правоведение и этику, потому что считал, что не экономические отношения, а «идеи управляют и перестраивают мир»

(9, т. 3, с. 576). Он надеялся, что идеи позитивистской социологии приведут, наконец, общество к моральному порядку. В социологии Конта переплетались биологический натурализм и исторический идеализм и проводилось жесткое метафизическое разграничение между социальной динамикой, которая описывает изменения отношений идей под влиянием идей, и социальной статикой, которая фиксирует черты равновесного состояния общества. Социология должна быть построена дедуктивно, так, чтобы изучение частных (индивидуальных) явлений основывалось на предшествующем познании общих (коллективных) процессов. Мысль о вторичности индивидуального в жизни людей была сама по себе верной.

Первоначальный элемент человеческого общества — это семья. В ходе дальнейшей истории происходит последовательная смена трех уже известных нам состояний человеческих умов, т. е., по сути дела, смена *мировоззрений*, которые воздействуют определяющим образом на политические, правовые и экономические отношения людей. Теологической стадии духа соответствовал режим наследственных феодальных монархий, «метафизической» — подъем «средних классов» и большое влияние, приобретаемое «юристами», при позитивной же стадии обществом будут править позитивисты-философы от имени капитанов финансового мира — банкиров. Каждой из трех стадий политической организации общества соответствует, в свою очередь, своя эпоха гражданской истории — военно-завоевательная, оборонительная и, наконец, научно-промышленная, т. е. капиталистический строй. Спенсер попробовал «поправить» Конта, заметив, что, строго говоря, не идеи, а чувства правят миром, но этой «поправкой» идеализм данной конструкции, конечно, не устранялся.

Социальная динамика Конта не связана тесным образом с его социальной статикой. Основная идея социальной статики Конта сводится к следующему нормативному принципу процветания «позитивного» общества: «любовь как принцип, порядок как основание и прогресс как цель (*l'amour pour principe, l'ordre pour base et le progrès pour but*)» [93, с. 143; ср. 9, т. 3, с. 584]. Иногда этот принцип выражался основателем позитивизма в виде предельно простой альтруистической формулы: «...жить для других (*vivre pour l'autrui*)» [93, с. 166]. «Любовь» в этих девизах означала не разумно-эгоистическое чувство Фейерба-

ха или хотя бы Бентама, а некое таинственное влечение, совершенно автономное и необъяснимое. Никакой действительно научной социологии во всех этих положениях Конта не было, конечно, и в помине.

Конт — яростный защитник права частной собственности, которую он провозгласил... «общественной обязанностью» [93, с. 28]; его социальный идеал — «гармония» отношений между капиталистами и рабочими. Эти апологетические тезисы получили прикрытие в виде рассуждений о моральном возрождении общества через сердечный союз философов, пролетариев и женщин [см. 93, с. 4, 10, 43, 65], который будет заботиться о ревностном поддержании культа Человечества как «Верховного Существа (Être Suprême)».

Гуманистическая фразеология Конта не означала каких-либо симпатий его к буржуазному либерализму, хотя об этом, казалось бы, свидетельствуют и поиски им компромисса: он видит свою задачу в том, чтобы добиваться «постоянного соглашения между консервативным и прогрессивным направлениями, одинаково свойственными нормальному состоянию человечества» [50, с. 42—43]. Но Контова модель «компромисса» на деле глубоко реакционна, «компромиссность» ее обманчива: капиталисты могут, согласно этой модели, пойти на некоторые уступки в отношении земельной аристократии, предоставив ей некоторые посты в администрации, но полнота власти должна быть сосредоточена только в руках «патрициев», т. е. «вождей промышленности», и банкиров. Конт — идеолог полной «диктатуры» (его собственный термин!) крупной финансово-промышленной буржуазии, и он полон ненависти к представительным учреждениям.

В жрецах позитивистской церкви он надеется увидеть посредников-примирителей между капиталистами и рабочими [см. 93, с. 32], но прежде всего самых ревностных слуг банковских и промышленных воротил, насаждающих жесткую дисциплину поведения и сеющих свирепый дух поистине католической и кальвинистской нетерпимости к инакомыслящим. Конт сам стал первосвященником своей церкви, рассчитывая на то, что ее представители возглавят антиреволюционное «перевоспитание рабочих» [93, с. 151]. Пока оно еще не завершилось, сохраняется опасность выступления пролетариата против господства крупной буржуазии, и в это переходное время правительству должен помогать временный триумvirат

пролетариев-позитивистов [см. там же, с. 55], призванный, по сути дела, затушевать господство капиталистов и продемонстрировать «отсутствие» классовой борьбы. Предвосхищая политику западноевропейской буржуазии конца века, Конт видит в этих триумвирах-марионетках нечто вроде будущих соглашателей — реформистов и ренегатов рабочего движения, подвизающихся на политическом поприще. Замысел его состоит в том, чтобы сами рабочие стали «политической гарантией» [там же, с. 66] сохранения капиталистического строя, идя рука об руку в пестрой компании с философами и жрецами-позитивистами, женщинами и деятелями искусства.

И этот режим духовной тюрьмы Конт намечал странным образом соединить с молитвами, поминальными обрядами и пышными празднествами в честь ученых, женщин и домашних животных. По замыслу Конта, женщины должны находиться в полной зависимости от мужей, быть столь же покорными и безвластными, как прежде, но в то же время стать экзальтированными «истинными ангелами-хранителями (*les vrais anges gardiens*)» новых социократов, помощниками священников-позитивистов. Все эти предложения кажутся, особенно ныне, лишь набором забавных курьезов, но это не так. Идея Конта состояла в отыскании *всех* возможных средств, дабы утвердить и закрепить преобразования, «которые могли бы прекратить великую западную революцию» [там же, с. 185]. Все для того, чтобы отвратить рабочих от борьбы против капитализма, — таков был стимул прожектерства Конта.

В поздних своих сочинениях он окончательно свернул на путь переделки философии в религию. У Конта появляется суеверное почтение к «магической силе» чисел, обнаруживается склонность к фетишизации. Он объявил «великим фетишем (*Grand-Fétiche*)» нашу планету. Характерные изменения произошли и в его гносеологических воззрениях. Он и прежде писал, что «человеческий дух более способен воображать, чем рассуждать» [51, с. 82—83]. Теперь же, для того чтобы возвысить религиозный альтруизм (последний термин изобретен Контом) над эгоизмом, он провозглашает безусловное господство «чувства над разумом (*du coeur sur l'esprit*)», замечая по этому поводу, что разум слишком строптив и «буен (*le plus perturbateur*)» [см. 92, с. 63]. В этой связи он добавляет в свою классификацию наук этику, или «антрополо-

гию», но главное состоит в том, что «позитивизм становится, наконец, настоящей религией, единственно полной и реальной» [93, с. 150]. И хотя Конт писал, что религия для него означает только стремление к единству и гармонии, тот факт, что к своим рассуждениям, внешне похожим на фейербаховские, он присоединил культ и церковь с ее клиром, говорил о большем: уж если появилась *церковь*, то быть и религии в самом обычном смысле этого слова!

Но это означало самоистребление контовского позитивизма, и неудивительно, что среди сторонников Конта произошел раскол: одни из них (Э. Литтре) приняли только раннюю версию его учения, другие (П. Лафит) — и позднюю с ее церковным культом. Но поворот части позитивистов к эрзац-религии был не случаен: от феноменализма неизбежно приходилось идти к более определенным взглядам, а путей здесь оказывалось два: либо к материализму, либо к объективно-религиозному идеализму. После Конта эта закономерность еще не раз давала о себе знать. Пошлая проповедь позитивистов, этой, по выражению Ленина, «презренной партии середины в философии» [2, т. 18, с. 361], при всей ее теоретической посредственности находила слушателей и последователей. Позитивизм Конта выразил столь «модное» в те годы стремление к «трезвому» практицизму, соединенному с выгодами исторического взгляда на *уже происшедшие* явления. «Ничего лишнего, и все нам полезное!» — так примерно можно передать тот буржуазный девиз, которым воодушевился Конт. Жив позитивизм в буржуазном обществе и по сей день, и по убеждениям его новейших идеологов Конт как защитник капитализма заслужил себе в истории философии и социологии более почетное место, чем классики философии XIX в. О. Негт ныне даже сближает Конта в социологии и философии истории с... Гегелем на том основании, что в системах этих философов «измерение будущего либо полностью отсутствует, либо [их учение] обещает не более чем продолжение настоящего» [221, S. 110; ср. S. 7—8].

От Ипполита Тэна (1828—1893) берет начало ветвь «первого» позитивизма в философии истории. Тэн широко известен и как литературный критик, эстетик и историк искусства. Став позитивистом, он создал культ описательной фактографии, хотя и мечтал о широких обобщениях. Утверждая, что формы культуры объясняются «сре-

дой», в которой они возникли, Тэн раздробил культуру на массу сугубо индивидуальных явлений. Историю он тоже истолковал индивидуалистическим, психологическим и натуралистическим образом, отрицая наличие объективных законов социального развития.

### 3. ДЖОН СТЮАРТ МИЛЛЬ

**Индукция  
и причинность** Основателем позитивизма в Англии стал Джон Стюарт Милль (1806—1873). Под руководством отца, философа и экономиста Джемса Милля, он получил основательное и широкое, но преимущественно только гуманитарное образование. Значительное воздействие на него оказали в политической экономии Джемс Милль, а также труды Д. Рикардо, в психологии — А. Бэна, в этике — И. Бентама, в философии — Юма и Конта. В 1822—1826 гг. в доме, где прежде жил Бентам, функционировало основанное Миллем общество утилитаристов, но затем (1828) его интересы обратились к позитивизму. В 1841—1844 гг. он лич-



но переписывался с Контом, а в 1864 г. опубликовал несколько статей на общую тему: Огюст Конт и позитивизм. Милль критически отнесся ко многим положениям своего французского коллеги, а его учение о новой церкви отклонил как явно нелепое.

Труд Милля «Система логики силлогистической и индуктивной» (написан в 1830—1843 гг.) утвердил его в качестве главы английского позитивизма. Другими его наиболее значительными сочинениями являются: трактат «О свободе» (1859), в котором Милль ярко сформулировал принципы буржуазного индивидуализма и идеологии фритреда, «Утилитаризм» (1861), «Исследование философии сэра Гамильтона...» (1865) и посмертно изданные «Три эссе о религии: Природа. Польза религии. Теизм» (1874).

В течение ряда лет (1823—1858), вплоть до передачи управления Индией в руки государства, Милль служил в Ост-Индской компании (India House) и, как и его отец, дослужился до поста ее президента. В 60-х годах он был членом парламента, примыкал к левому крылу либеральной партии Гладстона, но политической карьеры не сделал.

Бесспорная теоретическая заслуга Д. С. Милля — разработка им индуктивной логики. Некоторое влияние в вопросах логической науки оказали на него номиналистические и семиотические идеи Гоббса.

Предварительным шагом к общему выяснению проблемы индукции явился у Милля вопрос о статусе традиционной силлогистики. Он видит единственный путь к ее оправданию в истолковании силлогизмов как разновидности умозаключений от частного к частному (в таковых он вообще видит основной вид умозаключений) [см. 67, с. 168] и в этой связи как вывода из предшествующей неполной индукции (остальные виды индукции Милль вообще не относит к индуктивной логике). Тем самым Милль старается существенно уменьшить дистанцию между индукцией и дедукцией.

Под воздействием трудов Ф. Бэкона и Д. Гершеля, а также полемики с У. Юэллем (Whewell), автором «Истории индуктивных наук» (1837), Милль создал учение о принципах, или частных «методах», индуктивной логики (он называл их также «канонами»). Он видит в них приемы неполной индукции через перечисление при отсутствии противоречащих случаев [см. там же, с. 456], но, по

сути дела, речь идет у него об элиминативной (исключающей) и экспериментальной индукции, основы которой были заложены «Новым Органоном» (1620).

Милль сформулировал следующие пять индуктивных приемов (канонов), названия которых приводим в уточненной редакции В. Минто: (1) единственного различия (если случай, при котором не происходит изучаемое явление, отличается от случая, где это явление налицо, только фактом отсутствия данного обстоятельства, то последнее и есть причина этого явления)<sup>1</sup>; (2) единственного сходства (если только некоторое единственное обстоятельство является общим для всех случаев изучаемого явления, то оно и есть причина последнего); (3) сходства и различия в объединенном (joint) виде<sup>2</sup>; (4) остатков; (5) сопутствующих изменений (concomitant variations) [см. 67, с. 322]. Милль надеялся, что ему удалось сформулировать методы открытия новых каузальных законов природы, но он вскоре сам убедился в том, что его «каноны» самое большее могут послужить лишь методами доказательства гипотетически выдвигаемых положений о причинах. В определенной мере каноны Милля обобщали некоторые сравнительно простые приемы, оправдавшие себя в практике современного ему естествознания, но реальные познавательные процессы во всей их сложности далеко не охватывались ими. Поэтому они, эти каноны, в очень малой степени могли послужить средством открытия, осваиваясь главным образом на положении средства разъяснения пути достижения ранее добытых истин.

Вдумчивый и добросовестный исследователь, Милль усовершенствовал логическую сторону индуктивного аппарата. Но в сделанном им не так уже много оригинального. Легко устанавливается (не скрываемая и автором) генетическая зависимость его канонов от элиминативной индукции Ф. Бэкона. Так, канон (1) оказывается обобщением «единичных примеров» к действию «таблицы отсутствия» Бэкона, канон (2) выводится из одного из правил Бэкона, направленных на повышение эффективности действия «таблицы присутствия», а канон (5) полностью со-

---

<sup>1</sup> Оба случая могут относиться к одной и той же вещи, но в разные моменты времени ее существования [см. там же, с. 712].

<sup>2</sup> Этот комбинированный прием, иногда называвшийся Миллем «косвенным методом различия» [там же, с. 354], ценится им наиболее высоко.



держался в более конкретной по замыслу «таблице степеней», причем Бэкон придавал этому исследовательскому приему больше значения, чем Милль аналогичному своему канону [см. 68, с. 57, 60].

Наиболее оригинальный характер носит у Милля его весьма полезный индуктивный метод остатков (the method of residues). Однако и он возник на почве достижений ученых-материалистов. Астроном Д. Гершель во «Введении в исследование натуральной философии» (1830, русский перевод под измененным названием — 1868) выдвинул девять основных правил индукции, четыре из которых явно превосхищают соответствующие каноны Милля, в том числе канон остатков, что, впрочем, тот сам честно признает [см. 67, с. 344]. Сам Милль формулирует этот канон так: «Если удалить или вычесть из явления все те его части, причины которых известны из прежних индукций, то в остатке получится следствие тех предыдущих [причин], которые остались не исключенными или следствие которых не было до тех пор определено в количественном отношении» [там же, с. 318]. В глаза бросается метафизичность этой формулы, в которой совокупное действие причин понимается как внешнее суммирование без их качественного взаимодействия. Милль пишет лишь о «взаимоотталкивании» [см. там же, с. 355] причин, а когда допускает «химическое», качественное их взаимодействие, то это для него лишь «исключительный» случай [см. 67, с. 299], от которого канон остатков теряет определенность; поэтому Милль и признает, что вообще все его каноны плохо работают на материале социальной жизни [см. там же, с. 714], так что лучше уж рассматривать все причины порознь [см. там же, с. 367].

Но с еще бóльшим изъясном методов Милля мы сталкиваемся в отношении понимания им принципа каузальности вообще. «При формулировке выводов, касающихся причинных зависимостей, Милль проявляет известную нерешительность» [52, с. 597], допускает непоследовательность, и она в принципе связана с некорректностью гносеологического понимания им причинно-следственной связи. Милль сбивается на такое толкование своих канонов, при котором результатом их применения оказывается обнаружение не причины, а следствия данного явления. Кроме того, он не проводит ясного различия между причиной явления и его необходимым условием. Если Бэкон упустил из виду временной аспект каузальной связи, за-

то толковал ее в общем как материалист, то Милль отошел от материализма Бэкона к психологическому ассоцианизму и агностицизму Юма. Следуя Юму, он исходит из того, что необходимость и регулярная последовательность событий — одно и то же и что «знание последовательности и сосуществования явлений есть единственное доступное нам знание» [66, с. 9]. Милль, как и Юм, хорошо понимал, что закон каузальности — это «корень» всего учения об индукции, и признавал его действие как в природе, так и в психике и общественной жизни людей. Но, приняв юмистское отождествление причинности с безысключительной последовательностью явлений, которая никогда (кроме самых простейших случаев) не может быть со всей убедительностью установлена, ибо при утверждении наличия этой безысключительности приходится ссылаться на шаткие результаты неполной индукции, Милль попадает в логический круг: получается, что его каноны индукции, призванные отыскать причинно-следственные связи, сами опираются на понятие таких связей, полученных путем только очень несовершенной индукции, усвершенствовать которую — и это здесь самое важное! — в принципе, по Юму и Миллю, невозможно, поскольку никакая индукция не способна проникнуть в сущностные связи вещей. Развенчание иллюзорной веры во «всемогущество» индукции оказалось в наши дни единственным прочно сохранившимся вкладом Милля в развитие научной методологии.

Обнаружив ситуацию круга [см. 67, с. 459], Милль ссылается на общую аксиому (принцип), которая способствует превращению всякого<sup>1</sup> индуктивного умозаключения в силлогистический вывод. Принципом такого вывода было бы положение, что хотя бы в нашей части Вселенной при всем разнообразии природы «порядок природы единообразен» [9, т. 3, с. 602]. Тем самым Милль отходит от номинализма, а вместе с тем невольно приближается к материализму. Но для агностика этот принцип — увы! — остается безосновательной посылкой: Миллю-индуктивисту остается сослаться на то, что дан-

---

<sup>1</sup> То есть имеющего место во всякой предметной области. Индуктивной наукой Милль в общем считал также и математику, так как он не признавал никаких априорных высказываний. Но в вопросе о природе математических аксиом его позиция неясна: чаще всего он считает их гипотезами особого, хотя и связанного с индукцией, вида. Какого именно? — ответа мы не получаем

ный принцип опирается на неполную индукцию, но эта апелляция Милля подрывается его же критикой индукции и общим его убеждением в гипотетичности *всякого* нашего знания. Снова образуется круг оправдания надежности индукции опять же индукцией, а ссылка Милля на действие здесь индукций разного уровня и масштаба [см. 67, с. 245] выхода из круга не дает. Требовалась разработка качественно иных видов индукции, а главное — расширение горизонта методологии наук далеко за пределы одностороннего индуктивизма.

**Вопросы онтологии,  
семиотики,  
социологии**

В унисон с феноменалистской трактовкой причинности Милль стремился трактовать и логику как «освобожденную» и от идеализма, и от материализма. Он высказался в том смысле, что логика будто бы должна быть нейтральной почвой для различных философий. Фактически Милль поступил иначе и сделал ее в ряде моментов орудием философии позитивизма. Мы найдем в его труде немало феноменалистских рассуждений, что тем более стало возможным, поскольку он в философии ценил только методологическую ее часть [см. 66, с. 57], а логику часто расширял до рамок гносеологии и общей методологии (поэтому он поставил вопрос и о «логике» социальных наук — вопрос сам по себе новаторский и очень важный). Кроме того, Милль, как правило, не проводит различия между логическим и психологическим аспектами мышления, а в самом логическом аспекте на первый план выступает у него то методологическая, то гносеологическая, то семиотическая, а то и просто грамматическая сторона дела. Позитивистские моменты проявляются здесь поэтому в разном материале.

Несмотря на это, в логике Милля есть ряд плодотворных идей, несомненно сыгравших свою роль в семиотике и логической семантике. Наиболее важная из них — идея «соозначения (connotation)». Значение имени состоит, по Миллю, не в денотации, т. е. обозначении предмета, а в коннотации. «Несоозначающее имя есть то, которое обозначает или только предмет, или только признак. Соозначающее же прямо указывает предмет, а косвенно — признак этого предмета. Так, имена: Джон, Лондон, Англия обозначают только предметы; белизна, длина, добродетель обозначают только признаки... Но белый, длинный, добродетельный — это имена соозначаю-

щие» [67, с. 21]. Поэтому собственные имена, вроде упомянутого «Джона», согласно Миллю, не имеют значения [см. там же, с. 24]. Отсюда вытекают следствия, которые для разработки теории значения полезны. Кроме того, Милль использовал понятие соозначения в своей трактовке силлогизма. Полезно также и проводимое Миллем различие между вербальными и реальными высказываниями (propositions), граница между которыми проходит примерно так, как Юм проводил ее между предложениями, говорящими об отношениях между идеями, и предложениями, фиксирующими факты-впечатления. Но основная заслуга Милля в логике — это, повторяем, разработка им методов индукции, освещенных выше. Он наметил, хотя и не отчетливо, *оба пути* будущего развития индуктивной логики, понятой либо как разновидности строго дедуктивных шагов мысли (К. Зигварт, У. С. Джевонс, Н. Решер и др.), либо как учения о вероятностных оценках индуктивных гипотез, подкрепляемых индукцией через перечисление (Д. Кейнс, Г. Рейхенбах, Г. фон Райт и др.).

Юм мечтал превратить в строгие науки этику, гражданскую историю и политическую экономию. Милль питает такую же надежду в отношении логики, политической экономии и науки о человеческих характерах (этологии). Но, как и Юму, за каждый шаг в направлении решения этой задачи Миллю приходится расплачиваться уступками субъективному идеализму, а это, в свою очередь, обесценивает предпринятые им шаги. Вопрос вставал об объективных основах «сциентификации» перечисленных дисциплин, а ответы на него Милль дал очень недалекие от берклианских.

Что такое материя и познающий субъект? Каково их соотношение? Милль истолковал материю как неизвестную причину или «постоянную возможность [способность] вызывания впечатлений (permanent possibilities of sensation)» [65, с. 187], специально связываемую им с идеями первичных качеств. Соответственно сознание для Милля «постоянная возможность переживаний» [там же, с. 194; ср. 67, с. 47]. Отсюда задачи науки понимаются как индуктивное упорядочение единичных явлений для получения законов природы. Последние суть относительно простые допущения на базе предшествовавших индукций, из которых (допущений) можно затем «дедуктивным путем вывести все существующие во Вселенной едино-

образия». Приведенные определения толкают философа и логика к расплывчатому солипсизму, в котором субъект исчезает, получив вид неопределенной «возможности переживаний».

Исходя из таких противоречивых онтологических оснований, было, конечно, невозможно создать «этологию» как строгую науку о психической природе человека, на что Милль в методологическом плане сделал заявку в VI книге «Системы логики...». В понимании человека и жизни общества он оказывается идеалистом. Как и Конт, он считает, что все стороны жизни человечества зависят по преимуществу от «последовательных изменений в человеческих мнениях» [67, с. 750; ср. с. 724], так что и экономика, и политика существенно определяются «состоянием мыслительных способностей и содержанием умственной жизни» [там же, с. 748].

Подобно Юму, Милль превращает науки, о которых он заботится, в разновидность психологии.

В учении о морали Милль примыкал к И. Бентаму (1748—1832), определяя вслед за этим моралистом и социологом основной принцип нравственности [см. там же, с. 769] как стремление доставить наибольшему числу людей и животному миру существование, наиболее свободное от страданий и наиболее качественно и количественно богатое наслаждениями. Он стремился «сгладить» крайности узкоутилитарного подхода к оценке поступков и вслед за Юмом ввел в этику кроме эгоизма, оценивающего поступки по вызываемому ими чувству удовольствия либо неудовольствия, также и принцип альтруизма, т. е. чувство благожелательного отношения к другим людям.

Как свою этику, так и социологическое учение, в котором он рассматривал общество чаще всего в виде агрегата индивидуумов, а иногда как единый организм [см. там же, с. 737], Д. С. Милль использовал для обоснования концепции буржуазного парламентаризма и вообще либерализма, классическим представителем которых на английской почве он остался в глазах последующих поколений. В эссе «О свободе» (1859) он прославлял идеалы либерализма и настаивал на полном невмешательстве государства в частную жизнь граждан. Милль вполне искренне уверовал в «безграничные» будто бы возможности этого принципа, и данной чертой его умонастроенный объясняется появившийся у него интерес к рабочему

движению и учениям социалистов-утопистов. Он отнес их предложения к разряду допустимых социальных «экспериментов», которые, может быть, дадут в будущем хорошие результаты. Но он страшится пролетариата.

Здесь можно заметить определенную эволюцию взглядов Милля. Если в первом издании «Оснований политической экономии с некоторыми приложениями их к социальной философии» (1848), в которых он, по характеристикам К. Маркса и Н. Г. Чернышевского, занимал довольно эклектические позиции, Милль предлагал «улучшить» капиталистическую систему распределения, оставаясь в целом на буржуазных позициях, то из третьего издания (1852) книги видно, что уроки континентальных революций и английского чартизма не прошли для него даром, и он допускает, что в будущем частная собственность исчезнет. Но значение этой эволюции было бы неверно преувеличивать: эклектизм Милля не исчез, а некоторые симпатии Милля к этическому социализму эпигонов Фурье и Сен-Симона (он называл его «философским социализмом») за пределы буржуазной идеологии его не вывели, так что либералы и лейбористы XX в. ссылаются на Милля в подкрепление своих воззрений далеко не случайно.

Скандал среди последователей Милля вызвала посмертная публикация его «Трех эссе о религии...» (1874). Получалось, что кроме известного всем Милля-позитивиста был и другой Милль — верующий в бога. Но суть скандальной ситуации состояла все же в ином: как и у Конта, обнаружилось, что позитивизм как учение беззащитен перед лицом контрнаступления религии, как бы ни отрицали это многие его сторонники. Еще в работе о Конте Милль писал, что «позитивный вид мышления отнюдь не отрицает сверхчувственного... законы природы не могут объяснить своего собственного происхождения» [66, с. 17]. Уже это говорило о допущении Миллем чего-то большего, чем контовский культ Человечества. В поздних эссе Милль утверждал, что в век скепсиса религия с культом сверхъестественного бога полезна и необходима для реализации моральных целей, она может воспитывать, развивать культуру необразованных масс и создавать нравственное общественное мнение (в работе о свободе на социальную роль совокупного общественного мнения Милль смотрел с позиций индивидуализма довольно скептически). В собственно философском плане

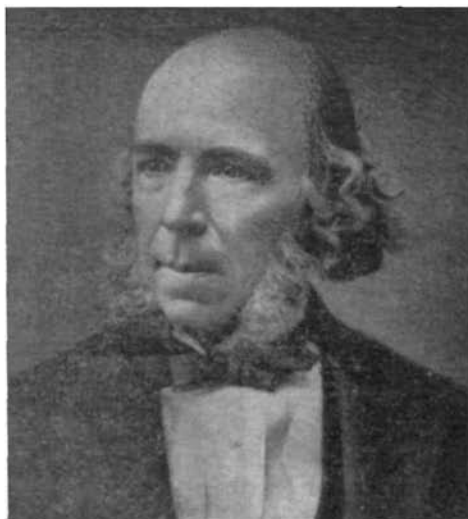
он пишет о неопровержимости религиозных представлений о тайнах бытия, тем самым приближаясь к позиции Спенсера. А для объяснения нравственного «дуализма» окружающего социального мира Милль готов даже допустить существование демонов тьмы как конкурентов бога, ограничивающих его мощь силой своего зла. В «Трех эссе о религии...» перед нами «теодицея на позитивистском основании» [40, с. 202].

Философия Д. С. Милля при всех ее частных особенностях и значительных заслугах автора в специальных научных областях, особенно в логике, в главных ее чертах сохраняла агностически-позитивистский характер. «Скажем ли мы, — писал Ленин, — что материя есть постоянная возможность ощущений (по Дж. Ст. Миллю), или что материя есть более или менее устойчивые комплексы «элементов» — ощущений (по Э. Маху), — мы остались в пределах агностицизма или юмизма» [2, т. 18, с. 108].

#### 4. ГЕРБЕРТ СПЕНСЕР

##### Предмет и задачи философии

Третьим крупным представителем позитивизма был Герберт Спенсер (1820—1903). Его деятельность — пример того, как степень влияния философа возрастала при его жизни прямо пропорционально количеству опубликованных им книг. Но значительной популярности Спенсера во второй половине XIX в. способствовали в первую очередь иные причины. Во многих отношениях он был самым типичным идеологом британской буржуазии конца предымпериалистического периода. Вера в прочность монопольного положения Великобритании на мировом торговом рынке и заинтересованность промышленников в успехах естественных и технических наук получили свое выражение в спенсеровской идее плавного, постепенного восходящего развития — «прогресса». «...Прогресс не есть дело случая, ни дело, подчиненное воле человека, а благотворная необходимость» [102, с. 57]. Но защита идеи прогресса была соединена Спенсером с отрицанием им материализма, агенизма и социальной революции. Он только за эволюцию, тихую и незаметную... «Общество, во всех [видах] своего развития, подвергается процессу шелушения» [там же, см. 411], но оно ни в коем случае не подлежит коренной перестрой-



ке. Всякое изменение «должно совершаться лишь постепенно» [100, с. 234].

Спенсер получил высшее техническое образование и в течение шести лет работал в редакции журнала «Экономист», а все последующие годы вел жизнь кабинетного ученого, упорно и методически реализуя составленную им для себя обширную писательскую программу. В период с 1862 по 1896 г. он написал и выпустил в свет «Основные начала» (1862), «Основания биологии», «Основания психологии», «Основания социологии» и «Основания этики».

Одним из руководящих стремлений Спенсера было желание примирить науку с религией посредством агностической философии. Он обратился к уже девальвированному в глазах ученых его времени понятию «сила» и с его помощью антропоморфизировал ради сближения науки и религии всю динамическую картину мира, а затем адресовал тех, кто ищет источник всех этих «сил», к единой «Силе, или Мощи (Power)», которая будто бы проявляется для нас во Вселенной, оставаясь в принципе все же непознаваемой, наподобие пресловутой Воли Шопенгауэра. Налицо «полная непостижимость самого простейшего из фактов, рассматриваемого в самом себе»



[102, с. 59]. Тайна — последний шаг науки и первый шаг религии. В отличие от Канта, Спенсер размежевывает науку и религию не так, чтобы обеспечить их взаимную автономию, но так, чтобы наука преклонила свою главу перед мистериями теологов: «...материя, движение и сила являются лишь символами Невѣдомой Реальности» [9, т. 3, с. 618]. Но то, что источник всех сил — это бог, Спенсер хотя и не утверждает, но вполне допускает, ссылаясь, как и схоласты, на довольно незатейливые «доказательства» вроде того, что коль скоро имеется относительное, то почему бы и не существовать чему-то совершенно абсолютному? Феноменальные реальности чувственного опыта — это лишь относительная «неустранимость в сознании» [103, с. 28]. Для определения понятия материи Спенсер использует локковский признак способности тел оказывать сопротивление, но истолковывает этот признак агностически, как непонятное и загадочное порождение действия потусторонней Силы. Что касается пространства и времени, то Спенсер видит в них лишь способы группировки частных сил.

Некоторые аналогии с агностической метафизикой Канта здесь не случайны: Спенсер бегло ознакомился с его теорией познания, правда, главным образом лишь через посредство сочинений эклектика Гамильтона, близкого к шотландской школе «здравого смысла» и раскритикованного Д. С. Миллем. Но отчасти система Спенсера близка и к самым трафаретным религиозно-идеалистическим представлениям, хотя он и объявил спор между идеалистами и материалистами чисто словесным занятием.

Примерно так же, как и Конт, Спенсер понимал цели научного познания, но он иначе представлял себе предмет и задачи философии. Они состоят, по его мнению, в достижении философией наибольшей степени систематизации, «объединенности», общности знаний, получаемых в итоге описания явлений. «Философия — вполне объединенное знание» [9, т. 3, с. 609]. Этот взгляд Спенсера неверен, так как существует *качественное*, а не только количественное (т. е. по степени общности) отличие философии от других наук, и оно заключается в анализе отношения между материальными объектами и духовными субъектами. На это отношение указывает основной вопрос всякой философии, признает ли этот вопрос в своих декларациях ее сторонник или же не признает.

Если Конт интегрировал описания феноменов в свою философию через посредство классификации знания, то Спенсер делает то же самое при помощи выявления общих «законов» объяснения феноменов на их же собственном, т. е. *феноменальном*, уровне. Но и он интересовался классификацией наук и даже спорил с Контом по поводу частностей ее построения. Они по-разному понимали деление наук на абстрактные и конкретные. Для Конта понятие «абстрактное» тождественно понятию «отвлеченное», а для Спенсера — понятию «идеально воображаемое». Поэтому, по Спенсеру, абстрактные науки — это только логика, математика и теоретическая механика, имеющие дело с идеальными объектами, тогда как науки конкретные описывают «реальные» (т. е. чувственно наблюдаемые) процессы и вещи. Поэтому если для Конта химия, теоретическая астрономия и биология суть науки абстрактные, то для Спенсера они конкретны. Это различие в понимании научных абстракций двумя позитивистами не было пустым словоприемом; его можно считать смутным предвосхищением современного нам плодотворного различия между абстрактными генерализациями и «чистыми» теоретическими конструктами. Но оба позитивиста не видели рациональной подоплеки своих споров.

В статье «Генезис науки» Спенсер упрекал Конта в непоследовательном проведении в своей классификации им же, Контом, декларированного принципа индуктивизма. Он обвинял Конта также в упрощенном отождествлении логического с историческим и в догматическом стремлении «вытянуть» ряд наук непременно в линейную последовательность. «Прогресс природы, — пишет Спенсер, — двойной: он вместе идет от частного к общему и от общего к частному» [102, с. 306; ср. с. 311]. Анализ в развитии наук, замечал Спенсер, взаимодействует с синтезом, дедукция — с индукцией, в результате чего в познании происходит движение от конкретного к абстрактному, а затем от абстрактного к конкретному. Это были здравые соображения, хотя Спенсер сам иногда смешивал исторические связи разных областей знания с проблемами их логического упорядочения и абсолютизировал в своей классификации наук роль принципа возрастающей их дифференциации [см. там же, с. 348, 356].

Построение целостной классификации наук представлялось Спенсеру важным шагом на пути достижения

«вполне объединенного» знания. Но для решения обеих задач необходим метод. Спенсеровский метод — это, пожалуй, самый яркий пример *метафизического эволюционизма* буржуазной философии второй половины XIX в. Методолог В. Харих утверждал, что метафизического метода быть не может, бывают только метафизические уклоны от диалектики, но перед нами как раз случай целой метафизической методологии, планомерно разработанной и применяемой. Она впитала в себя ходячие представления науки тех лет, проникшейся идеями дарвиновского эволюционизма и еще не избавившейся от иллюзии насчет универсальности классической механики. Эта методология была поставлена ее автором на службу апологетическим целям, так как она поддерживала миф об универсальности, неисчерпаемости и вечности буржуазной фазы социального прогресса.

В тех странах, где в конце XIX в. на повестке дня стояли вопросы антифеодальных преобразований, а наука еще находилась под игом религиозно-идеалистических доктрин (Россия, Польша, Япония, Бразилия и некоторые другие страны), последний момент методологии Спенсера не казался главным, и спенсеровский, а отчасти и контовский позитивизм был встречен с интересом и сыграл в философской жизни этих стран примерно на рубеже столетий относительно прогрессивную роль. Позитивистская методология Спенсера, в которой ряд передовых деятелей стран увидели форму научного мировоззрения, впитала в себя в обобщенном виде многое из методов частных наук своего времени и указала на реальную и действительно важную проблему — достижение *синтеза знаний*. Этой проблемой занимается ныне и философия марксизма, хотя она, разумеется, далеко не единственная задача последней [см. 93а].

Спенсер метафизически истолковал известных *три великих открытия* в естествознании XIX в., которыми, по словам Энгельса, в учении о природе была широко открыта дверь диалектике [см. 69, с. 87—92]. Спенсер изобразил открытие закона сохранения и превращения энергии в виде лишь следствия из своего априорного и чисто количественного принципа «постоянства силы»<sup>1</sup>, всеобщ-

---

<sup>1</sup> О непознаваемой Силе мы от Спенсера узнаем, что она постоянна. «Значит, она все-таки хоть чуть-чуть познаваема!» [19, с. 38]. И Спенсер прибегает к постулированию свойств Силы посредством «фундаментальной интуиции».

ность клеточного формообразования организмов для Спенсера — только частный случай универсальной «дифференциации», а учение Дарвина сведено Спенсером к тезису о выживании наиболее приспособленных организмов и указывает, по его мнению, на те механизмы, которые этой «дифференциации» способствуют. Метафизически понял и объяснил Спенсер также эмбриологию К. Бэра и геологическое учение Ч. Лайеля. При рассмотрении общественных явлений Спенсеру встречались ситуации отрицания отрицания, но он толковал их как неправильности ритма движения, получающиеся вследствие столкновения неодинаковых сил [см. 103, с. 128, 360]. Иногда через механические представления Спенсер неожиданно приближается к плодотворным идеям гораздо более позднего времени (его определение жизни, например, близко к кибернетической идее гомеостаза). Тезис о филогенетической априорности в смысле самоочевидности для индивида того, что апостериорно «откладывалось» в сознании долгой последовательности поколений и теперь индивидом унаследовано, еще при жизни Спенсера был одобрительно оценен Энгельсом, который отмечал, что в этом отношении «Спенсер прав» [1, т. 20, с. 572]. Но более часто Спенсер демонстрирует свой поразительно плоский образ мышления, и его пристрастие к грубым моделям, поверхностным аналогиям иногда приводит к явным нелепостям, вроде «примера» всеобщности процесса вычленения коммуникаций: «кровеносные сосуды получают определенные стенки; дороги окапываются и усыпаются щебнем» [102, с. 446].

Тривиальные и нередко пошлые рассуждения и тавтологии Спенсера воспринимались широкими кругами буржуазной публики на Западе с удовольствием. Его сочинения подкупали тем, что были доходчивы, привлекали своим энциклопедизмом, широтой охвата проблем с единой точки зрения, обширностью подборок многообразия фактов, а главное — тем заразительным духом самодовольства, о котором метко писал Голсуорси, и той уверенностью в стабильном процветании британского миропорядка, которую можно было почувствовать почти в каждом сочинении Спенсера и которая соответствовала не только официальной викторианской идеологии, но и стандартному мироощущению «добропорядочных» джентльменов того времени. Обыватель получал из сочинений Спенсера известия «из научного мира» в обобщенной и

упрощенной форме. Что такое, например, естественный отбор? Спенсер «разъяснял», что это то же самое, что и движение по линии наименьшего сопротивления [см. 103, с. 97]. Ленин в работе «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» указал на бессодержательность всяких «общих формул» Спенсера, позволяющую оперировать ими как в философии, так и за ее пределами произвольно, безудержно и софистично.

**Законы эволюции** Приступая к рассмотрению выдвинутых Спенсером законов явлений, сразу же обратим внимание на глубокое противоречие в самой основе их образования: ex definitione они относятся только к феноменам, значит, могут лишь описывать порядок явлений, однако их автор претендует посредством этих законов объяснить процессы, т. е. проникнуть в их сущность и даже воспроизвести присущие последней связи в наглядных моделях элементарной механики. Это методологическое противоречие подрывало все здание системы Спенсера еще до того, как оно было построено.

В основе метода Спенсера лежало положение о всеобщности эволюции в области явлений. Он соединил это положение с тезисом о постоянстве количества «силы», а значит, и сводимых к «силе», согласно его точке зрения, материи и движений. «Всякое движение происходит по линии наименьшего сопротивления, или по линии наибольшего притяжения, или по их равнодействующей» [9, т. 3, с. 610]. И еще: «Аксиома, что «действие и противодействие равны и противоположны», верна не только в механике, но везде и во всем» [102, с. 273]. Все эти утверждения получили у Спенсера совокупную конкретизацию в виде закона, механистически трактующего эволюцию как непрерывное перераспределение существующих телесных частиц и их движений [см. 103, с. 134]. Есть у Спенсера дальнейшая конкретизация этого закона: (1) движение перераспределения происходит в направлении интеграции (соединения) частиц и дезинтеграции (рассеяния) самого движения. Это можно считать первым признаком эволюции, характеризующим *двойной* характер прогресса. В качестве же противоположного ему регрессивного процесса прогрессу противопоставляется рассеяние частиц с одновременно происходящим поглощением (концентрацией) движения. Характерно, что применительно к истории человечества закон (1) истолковывается Спенсером как концентрация людских масс

с одновременным территориальным «расширением» сферы их влияния в смысле переселенческой колонизации, а также сначала военной, а потом экономической экспансии.

К указанному закону всеобщей эволюции Спенсер добавил законы вторичные: (2) всюду в мире происходит увеличение числа следствий структурных перемен в материи и движении, их «размножение» в геометрической прогрессии [см. 103, с. 290]; (3) имеет место всеобщая дифференциация как специфический вид дезинтеграции: все однородное аморфно, неустойчиво, и потому оно переходит в гораздо более устойчивое состояние «определенной», расчлененной, но связанной разнородности. Таким образом, сначала происходит материальная интеграция, а затем дифференциация того, что интегрировалось, соединилось, — дифференциация, но не только с сохранением, но и с значительным усилением и умножением связей между отдифференцированными друг от друга образованиями. Имеет место плавный переход из «неопределенной бессвязной однородности в определенную и связанную разнородность» [103, с. 331]. Закону (2) Спенсер придает очень большое значение, и, формулируя его также как положение о том, что каждая причина производит более одного действия, он даже кладет его иногда в основу всех прочих своих законов эволюции [см. 98а, с. 52, 111]. Тем самым то подрывающее все спенсеровские законы эволюции противоречие, о котором выше шла речь, получает свое самое резкое выражение.

Спенсер сформулировал еще три дополнительных закона всеобщей эволюции. Вот они: (4) происходит нарастание местных интеграций, а затем и дифференциаций как внутри них, так и между ними, т. е. имеет место усиление всеобщей структурной организованности мира явлений. Иначе говоря, всюду осуществляется переход от неопределенного к определенному; (5) наблюдается всеобщая приблизительная ритмичность всех процессов природы и общества [см. 103, с. 114]. «Ритм есть повсюду результат действия противоборствующих сил» [100, с. 705], *извне* сталкивающихся друг с другом; (6) все более выявляется при этом неизбежная тенденция к всеобщему равновесию и покою: «Мы повсюду открываем стремление к равновесию» [103, с. 313]. В результате Спенсер получает объединенную формулу эволюции: «Развитие (evolution) есть интеграция материи, сопровождаемая

рассеянием движения, во время которой материя переходит от состояния [относительно] несвязной и неопределенной однородности к состоянию [относительно] определенной и связанной разнородности, а неизрасходованное движение претерпевает аналогичное же превращение» [там же, с. 238]. А вопрос о равновесии и покое как финале развития относится уже к судьбам наиболее интегрированной и дифференцированной материи — общества. Это проблема социологии Спенсера, о чем речь ниже.

Законы эволюции Спенсера имели своей задачей в самых общих чертах объяснить все процессы в окружающем нас мире, если на них смотреть, так сказать, с высоты птичьего полета, не вдаваясь в детали. Но скудное содержание его «законов», не охватывающее и сотой доли методологических возможностей классической механики, было, конечно, не в состоянии выполнить задачу, этим «законам» их автором предназначенную, ибо для одного лишь описания с целью удобного обозрения многообразия событий и предварительной ориентации в них служат, согласно тому же Спенсеру, совсем иные средства — в основном простые индуктивные генерализации. Законы эволюции (4) и (5) к тому же противоречат общей тенденции развития, как она выражена в его законе (1). Ведь утверждение законом (1) всеобщности постепенного процесса соединения телесных частиц при непременном сочетании его с процессом рассеяния движения превращается в пустой звук, если вместе с тем утверждается ритмичный процесс структурного расчленения, его нарушений и новых этапов структурного устройства природы. Появление электромагнитной теории Максвелла в начале 70-х годов, не говоря уже о великих открытиях в микрофизике конца XIX в., по сути дела, сразу же подорвало значение законов Спенсера. Несмотря на это, он и позднее использовал их как основу своего метода обработки, расположения и истолкования обширного материала, «втиснутого» им в его «синтетическую» философию и ею усваиваемого.

Среди других принципов метода Спенсера отметим принцип исторического (генетического) превращения апостериорного в априорное, уже упомянутый нами как имеющий в себе некоторое рациональное содержание. Но иначе он разрешает вопрос о генезисе эстетических переживаний и оценок: то, что было прежде полезным, по контрасту фиксируется в сознании последующих поколе-

ний как не полезное, но эстетически ценное. Перекликаясь с Эмерсоном, он считает, что «полезное прошлого превращается в прекрасное настоящего» [98а, т. II, с. 146]. Но, с другой стороны, Спенсер предполагает, что искусство возникло из игровых упражнений, и ссылается для доказательства этого на разнообразные этнографические данные. В этике он попытался историко-генетически обосновать «относительную» мораль утилитаризма.

Вполне целостной *теории познания* Спенсер не создал. Главное в ней, как мы уже видели, — упование на простые обобщения. Он считает обобщения следствием классификаций — собирания похожего и отделения непохожего. Для этой цели должны в науках послужить законы эволюции, но они не конкретны, и потому Спенсер сочетает ассоциативно-психологические и эмпирико-индуктивные представления в духе Милля со своим понятием филогенетического аргюи и с тезисом, что «высший критерий истинности положения — неспособность человеческого ума понять отрицание его...» [102, с. 295]. Здесь появляется уже иное, более близкое к кантовскому, аргюи. Вариант типичного кантовско-юмистского агностицизма налицо в рассуждениях Спенсера о чисто символическом характере ощущений, обозначенных им как позиция «преобразованного реализма». А вот как упрощенно он решает проблему предвидения: «...дедукций, касающиеся грядущего, должны выводиться из индукций, даваемых прошедшим» [100, с. 471].

**Социология Спенсера** Спенсер был одним из основателей теории равновесия. Он абсолютизировал роль равновесия во Вселенной, не учитывая того, что на самом деле равновесие есть лишь частный, подчиненный момент происходящего через противоречия развития. Он то утверждает, реставрируя античные циклические космологии, наличие вечной и всеобщей смены эпох развития, равновесия и разложения в соответствии с (5) законом эволюции, который гласит: после каждого периода равновесия «агрегата», пришедшего тем самым в состояние неустойчивой однородности, начинается его распад под действием внешних сил [см. 103, с. 360; ср. 48, с. VII], то, наоборот, не менее резко абсолютизирует принцип Сади Карно о необратимости перехода тепловой энергии в механическую и приходит к выводу, что после достижения человечеством наилучшего состояния наступит полное и окончательное равновесие в смыс-



ле покой, смерти [см. 103, с. 370]. «Что состояние всемирной смерти будет границей повсюду совершающегося процесса, это представляется делом вне всякого сомнения... концом всех описанных здесь превращений будет состояние покоя» [там же, с. 340]. Мысли о затухании прогресса были направлены против людей, «увлекающихся» революционными идеями. Недаром теория равновесия, как подчеркивал советский исследователь М. Селектор, играет столь большую роль в социологии Спенсера.

Центральным пунктом социологической концепции Спенсера было понятие общества как своего рода «организма», стремящегося к равновесному состоянию [см. 99, с. 287]. И здесь у Спенсера неожиданно возникает диалектическая ситуация: равновесие есть условие нормальной жизнедеятельности, и оно же — предпосылка полного успокоения и смерти. Общество, «социальный агрегат», похоже на индивидуальный организм в том отношении, что, как и он, оно растет, усложняется и внутренне дифференцируется, переживает различные фазы (состояния) и по мере своего развития увеличивает взаимозависимость входящих в него составных частей, жизнь которых длится меньше, чем жизнь интегрального целого. Имеются и отличия, но Спенсер считает большинство их принципиальными и внешними [см. 102, с. 425]: общество не имеет специфической формы живого тела, оно пространственно рассеяно, части его изменяют свое взаиморасположение, а чувствительностью обладают все его члены, чего у обычного организма не бывает. В отличие от Гоббса Спенсер усиленно подчеркивает биологический генезис общества, оно «представляет собой возрастание, а не искусственное произведение» [там же, с. 417]. Но важное отличие общества от обычного биологического организма он видит в том, что оно существует для нужд индивидов, тогда как в организме имеет место обратная зависимость.

И все эти общие биологические аналогии служат вполне определенной социальной цели — оправданию деления общества на классы и в особенности отношений между классами при капитализме. Класс «господ» занимает будто бы свое «естественное» положение, поскольку его место и роль в обществе «аналогичны» месту и роли клеток нервно-двигательного аппарата, и он «органически приспособлен» [101, с. VI] к власти. Борьба классов нарушает «естественную» тенденцию общества к внутреннему равновесию, она означает социальную «болезнь», и

Спенсер жалуется на «агрессивный эгоизм» [100, с. 695] рабочих. Обострение классовых противоречий несет с собой, по его мнению, «признаки разложения» [103, с. 208], а учения социалистов нереальны, губельны и абсурдны [см. 100, с. 691]. Если дело все же доходит до революции, то «организованное общество переходит в лишенный всякого строения агрегат общественных единиц» [103, с. 209].

Г. Н. Вырубов, издававший в Париже совместно с социологом Де-Роберти журнал «Позитивная философия», в ответе на послание П. Л. Лаврова, резко осудившего буржуазную критику I тома «Капитала» Маркса (на страницах этого журнала была помещена враждебная рецензия Де-Роберти), откровенно писал 14 (26) февраля 1869 г., что из органической теории общества вытекает отрицание марксизма, и он полностью за это отрицание [см. 24, с. 117].

Ленин указывал, что спенсеровские биологические параллели и ярлыки, несущие очевидную реакционную классовую нагрузку, теоретически «суть *пустая фраза*. На деле никакого *исследования* общественных явлений, никакого уяснения *метода* общественных наук *нельзя* дать при помощи этих понятий» [2, т. 18, с. 348].

Было бы неверно полагать, что социология Спенсера, будучи, бесспорно, апологетической, была абсолютно консервативной. Ее автору было не по пути со сторонниками грубой силы и превращения британского государства в военно-бюрократическую машину. Он надеялся на то, что обеспечить сохранение монопольного положения Англии удастся путем «мирной» торгово-промышленной экспансии, без возрождения полностью-де себя уже исчерпавшего «милитаристского типа» общества. Идеал Спенсера — «индустриальный тип» [99, с. 377] общества, при котором роль государства будет постепенно падать и «все более важные функции выполняются организациями, не входящими в состав правительственной организации» [100, с. 480], возрастают индивидуализация, всякая частная инициатива и кооперативные начинания. Между социальными «организмами» — государствами — еще долго будет происходить борьба, но без пушек и штыков, только посредством «промышленного соперничества» [99, с. 376]. Такой порядок «всего лучше служит... целям [благополучия единиц]» [там же, с. 377]. А в будущем прогресс, может быть, приведет даже «к экономическому

объединению всей человеческой расы» [102, с. 16], но, надо думать, под эгидой Великобритании...

Эти воззрения, отчасти близкие к будущей фабианской идеологии, вполне подходили к духовной атмосфере викторианского «процветания (prosperity)». Спенсер был полон розовых надежд и ожидал, что деятельность фабрикантов Манчестера и купцов Сити скоро приведет к всеобщему гражданскому равенству и благополучию, «борьба за существование» между государствами потеряет смысл [см. 100, с. 242], войны же уже теперь изжили себя [см. там же, с. 482]. И это писалось за каких-нибудь полтора десятилетия до начала первой мировой империалистической войны!

То были буржуазно-либеральные иллюзии, и даже более крайние, чем у Д. С. Милля. Хотя они плохо согласовывались с пресловутыми законами эволюции, Спенсер придерживался их самым настойчивым образом и по каждому подходящему поводу утверждал вновь и вновь, что «никогда благосостояние граждан не может быть справедливо жертвуемо для какого-то воображаемого блага государства, а напротив того, государство должно существовать единственно только для блага граждан» [102, с. 425]. Функция государства, по Спенсеру, должна состоять только в охране индивидуальных свобод и прав граждан и в урегулировании возможных внутренних конфликтов. В будущем личность станет всем, а государство — ничем, оно отомрет (и все это в условиях буржуазных социально-экономических отношений!).

Но в последние годы жизни Спенсер, полный тревоги за будущее своего класса, успел убедиться в крахе иллюзий, питавших его многолетнюю писательскую активность: уже в 90-х годах Англия показала себя типичной империалистической державой, у нее резко развились черты порицаемого Спенсером «милитаристского типа» общества (никогда, впрочем, не исчезающие и прежде в отношении к Индии и другим колониям). Захватническая англо-бурская война (1899—1902) показала всем, чего стоят заверения империалистов об их «миролюбии» и стремлении к «справедливости». Нечто подобное Спенсер заметил и на континенте Европы, и он меланхолически замечает: «...повсюду мы видим постепенное поглощение жизни единицы жизнью агрегата» [100, с. 703]. Утверждение Спенсера из его «абсолютной» этики (т. е. относящейся к совершенному обществу), что «хотя первично

альтруизм зависит от эгоизма, но, вторично, сам эгоизм зависит от альтруизма» [101, с. 136; 232—233], обнаружило полную свою несостоятельность. Это произошло и с главным принципом его «относительной» этики, сулившим достижение общего счастья через заботу каждого только о своей собственной выгоде<sup>1</sup>. Либерализм в политике пал вместе с отставкой премьера Гладстона (1894), а в философии — со смертью самого Спенсера (1903). И престарелый эволюционист успел заметить, что идеи социализма вопреки его ожиданиям все более привлекают к себе умы людей, и высказал, наконец, сомнения в вечности капитализма.

Определенной заслугой Спенсера как теоретика было распространение им понятия эволюционного развития на все стороны природы и человеческой жизни. Но эволюция была им осмыслена механически и вообще метафизически, и распространение спенсеровского учения о ней в Западной Европе стало одной из помех на пути революционной диалектики. Противником философии марксизма на долгие годы затем стал и позитивизм в целом, который в Австрии и Швейцарии уже в 70-х годах XIX в. начал превращение в свою «вторую» историческую форму — эмпириокритицизм Маха и Авенариуса. Дальнейшая история позитивизма продемонстрировала его живучесть и цепкость; он умел быстро приспосабливаться к изменениям идеологического климата и легко приобретать, подобно хамелеону, иной, чем прежде, облик, смыкаясь с новыми течениями в философии, естествознании, общественном и гуманистике и образуя с ними разнообразные сочетания и гибриды.

#### **«Эмпирические метафизики»**

В середине и второй половине XIX в. в Западной Европе и США подвизалась пестрая плеяда философов-эклектиков идеалистического толка, которые не примыкали ни к иррационалистам, ни к позитивистам. Но многие из них выдвинули «минималистскую» программу в философии (хотя они далеко не придерживались ее затем), нападали на спекулятивное системосозидание и

---

<sup>1</sup> Вот «формула справедливости» «относительной» (т. е. для несовершенного общества предназначенной) этики Спенсера: *делай, что хочешь, если не нарушаешь свободы других делать то, что они хотят*. Он назвал этот императив «законом равной свободы».

призывали к построению философии заново, с ее «эмпирических» основ. Многие из них называли себя «реалистами». Печать эпигонства лежит на их творчестве в онтологии и гносеологии. Несколько условно можно назвать их «эмпирическими метафизиками». Кьеркегор писал, что философы страстно желают избавиться от мифологии, но сами же насаждают новые мифы. «Эмпирические метафизики» насаждали миф о «богатстве» содержания буржуазной философии второй половины XIX в. Общей для всех них чертой была попытка возродить идеалистическую онтологию на иной, чем прежде, и будто бы неспекулятивной, эмпирической и индуктивной основе. Они считались с возросшим авторитетом наук, апеллировали к их данным, ссылались на новейшие результаты логики, психологии, физиологии, истории, языкознания и сами работали — иногда с большой настойчивостью и не без успеха — в разных областях частнонаучных исследований. Первые представители этого течения появились еще до середины столетия.

Сказанное выше относится к таким философам различных стран Европы и Америки, как плюралисты психолог и педагог Иоганн Герbart (1776—1841), аксиолог Рудольф Лотце (1817—1881) и психофизиолог, логик и этнограф Вильгельм Вундт (1832—1920), на разный манер реставрировавшие в метафизических вариантах лейбницеvский принцип духовной «монады», нередко с добавлением кантианских мотивов. К числу «эмпирических метафизиков» могут быть причислены, кроме того, логический «минималист» Франц Brentано, уже упоминавшийся выше французский полукантианец «неокритицист» Шарль Ренувье (1818—1903), а также пантеисты-эссеисты Томас Карлейль (1825—1881) в Англии, Ральф У. Эмерсон (1803—1882) в США и некоторые другие. Они представлены в «Антологии мировой философии» извлечениями из их работ [см. 9, т. 3, с. 621—665], сопровождаемыми сжатыми теоретическими характеристиками. Это была очень неоднородная группа мыслителей, и последующие судьбы высказанных ими идей были очень разными. От Лотце, который в своем «Микрокосме» (1856—1864) соединил лейбницеанские мотивы со спинозистскими и фиктеанскими и провозгласил существование особого мира *ценностей*, протягиваются нити к неокантианской аксиологии фрейбургской школы. От сочинений «феодального социалиста» Карлейля идет линия преемст-

венности и к ницшеанско-анархистскому индивидуализму и к субъективной социологии «героев», а от Brentano — к неосхоластике и феноменологии. Ф. Brentano был близок и к неореализму, а через К. Твардовского и основанную последним Львовско-Варшавскую школу оказал своими логическими идеями влияние на представителей «третьего» позитивизма — неопозитивизма.

## Г Л А В А II

# НЕОКАНТИАНСТВО

### 1. ЗАРОЖДЕНИЕ НЕОКАНТИАНСТВА

**Причины возникновения неокантианства** В середине XIX столетия, непосредственно после неудачи революции 1848 г., в Германии сложилась своеобразная интеллектуальная ситуация. Она характеризуется, во-первых, крахом великих идеалистических систем философии, построить которые стремились Шеллинг и Гегель, и, во-вторых, возрастающим влиянием на развитие теоретической философии со стороны естественных наук: физики, физиологии, медицины.

Германия превращалась в это время в капиталистическую страну с высоким уровнем развития промышленности, современных средств сообщения, военной техники. Успехи эти требовали развития естественных и технических наук с их экспериментальными методами, с их приемами дедукции и индукции, с их гипотезами, принципами и теориями. Капиталистическая экономика предъявляла запросы и требования, ответ на которые должны были дать и могли дать только естественные науки.

Но развитие этих наук, в свою очередь, выдвигало вопросы, ответ на которые могли дать только философия и философские науки: логика, теория познания, диалектика.

В условиях, сложившихся в Германии в начале второй половины XIX в., когда традиция классического немецкого идеализма, казалось, пресекалась, за задачу философского осмысливания результатов быстро развивавшегося естествознания взялись дилетанты, пропагандировавшие успехи и достижения естественных наук. Они были достаточно философами, чтобы понять, что современной им философией должен стать опирающийся на данные положительных наук материализм. Но они были слишком малосведущими и слишком малопроницательными философами для того, чтобы понять, как им именно должен стать этот новый материализм. Сами они могли придать ему только форму материализма вульгарного. Таковыми были Бюхнер, Фохт, Молешотт.

Как материалисты, они, безусловно, превосходили предшествовавший им спекулятивный, или абсолютный, идеализм. Они были «плоские» материалисты, не способные оценить положительные результаты развития идеалистической диалектики. Именно поэтому их материализм оказался материализмом методологически беспомощным, ограниченным, поверхностным. Не удивительно поэтому, что в среде серьезных естествоиспытателей должно было так или иначе возникнуть стремление опереться на философскую традицию, представители которой глубоко разрабатывали вопросы логики, теории познания и методологии.

Но где было искать эту традицию? О возврате к спекулятивным системам Шеллинга и Гегеля не могло быть и речи. Авторитет их казался безвозвратно утраченным. В мираже умозрительных построений представлялись неразличимыми черты диалектического метода, который сам по себе отнюдь не был нерасторжимо связан со спекулятивной идеалистической основой. Но чтобы выделить эти черты и развить их заново на иной — уже не идеалистической, а материалистической — основе, понадобился гений Маркса и Энгельса. Основатели марксизма смогли выделить эти черты, найти эту основу не только потому, что они были гениальны, но прежде всего



потому, что взяться за задачу такого выделения их побуждала ориентировка в великой социальной борьбе, участниками которой они стали как вожди революционного рабочего класса, борющегося против класса капиталистов.

У буржуазных немецких ученых, пытавшихся опереться в начале второй половины XIX в. на философскую традицию, не было стимула, который привел Маркса и Энгельса к переработке и к развитию гегелевской диалектики на основе философского материализма. Более того, в широких кругах буржуазной интеллигенции после 1848 г. воцаряется равнодушное отношение к попыткам понять и осмыслить процесс всемирно-исторического развития общества, определить место, которое занимают в этом процессе его материальные и духовные движущие силы. Опорой для них стал поэтому не Гегель (и тем более не погрязший в мистике и в теософии, лишившийся всякого авторитета Шеллинг), а Кант.

В сущности, в факте этом нет ничего удивительного. Кант был в глазах натуралистов середины XIX в. последним из великих немецких философов, который владел всем современным ему содержанием точных естественных наук и высоко ценил это содержание. С другой стороны, по своему историческому месту в истории немецкой науки и философии Кант предшествует ходу развития, которое завело немецкую философию природы в тупик спекулятивных натурфилософских систем Шеллинга и Гегеля.

**„Назад к Канту“:  
О. Либман**

Однако прежде всего на Канта обратили свои взоры некоторые философы. Лозунг о необходимости возвращения к теоретическим воззрениям Канта («Назад к Канту») выдвинул философ Отто Либман (1840—1914).

Бросив лозунг «Назад к Канту», Либман находил, что восстановление кантовской философии возможно только на основе опровержения его последователей. Это опровержение Либман развивал в работе «Кант и эпигоны» (1865). По Либману, специфика учения Канта состоит в том, что Кант исходит не из понятий о «душе», или о «мозге», или из идеалистической «монады» Лейбница, а из понятия о сознании. Именно «сознание» есть первичное, причина по преимуществу. Кант ведет свои гносеологические исследования, согласуясь не с историей

интеллектуального развития отдельного индивида и даже не с историей развития всего человечества. Исследования Канта развиваются сообразно с тем, что Либман считает всеобщими и типическими первоусловиями миропонимания, т. е. с тем, что якобы вечно лежит в основе всякой науки вообще и ее объекта. Этот мир сознания формируется и управляется своими внутренними («имманентными») формами, подобно тому как картины, появляющиеся в поле зрения калейдоскопа, определяются и формируются конструкцией этого прибора и господствующими в нем законами отражения и преломления света.

Однако в отличие от Канта исходной и главенствующей у Либмана является не идея «вещи в себе» как объективной причины наших ощущений, а идея имманентных свойств сознания, якобы конструирующего — сообразно своей природе — весь мир нашего познания. «Чем был бы, — спрашивает Либман, — майский цветок... и тяжёлый грохот грома без света моего сознания? — Ничем» [200, S. 211].

В позднейших работах Либмана берет верх идеалистическая сторона учения Канта. На место гносеологического, и только гносеологического, понимания идеализма выдвигается онтологическое. Кантовское понятие *a priori* приобретает у Либмана космическое и даже метакосмическое значение, становясь базисом, основой, предпосылкой мира.

**„Физиологический  
идеализм“  
и неокантианство**

В то время как Либман призывал вернуться к Канту исходя из явно идеалистической онтологии, аналогичный призыв раздался также со стороны естествоиспытателей. Первым побудительным толчком к этому возвращению оказалось развитие некоторых учений физиологии внешних чувств. Знаменитый физиолог Иоганн Мюллер (1801—1858) сформулировал так называемый закон специфических энергий внешних чувств. Согласно этому закону, ощущение не есть доведение до сознания качества или состояния внешних тел; ощущение есть вызванное внешними причинами доведение до нашего сознания качества или состояния наших нервов. В формулировке Мюллера закон этот оказал во второй половине XIX в. широко распространившееся влияние и стал главной составной частью усилившегося в это время гносеологического идеализма. Согласно закону Мюллера, одно и то же внеш-

нее раздражение, которое, попадая на сетчатую оболочку глаза, воспринимается как свет, воспринимается в качестве, например, теплоты, если оно воздействует на кожу. И наоборот: самые различные внешние раздражения вызывают ощущения одного и того же рода. Именно эти наблюдения и обобщения вызвали среди естествоиспытателей повышенный интерес к субъективно-идеалистической стороне теории познания Канта. Из этих наблюдений стали делать отнюдь не обусловленный ими и вполне ошибочный вывод, будто и наши ощущения и вместе с ними также весь наш опыт есть продукт только нашей собственной организации. Наши внутренние состояния могут быть обусловлены внешними раздражениями, но не могут ничего нам сообщить относительно истинной природы объектов внешнего мира.

Этот гносеологический вывод был получен на основе физиологической интерпретации основной идеи теории познания Канта. Чрезвычайно ясно сформулировал его известный физиолог Макс Ферворп. По его словам, законом специфических энергий чувства обосновывается факт фундаментальной важности. Он состоит в том, что внешний мир «в действительности есть вовсе не то, чем он кажется нам при восприятии его сквозь очки наших органов чувств, и что на пути наших органов чувств мы вообще не можем достигнуть адекватного познания мира» [280, S. 22].

Еще более значительным толчком к возникновению неокантианского движения оказалось влияние идей знаменитого немецкого физиолога и физика Германа Гельмгольца (1821—1894). В специальной области естествознания Гельмгольц был замечательным экспериментальным исследователем и ученым; это была «крупнейшая, — по словам Ленина, — величина в естествознании» [2, т. 18, с. 245]. Но в области философии он был несамостоятелен и непоследователен.

Однако интерес к философии у Гельмгольца был значителен. Сами те вопросы, которыми он занимался в качестве естествоиспытателя, направляли его внимание в сторону теории познания. Это были его экспериментальные исследования в области физиологии чувств, вопрос о природе геометрических аксиом и возможности неевклидовых геометрий и вопрос о предпосылках физики.

Именно физиологические исследования, философски ошибочно осознанные, внушили Гельмгольцу ряд идей,

развивая которые он дал физиологическую интерпретацию кантовского критицизма.

В этих исследованиях Гельмгольц в ряде случаев ставит вопрос о соответствии наших понятий их объектам. В своих ответах на этот вопрос Гельмгольц был, как разъяснил Ленин [см. 2, т. 18, гл. IV, § 6], непоследовательным кантианцем. Он то признавал априорные законы мысли, то склонялся к «трансцендентной реальности» пространства и времени, т. е. к их материалистическому пониманию. Он то выводил содержание наших ощущений из внешних предметов, действующих на органы чувств, то видел в них только «символы», т. е. «знаки», и отделял их от «совершенно отличного» будто бы от этих знаков мира означаемых ими вещей. На одной и той же странице он развивал воззрения агностицизма и материализма. Как агностик, он называет ощущения символами внешних явлений и отвергает за ними не только всякое сходство, но даже и аналогию с вещами, репрезентируемыми ощущениями. И тут же, как материалист, он заявляет, что наши понятия и представления суть результаты действия, которое внешние предметы производят на нашу нервную систему. По сути дела, это заявление — материализм, и его недостаток только в том, что Гельмгольц «неясно представляет себе отношение абсолютной и относительной истины» [2, т. 18, с. 245]. Таково, например, его утверждение, будто «не имеет никакого смысла говорить об истинности наших представлений иначе, как в смысле *практической истины*» [там же]: он «катится здесь к субъективизму, к отрицанию объективной реальности и объективной истины» [там же, с. 246]. Продолжая развивать эту мысль, он отрывает идею от действительности, сознание от природы. Подобно кантианцам, он утверждает, будто идея и представляемый ею объект принадлежат к двум совершенно различным мирам. Подобно Канту, Гельмгольц «покушается провести подобие принципиальной грани между «явлением» и «вещью в себе» [2, т. 18, с. 247].

Обоснование этого взгляда Гельмгольц пытался развить в 1878 г. в своей получившей известность речи о фактах в восприятии. «Поскольку, — писал Гельмгольц, — качество нашего ощущения дает нам весть о свойствах внешнего воздействия, которым вызвано это ощущение, — постольку ощущение может считаться **знаком** (Zeichen) его, но не **изображением**. Ибо от изображения требуется

известное сходство с изображаемым предметом... От знака же не требуется никакого сходства с тем, знаком чего он является» [175, S. 226]. Таким образом Гельмгольц ставил важный вопрос о гносеологическом сходстве предмета и его ощущения субъектом, решая его негативно. Самое большее, чего он добивается, — это признать, что каждому изменению объекта соответствует некоторое изменение ощущения, так что изменившемуся объекту отвечает уже иное ощущение. Однако такое решение не позволяет ему пойти в анализе познания дальше простых чувственно воспринимаемых сходств и различий объектов познания, углубиться в их сущность.

Так как нам даны только действия вещей на наши органы чувств, то, согласно Гельмгольцу, мы приходим к допущению внешних предметов только посредством заключений на основе закона причинности. Закон этот должен быть априорным: мы вообще не могли бы иметь никакого опыта о предметах природы, если бы закон причинности уже в нас не действовал. Закон причинности — чисто логический и не может быть получен из опыта. Но — с колебаниями и противоречиями — в физиологии чувств Гельмгольц стремится найти эмпирическое подтверждение кантовской теории познания. Следует особо отметить, что параллельно с этим он пытался развить аналогичные исследования в области неевклидовой геометрии. Он доказывает, что особые определения нашего — евклидова — пространства не представляют никакой априорной необходимости для мысли и имеют эмпирическое происхождение.

Поэтому взгляд Канта на геометрические аксиомы как на априорные синтетические суждения должен быть отвергнут. Впрочем, согласно Гельмгольцу, признание априорной формы созерцания пространства может быть удержано, если форму пространства рассматривать как форму совершенно пустую, способную создать возможность для восприятия всякого вообще мыслимого содержания. Тем самым Гельмгольцу представляется, что система Канта может быть освобождена от непоследовательности и может быть достигнуто более ясное понятие о созерцании.

В позднейших работах и рукописях Гельмгольц отклоняет априорное происхождение также и закона причинности, склоняясь к мнению, будто причинная закономерность природы есть не больше как гипотеза.

Склонность Гельмгольца к усвоению и поддержке некоторых учений кантовского критицизма была очень показательна, но она сама по себе еще не означала возникновения философского движения, пытающегося опереться на Канта. Для этого Гельмгольц был слишком мало философ. Еще более важно было то, что и в рамках своих философских взглядов Гельмгольц тяготел не только к критицизму Канта, но и к материализму, а в теории познания все больше развивал свои взгляды в направлении

эмпиризма, в частности в важном вопросе о природе математических аксиом.

**Ф. А. Ланге**  
и „физиологическое  
направление“  
в неокантианстве

Гораздо большее значение в подготовке неокантианского идеалистического течения получила деятельность Фридриха Альберта Ланге (1828—1875). Но и эта деятельность была всего лишь подготовкой. Развивая свои философские взгляды, Ланге во многих вопросах не воспроизводит учение самого Канта в его точном содержании, но далеко выходит из его рамок. При этом он сам не замечает своих отклонений и даже возникающих в их результате неувязок и противоречий.

Философская деятельность Ланге не была продолжительной, а его продукция не велика. Главным его произведением была двухтомная «История материализма и критика его значения в современности» (1866). Работа эта была отнюдь не только историей материализма. Историческое изложение в ней было лишь средством для изложения собственной философской точки зрения.

Точка зрения эта — воинствующий идеализм, не оставившийся в борьбе против материализма перед искажением его учений. Да и значение философии Канта Ланге ограничивает лишь некоторыми его тезисами, изложенными в «Критике чистого разума». Суть «переворота», произведенного в философии Кантом, Ланге видит в положении, согласно которому «не наши понятия соотносятся с предметами, а предметы с нашими понятиями» [60, с. 2]. Отсюда как вывод возникает утверждение, что предметы опыта — только «явления», но никак не «вещи сами по себе (Dinge an sich)».

Но Кант пытался доказать это положение, ссылаясь на способность нашего ума к образованию априорных синтетических суждений. Ланге в этом вопросе стремится внести новую точку зрения. Развивая взгляды физиологов Иоганна Мюллера и Гельмгольца, Ланге утверждает, будто существенное содержание философии Канта подтверждается данными физиологии органов чувств. «Раз доказано, — говорит Ланге, — что качество наших чувственных восприятий вполне и совершенно зависит от устройства наших органов, то нельзя уже более устранять предикатом «бесспорно, но нелепо» то положение, что и вся такая связь, в которую мы приводим наши чувственные восприятия, короче говоря, весь наш опыт обус-

ловлен психической организацией, которая заставляет нас испытывать то, что мы испытываем, и мыслить так, как мы мыслим, — между тем как при другой организации те же предметы могут представиться совершенно иными, а вещь в себе не может быть представлена никаким конечным существом» [там же, с. 3—4].

С этой точки зрения Ланге вносит изменения в учение Канта о категориях. Последние коренятся не в чистом разуме, а в нашей физиологической и психической организации и предшествуют всякому опыту. В этом смысле априорные положения — те, необходимость которых дана до всякого опыта, так как она обусловлена этой организацией человека.

Отсюда следовала невозможность какой бы то ни было дедукции априорных элементов мышления, а также невозможность «научной метафизики» — даже в том смысле, какой еще допускался Кантом. Другими словами, отрицая метафизику, Ланге приближался к позитивизму. Так же, как и у позитивистов, отрицание «метафизики» было у него одновременно не только пропагандой эмпиризма, но и отрицанием материализма с его тезисом о материальном единстве мира. Решающее значение для Ланге приобретал «опыт», очищенный от всего материального.

Однако поскольку априорные категории имеют единственный источник в нашей собственной организации, то за пределами опыта они теряют всякое право на какую бы то ни было значимость. Поэтому мы не имеем ни малейшего права заключать от мира явлений к «вещи в себе», стоящей позади этого мира в качестве его трансцендентной причины. «Вещь в себе» — только «понятие границы (Grenzbegriff)», слово, означающее, что последовательное применение законов нашего мышления приводит нас к понятию о некоем совершенно проблематическом «ничто», которое ограничивает область явлений.

Изложенными здесь гносеологическими позициями Ланге обосновывается его отношение к материализму. Рассматривая материализм как механистическое мировоззрение, Ланге видит в материализме необходимую предпосылку всей новейшей науки о природе. В сравнении с предшествующей ему спекулятивной идеалистической философией природы материализм — подлинное благодеяние. Но в то же время Ланге отказывается признать за материализмом достоинство философского мировоззрения. Лучшее средство опровержения материализма как философского учения состоит, по мнению Ланге, в последовательном его проведении. При этом будто бы обнаруживает-

ся, что материализм слишком быстро доходит до границы; он неспособен-де объяснить, каким образом некоторые внешние явления природы одновременно указывают на существование их в внутренней стороне, психических состояний, которые не могут быть членом в ряду органических явлений.

Ланге считает, что материализм допустим только в качестве «материализма явлений», но совершенно неприемлем как философское мировоззрение. Он выдвигает требование — указывать для каждого духовного процесса его вещественную подкладку, но само вещество со всем, что из него может быть выведено, есть, по Ланге, лишь абстракция.

Собственное учение Ланге логически ведет его к мифологизму. В своих всеобщих и необходимых основных чертах мир, пишет Ланге, есть порождение организации рода. Но у индивида — собственная норма, согласно которой он мыслит мир в поэтических понятиях. То, о чем свидетельствуют чувства и что высказывают чистые суждения рассудка, общо всем людям. Напротив, идеи — порождения рассудка отдельных лиц. В синтезе свободно творимых понятий мир есть порождение индивида. В конечном счете весь мир — поэтическое произведение; в опыте это произведение рода, в философской спекуляции — индивида. Мы должны создать себе в мыслях мир более прекрасный и более совершенный, чем мир действительности. Поэтому необходимо признать значение и за мифом как *мифом*. Тот же трансцендентный корень нашего человеческого существа, который через посредство наших чувств дает нам образ мировой действительности, ведет нас и к тому, что мы создаем мир идеала. Туда мы можем уйти от пределов, положенных нашим чувствам, и там мы вновь обретаем истинную родину духа [см. 60, с. VIII].

Таким образом, Ланге вводит в философию мифологически-иррационалистические элементы, впервые показывая, что «рационалистическое» кантианство вовсе не так уже далеко от иррационализма, как это представляется читателю Канта.

Ланге  
о „рабочем вопросе“

В общественной жизни Германии Ланге проявил себя и как автор книги «Рабочий вопрос» (1865). Современник появления зрелых экономических работ Маркса, Ланге не поднимается в этом своем сочинении над уровнем буржуазного демократизма и некритически воспринятого дарвинизма и мальтузианства, т. е. учения о надвигающейся на человечество опасности перенаселения земного шара.



Маркс и Энгельс хорошо знали «Рабочий вопрос» Ланге и подвергли критике эту книгу. Маркс изложил свое мнение в письме к Кугельману от 27 июня 1870 г., Энгельс — в письме к самому Ланге от 29 марта 1865 г. Отзыв Маркса полон сарказма и иронии. Написан он по поводу 2-го издания «Рабочего вопроса», появившегося в 1870 г. Маркс отметил в своем отзыве, что в основе работы Ланге лежит чрезвычайно схематическое представление о всемирном историческом процессе. Вся история подводится у Ланге под один закон природы, сводимый к дарвиновской «борьбе за существование». Но у Ланге формула Дарвина превращается в простую фразу. Содержание этой фразы — так называемый закон Мальтуса о народонаселении или, вернее, о перенаселении. «...Вместо того чтобы анализировать эту «борьбу за существование», как она исторически проявлялась в различных общественных формах, не остается ничего другого делать, как превращать всякую конкретную борьбу во фразу «борьба за существование», а эту фразу — в мальтусовскую «фантазию о народонаселении!»» [1, т. 32, с. 571]. Отмечая сходство изображения жизни растений и животных Ланге с теорией Мальтуса, Энгельс тут же поясняет: «Только вывод я сделал не тот, который сделали Вы» [1, т. 31, с. 393]. Согласно выводу Энгельса, для современного буржуазного развития «величайшим позором является то обстоятельство, что оно не вышло еще за пределы экономических форм животного царства» [там же].

И тут же Энгельс — от имени не только своего, но и Маркса и всех революционных рабочих-марксистов — противопоставляет буржуазно-либеральной схеме Ланге марксистский метод конкретного анализа особых для каждой общественно-экономической системы условий и форм борьбы классов, для капитализма — борьбы классов буржуазного общества [см. там же]. «Для нас, — говорит Энгельс, — так называемые «экономические законы» являются не вечными законами природы, но законами историческими, возникающими и исчезающими...» [там же].

Поэтому все дело не в том, что существует перепроизводство, а в том, что «производится слишком мало» [там же, с. 394]. Но почему же, спрашивает Энгельс, производится слишком мало? «Совсем не потому, — возражает он кантианцу Ланге и вместе с ним буржуазной политической экономии и социологии, — что якобы до-

стигнут предел производства, — даже на сегодняшний день и при современных средствах. Вовсе нет, а потому, что этот предел производства определяется не количеством голодных желудков, а количеством покупающих, платежеспособных *кошельков*» [там же, с. 394]. И Энгельс разъясняет, что это вечно порочный круг, «в котором вертится вся политическая экономия. Предполагают всю совокупность буржуазных отношений, а затем доказывают, что всякая отдельная часть является их необходимой частью, ergo, «вечным законом»» [1, т. 31, с. 394—395].

## 2. МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА

**Г. Коген**  
как основатель  
марбургской школы

Герман Коген (1842—1918) стал основателем и руководителем философской школы неокантианства, которая получила название марбургской — по имени городка, в университете которого Коген начал свою преподавательскую деятельность, а с 1875 г. занял освободившуюся по смерти Ф. А. Ланге кафедру философии. В 1912 г. Коген вышел в отставку и пересел в Берлин, где провел последние годы своей жизни.

Спустя некоторое время после водворения Когена в Марбурге вокруг него начала складываться группа последователей, образовавшая марбургскую школу. Историческое значение этой школы в том, что в ней была сделана трудами самого Когена и его учеников попытка создать основы философской *системы*, сознательно опирающейся на некоторые идеи теории познания Канта.

В то же время Коген и его последователи не просто повторяют в предпосылках своей системы положения гносеологии Канта, его этики, эстетики и философии религии, но перерабатывают учение Канта в направлении, формально напоминающем направление критики, какой теория Канта подвергалась в конце XVIII в. в учениях Маймона и И. Г. Фихте; по существу, идеи марбургской школы отразили важные изменения, происшедшие в философском буржуазном сознании в последней четверти XIX и в начале XX в.

Коген начал научную деятельность с работ, интерпретирующих главные критические трактаты Канта. В 1871 г. Коген опубликовал «Теорию опыта Канта», которая была переработана во 2-м издании 1855 г.; в 1877 г. — «Обос-



нование Кантом этики» Спустя шесть лет вышла важная для понимания системы самого Когена работа «Принцип бесконечно малых» (1883). Последней крупной работой в составе интерпретирующих Канта сочинений Когена было появившееся в 1889 г «Обоснование Кантом эстетики». Завершаются они работой «Иммануил Кант» (1904) и «Комментарием к «Критике чистого разума» (1907)

Второй период деятельности Когена связан с разработкой собственной философской системы. Именно эта система характеризует зрелое учение неокантианства марбургской школы. На работах этого периода лежит печать влияния не только Канта, Маймона и Фихте, но также и Гегеля. Главные из работ этого времени — «Логика чистого познания» (1902), «Этика чистой воли» (1904) и во многом отходящая от «чистого» кантианства «Эстетика чистого чувства» (1912)

Перерабатывая философию Канта, Коген стремился исключить из нее дуализм «вещей в себе» и явлений. Вместе с ним он устраняет из учения Канта бесспорно

принадлежавший ему момент материализма, состоящий в убеждении, что процесс познания начинается с ощущений, вызываемых действием на наши органы чувств вещей, которые от нашего сознания не зависят. Коген «исправляет» Канта, пытаясь, следовательно, обосновать идеализм как логическое и гносеологическое учение, требуемое будто бы современной наукой и соответственно осознанием ее логических оснований. Именно такое обоснование идеализма как учения, необходимого якобы для объяснения возможности науки высшего типа — математики и математического естествознания, — Коген называет «трансцендентальным» обоснованием. По мысли Когена, философия должна исходить не из вопроса об отношении мышления к независимому от него бытию, а из вопроса о том, каковы логические основания понятий математики, естествознания и этики. Основная и первая наука философии есть поэтому логика, точнее, «логика чистого познания», целью которой является «обоснование системы философии». Философия должна быть не только научной по методу, она должна быть и может быть также и по своему предмету только философией науки.

В системе Когена коренному преобразованию подвергается учение Канта о чувственном познании. Пространство и время для Канта — формы чувственности. Для Когена учение Канта о чувственности и о пространстве и времени как ее формах неприемлемо. Пространство и время у Канта двойственны. Они одновременно относятся к чувственности и к априорному аппарату познания. Интуитивный, созерцательный характер этих форм противопоставляет их логическому познанию рассудка, понятиям и категориям.

Коген же стремится объединить все формы познания, но объединить их на основе идеализма, более последовательного, чем кантовский. Для достижения этой задачи Коген сглаживает различие между чувственностью и рассудком. Он отказывается от кантовской доктрины об аффицировании чувственности «вещами в себе». Бытие для него — категорически мыслимое бытие. Пространство и время — не формы чувственной интуиции, а категории. Основной в глазах Когена факт — факт науки — предполагает, что предмет, о котором идет речь в понятиях науки, не есть уже безотносительный к сознанию это предмет, так или иначе осознанный, притом осознанный в категориях логического мышления.

Положение это образует тезис об «имманентности» бытия сознанию и сближает марбургскую школу неокантианства, с одной стороны, со школой «имманентов» (Шуппе), с эмпириокритицизмом Авенариуса и махизмом, а с другой стороны, с феноменологической философией Гуссерля. Однако общий тезис «имманентности», объединяющий все эти школы, достаточно широк и не должен приводить к игнорированию существенных отличий между ними в теории познания.

Отказ Когена от кантовской теории «аффицирования» чувственности «вещами в себе» связывается у Когена с критикой понятия «данности». Коген категорически отвергает взгляд, согласно которому нашему познанию «даны» в качестве его предмета вещи окружающего нас чувственно воспринимаемого мира. Предмет познания не «дан» нам, но лишь «задан». Процесс познания состоит в том, что неизвестное нам нечто, или  $X$ , последовательно определяется посредством ряда актов категориального синтеза, превращающих этот  $X$  в предмет познания и устанавливающих в нем все новые и новые стороны и отношения согласно априорным категориям и формам мышления. Однако процесс этот никогда не может быть завершен. Предмет познания никогда не может быть нам «дан» как нечто готовое, законченное, существующее или прсбывающее в своей завершенности независимо от нашего логического мышления. Предмет познания — не «вещь», а задача познания, решение которой возможно только как уходящий в бесконечность ряд приближений, никогда не приводящий к окончательно завершенному решению. При этом всегда остается некий «иррациональный» остаток, и «вещь в себе» есть только «пограничное», или «предельное», никогда сполна не реализуемое понятие о безусловной, исчерпывающей полноте категориальных синтезов.

Уже в охарактеризованных чертах гносеологии марбургской школы проступает типичная форма буржуазного идеализма эпохи империализма. Идеализм этот отличает двойное стремление: во-первых, отказ от элементов материализма, заключавшихся в философии Канта, стремление к полному идеализму, превращающему мир целиком в мир сознания, и, во-вторых, попытка сочетать этот переход с учетом некоторых тенденций, действительно характеризующих новейшую науку.

Идеализм Когена обосновывается в теории познания,

но охватывает кроме познания весь опыт и все бытие. «Сознание, мыслимое с точки зрения трансцендентальной, является не только первичной формой закона, но ближайшим образом обнаруживается как совокупность методов, порождающих опыт во всем его научном составе, мало того, со всеми его содержаниями» [143, S. 142 (разрядка наша. — Авт.)].

Чтобы быть научным, опыт должен быть единством, подводящим различные содержания под законы и правила. В свою очередь, эти законы и правила должны вытекать из высшего основоположения [*ibid.*, S. 140].

При этом Коген подчеркивает, что единство, о котором здесь идет речь, возможно лишь в сознании, а не в материи. Материальное не имеет никакого единства: материальное — лишь агрегат [*ibid.*, S. 141]. Поэтому и предмет познания — не «вещь», а понятие о предмете. Бытие утверждается не в самом себе, оно впервые возникает в мысли. И если мысль есть «мысль первоначала», то познавать — это значить искать познавательные начала в мысли. Таким образом, мысль в самой себе, и только в самой себе, имеет свое первоначало. Это первоначало (*der Ursprung*) есть одновременно и первоначало всякого бытия.

**Коген  
о математическом  
естествознании**

Руководящим идеалом в бесконечном процессе познания (и становления бытия) Коген считает познание математическое. Разумеется, такая высокая оценка роли математики обусловлена у Когена поразительными успехами этой науки как внутри ее собственной области, так и в ее применениях к естествознанию. Новейшее естествознание есть естествознание математическое. Оно начало становиться таковым уже во времена Канта. Уже Кант утверждал, что «во всяком отдельном учении о природе собственно науки заключается лишь настолько, насколько содержится в ней математики» [187, S. 470].

Однако у Когена его взгляд на математику как на идеал науки имеет особый смысл. Взгляд этот самым тесным, самым непосредственным образом связан с основным идеалистическим устремлением теории познания Когена. В свою очередь, центральным понятием учения Когена о математике является его понятие о бесконечно малом, а главным методом — «метод исчисления бесконечно малых». Именно в математическом по-

нятии бесконечно малого Коген стремится и надеется утвердить свою идеалистическую мысль, согласно которой мы находим действительность в мысли, а не в ощущении, и находим ее именно тогда, когда мы восходим от ощущения к мысленному началу. Сама наука должна доказать, «будто начало существующего — в нечувственном».

И по Когену, наука действительно доказывает это. Все явления, происходящие в веществе и как явления вещества, физика объясняет движениями бесконечно малых, т. е. чувственно невоспринимаемых, тел — атомов и молекул, — а также волнообразными движениями неведомого, т. е. также не доступного чувствам, эфира. Благодаря понятию бесконечно малых становится будто бы ясно, что «материя» физиков — неощущаемая действительность: «...материя — только гипотеза» [144, S. 379]. Эта «гипотеза» «принимает во внимание притязание ощущения, но удовлетворяет его не на основе психологической иллюзии ощущения, но способами математики; последние удовлетворяют ощущению, исправляя эту иллюзию» [ibid.]. Используя понятие бесконечно малого, Коген ссылается на то, что электричество и магнетизм якобы не порождают специфического ощущения. Но «современная физика стремится обосновать в электричестве всю свою действительность» [ibid., S. 401].

В свою очередь подлинная категория реальности — не только в математике, но и в физике — понятие бесконечно малого первоначально всех физических процессов — в движении бесконечно малых величин. Без понятия бесконечно малого невозможны ни обоснование, ни сама формулировка законов природы, невозможны ни физическая теория, ни движение. Ибо движение имеет условием непрерывность, а непрерывность предполагает бесконечное множество бесконечно малых моментов пространства и времени.

Даже содержание, на которое указывает ощущение, сводится, по Когену, к мысли — к математическим величинам. Наука имеет дело с ощущением, подвергая его объективному измерению. Но «инструменты, которыми измеряется ощущение, всегда отвлекаются от самых ощущений. Ощущение тепла сводится к высоте столбика ртути, ощущение звука — к длине струны, ощущение цвета — к длине светового луча» [ibid., S. 424]. Особенное значение Коген приписывает развитию новейшего учения физики о теплоте. Развитие это доказало превратимость теплоты в механическое движение и тем самым завоевало будто бы независимость физики от ощущения фундаментальнейшая проблема сущности ощущения — теплового — оказалась сведенной к проблеме общей формы движения.

В конце концов весь идеализм современной науки, утверждает Коген, «коренится в реальности бесконечно

малого» [144, S. 509]. Свою реальность предмет получает только в числе. Лишь для ненаучного эмпиризма, поясняет Коген, число есть «нечто субъективное». В действительности именно число означает фундамент, в котором предмет получает свою реальность, и сама эта реальность — не что иное, как число. «Реальный предмет как предмет математической науки имеет свою методологическую основу в математике и, стало быть, в числе» [*ibid.*]. Все прочие виды реальности породил и поддерживает «предрассудок ощущения» — взгляд на ощущение как на собственный и даже единственный источник познания. Именно поэтому понятие бесконечно малого приобретает основополагающее значение. Число как категория может осуществить свое значение лишь в качестве реальности, значит, в качестве бесконечно малого числа.

Так в философском учении Когена возрождается на основе кантианской гносеологии пифагореизм. Но этот пифагореизм своеобразный. В древнем пифагореизме число рассматривалось как онтологическая единица бытия, как «монада». В системе Когена число — только методологическое понятие. В соответствии с ролью, которую в новейшей математике приобрело понятие функции, когеновская концепция числа принимает ярко выраженные черты релятивистского функционализма. Число рассматривается не как «вещь» и не как абстрактное понятие о вещи, а как член мыслимого и определяемого определенным законом ряда чисел.

Понятие ряда — важнейшее понятие когеновской теории числа. Всякое число характеризуется, во-первых, законом ряда, к которому оно принадлежит как его звено, и, во-вторых, своим отношением к другим членам того же ряда. Важнейшая характеристика числа поэтому — не количественная, а качественная. Число никоим образом не есть и не может быть знаком, обозначающим отвлеченные свойства вещественного предмета. Понятие о числе как понятие о члене некоторого числового ряда не есть понятие ни о предмете, ни об отраженных в абстракции свойствах предмета. Так как числовой ряд есть ряд последовательных значений функций, изменения которых совершаются по строго определенному закону, то понятие о числе есть понятие о функции.

Но понятие о функции есть понятие об отношениях. Таковы не только понятия математики. Таковы также



понятия всех точных естественных наук. Понятия механики, теоретической физики, химии — функциональные понятия об отношениях. Эту роль понятия отношения в теории познания Когена хорошо и точно охарактеризовал П. П. Блонский: «... в механике пространство и время лишь координаты системы отношений различных форм движений. Также и атомы есть не субстанции, но лишь логически мыслимое объединение основных динамических отношений, как и энергия есть лишь установление эквивалентного соотношения между различными физическими явлениями. Наконец, и химические элементы, в свою очередь, не субстанции, но различные значения типичных функциональных отношений химических свойств в периодической системе элементов» [17, с. 153].

Функционализм неизбежно ведет к крайнему релятивизму, убеждению не только в постоянной незавершенности, неполноте научного знания, но и в полноте относительности всех его понятий и положений. Все научные принципы только относительны, они несут на себе печать гипотетичности. Наука прогрессирует, но прогрессирующая наука «ищет и, соответственно со своим фактическим прогрессом, находит более глубокие и точные основания; поэтому она должна вновь формулировать свои начала и, соответственно с этим, менять свои основные понятия. Поэтому о неизменных основах науки не может быть и речи» [144, S. 499 (разрядка наша. — Авт.)].

Следовательно, прогрессу подлежит область не только знаний о фактах, но и «чистых» знаний. Кант ошибался, когда думал, будто ему удалось отыскать полную и окончательно завершенную таблицу категорий. «Такое совершенство, — говорит Коген, — для логики было бы не богатством, а открытой раной. Новые проблемы требуют и новых предположений. Необходимая мысль о прогрессе науки не только сопровождается мыслью о прогрессе чистых познаний, но необходимо их предполагает».

В своем релятивизме Коген использует действительный факт «относительной относительности» знаний. Но эта относительность приобретает в его представлении и изложении характер относительности абсолютной. Само понятие истины неправомерно релятивизируется, окончательно теряет черты отражения объективной действительности. Критика «данности», по сути, превращается в критику также и объективной истины. Истина

целиком растворяется в процессе поисков того, что принципиально будто бы никогда не может быть найдено. Истина, утверждает Коген, не может быть обнаружена как данное. Она не может быть принята как факт природы или истории, который лежит перед нами и может быть раскрыт. Она не есть сокровище, но искатель сокровищ (*ein Schatzgräber*). Или — еще сильнее — «истина состоит единственно в искании истины» [142, S. 93].

Изложенный здесь взгляд приводит Когена к глубоко противоречивой оценке роли понятий в развитии научного знания. Понятие у Когена одновременно и бессильно, и обладает величайшей мощью. Оно бессильно, так как оно не дает истины. Оно — лишь момент в вечном движении знания, никогда не приводящем к искомому результату. Но в то же время Коген — идеалист. Как идеалист, он видит в понятии поистине творческую силу. Для Когена основа сущего находится исключительно в мышлении, точно так же как наука «находится исключительно в разуме».

Как идеалист, Коген склонен утверждать, будто то, что обычное сознание, в том числе обычное *научное* сознание, принимает за «данную» действительность, есть на самом деле порождение понятий науки. В этом смысле, не опасаясь очевидной и абсурдной парадоксальности своих утверждений, Коген говорит, что «материя» была впервые создана... Галилеем, так как Галилей первый предложил научное определение понятия материи, что «воли» не было... до Платона, так как Платон создал этику, и что «человечество»... вымыслили пророки, обращавшиеся к нему от имени «бога».

Подобно Канту, Коген переходит от теории познания к этике. Для Когена этика действительно вторая — рядом с логикой — основная философская наука. Истина, как ее понимает Коген, означает связь и согласие теоретической и этической проблем [ibid., S. 91]. Задача трансцендентальной философии состоит в познании или выявлении априорных элементов сознания посредством анализа естествознания и этики (впоследствии Коген добавил сюда и эстетику). В то время как «Логика чистого познания» опирается, или, как выражается Коген, «ориентируется», на математику и математическое естествознание, «этика чистой воли» ориентируется на учение о праве и о госу-

дарстве. Таким образом, вся в целом философия ориентируется на культуру, и она утверждает, что объективные основания объективных фактов культуры могут быть только основаниями «трансцендентальными» в уже известном нам чисто идеалистическом смысле.

В этике Когена есть одна примечательная черта. Сквозь сеть чрезвычайно отвлеченных понятий, по сути коренящихся в теории познания и в логике, в этике Когена отчетливо проступает воззрение, характеризующее идеализм марбургской школы как идеализм буржуазной философии периода империализма. Этика Когена обосновывает понятие и учение так называемого этического социализма.

Две черты отличают буржуазную доктрину этического социализма: крайняя выхолащенность содержания самого понятия социализма, отсутствие в нем всякой конкретности — экономической, социологической, политической — и такое понимание исторического процесса, при котором хотя и признается движение общества к социалистическому типу общежития, но это движение объявляется «вечным» в том смысле, что реализация возможности достижения социалистического идеала провозглашается вовеки недостижимой, неосуществимой.

Обе эти черты представлены в философии Когена чрезвычайно резко, с откровенностью прямо-таки разоблачающей. Может быть, отчасти поэтому тезис о фактической недостижимости социалистического идеала получил широкую известность и применение в реальной классовой политической борьбе не в том абстрактно-гносеологическом оформлении, в каком он выступает у самого Когена, а в форме, более приспособленной к понятиям эмпирической политики. Такое оформление им сообщил известный публицист и теоретик немецкой социал-демократии, лидер неокантианской ревизии марксизма Эдуард Бернштейн.

У Когена выхолащивание понятия социализма подготавливается «издалека» — сведением понятий этики к понятиям права, а в области права — учением, абсолютизирующим значение государства. Еще в конце XVIII в. особенно в историческом развитии Германии — отсутствие здесь передового общественного класса, способного сплотить вокруг себя сословия, угнетенные феодально-абсолютистским строем, и повести их на борьбу против него, — привели к тому, что в сознании большин-

ства немецкой нации, особенно в сознании многочисленного здесь чиновничества, возникла и иллюзия, согласно которой государство будто бы стоит выше классов и выше противоположности классовых интересов. Маркс и Энгельс показали, что именно эта иллюзия оказала огромное влияние не только на сознание немецких бюргеров, но также и на мировоззрение немецких философов. «...В эпоху абсолютной монархии, проявившейся здесь в самой уродливой, полупатриархальной форме, та особая область, которой в силу разделения труда досталось управление публичными интересами, приобрела чрезмерную независимость, еще более усилившуюся в современной бюрократии. Государство конституировалось, таким образом, в мнимо самостоятельную силу, и это положение, которое в других странах было переходящим (переходной ступенью), сохранилось в Германии до сих пор. Этим положением государства объясняется также нигде больше не встречающийся добропорядочный чиновничий образ мыслей и все иллюзии насчет государства, имеющие хождение в Германии...» [1, т. 3, с. 183].

Первым поборником «иллюзий насчет государства» оказался в Германии именно Кант. Еще более абсолютизируется государство в философии права и в философии истории Гегеля. Эта абсолютизация соответствовала эпохе, наступившей после «освободительной» войны, после изгнания оккупационной армии Наполеона из Германии, восстановления немецкой государственности из позорного краха и унижения и в результате усиления роли и влияния Пруссии.

Но предпосылки не только сохранения, но и развития этих иллюзий продолжали существовать и действовать также и на рубеже XIX—XX вв., когда, объединенная под властью юнкерской Пруссии и ставшая первоклассной капиталистической державой, Германия стала на рельсы империалистического развития. Действуют эти предпосылки и в философии Когена. Марбургский философ всецело растворяет человека в правовом общении, отлившемся в формы государства. «Истинный» в смысле Когена человек может быть только членом общения людей и только в форме юридического лица. Этическая личность сводится у Когена к абстракции юридического лица. В свою очередь, высшая форма юридического лица — юридическая абстракция государства.

Государство — главная и всепоглощающая идея философии права Когена. То, что Коген пишет о государстве, — настоящий панегирик государственности. Для Когена государство — этическое понятие культуры, «цель исторического развития» [142, S. 257]. Для «естественного состояния» (*status naturalis*) характерна раздробленность, множественность. Напротив, этический человек необходимо стремится к их преодолению, к единству. Однако единство это может быть достигнуто не в сфере чувственно воспринимаемого, а лишь в абстракции — в единстве юридического лица и главным образом в единстве государства. Народ «представляет людей в их чувственной естественности. Напротив, государство — понятие юридическое, понятие юридического лица, образцовый пример этого понятия для понятия нравственного человека» [142, S. 81].

Развивая эти рассуждения, Коген переходит от абстрактного, идеализированного и абсолютизированного понятия государства к такому же абстрактному, внеисторическому, идеалистически истолкованному понятию социализма. Этический, сведенный к юридическому понятию идеализм становится у него этическим социализмом в собственном смысле слова.

Переход этот имел исторические корни в эволюции идеологии немецкого буржуазного класса, приспособлявшейся к формам развития в Германии капитализма и к формам борьбы рабочего класса против класса капиталистов. Последняя четверть XIX в. и первые полтора десятилетия XX в. явили миру замечательные успехи немецкого рабочего движения, проявившиеся в успехах социал-демократии, но вместе с тем обнаружили таившуюся в нем и впоследствии усилившуюся опасность развития оппортунистического течения. Громадные успехи марксизма сообщили необыкновенную привлекательность и авторитетность идеям социализма. Воззрения даже буржуазных социологов, правоведов, историков, философов, моралистов начинают обнаруживать склонность к признанию некоторых элементов социалистического учения. Но это могли быть лишь те элементы, которые, как казалось буржуазным философам, могли быть ими признаны без того, чтобы признать основную и главную идею марксистского социализма — идею социальной революции, идею насильственного переворота, революционного сверже-

ния власти капиталистов, революционного разрушения государства, представлявшего собой аппарат классового господства буржуазии. Даже в среде самого рабочего класса и социал-демократической партии были люди, склонные думать, будто переход от капитализма к социализму не только может, но и должен — на основе успехов социал-демократии в парламентской борьбе — произойти как переход «тихий», постепенный, не требующий революции. Даже люди, вроде Каутского, начинавшие свою политическую жизнь и борьбу как боевые соратники и товарищи основателей марксизма, не выдержали испытания, поставленного перед ними историей, в частности событиями первой мировой войны, и из революционных теоретиков марксизма превратились в мещанских оппортунистов и предателей интернациональных интересов рабочего класса, борющегося против класса капиталистов. Их деятельность стала теоретическим оплошанием теории научного социализма, низведением его до уровня буржуазного либерализма.

Но история выдвинула и другой тип лжетеоретиков социализма. Принимая «идею» социализма, теоретики эти не только утверждают, будто путь к социализму — постепенный, плавный, не требующий революционного переворота, путь этот чрезвычайно долгий, более того, бесконечно долгий. Всего приятнее мечтать об идеале будущего социализма, оставаясь в настоящем, наслаждаясь всем тем, что господствующему классу предоставляет его настоящее господство, его власть. Так возникает понятие «этического» социализма. Его существенная черта не в том даже, что это социализм «этический», а в том, что это социализм, заранее определяемый как фактически никогда не осуществляемый и ни при каких успехах социального развития не осуществимый.

Именно такова теория социализма, развитая Когеном. Теория эта не есть ни экономическая, ни политическая, ни социологическая, ни педагогическая, но есть учение «чистой этики». Коген сам подчеркнул, что социальная общность, о которой у него идет речь, не есть общность, связывающая реальных эмпирических людей. И «я» и «другое я» (*alter ego*), по Когену, понятия соотносительные: одно не может сознать себя без другого и, следовательно, одно *a priori* обусловлено другим. Коген утверждает, будто эту общность и единство может осуществить и гарантировать «только идея» [142, S. 212].

И точно такова же социальная общность, образующая содержание понятия социализма. Это идея о таком общезначимом движении, движение к которому совершается как движение бесконечное, а цель которого по мере приближения, в свою очередь, уходит в бесконечность. Как «методическое» понятие этики понятие социализма предполагает вечное движение. Цель социального движения, по Когену, есть только метод: поэтому она «никогда не может стать вещью» [144, S. 309], реальным бытием.

«Вечность» — важное понятие теории «социализма» Когена. Она не что иное, как точка зрения для «не находящего себе покоя, бесконечного стремления вперед чистой воли» [142, S. 413]. «Вечность» означает, следовательно, «вечную задачу», «задачу вечности». И именно такой «вечной задачей» является, по Когену, движение общества к социализму. В бесконечном и вечном прогрессе он остается и должен навсегда остаться бесконечно удаленной точкой.

Учение это превращает социализм в совершенно иллюзорную идею. И здесь Коген не может выручить связь, в которую он ставит социализм со взглядом на человека как на самоцель. Именно здесь Коген пытается еще раз опереться на Канта. Коген выводит необходимость социализма из формулы категорического императива «Поступай так, чтобы человечество — как в твоём лице, так и в лице всякого другого, всегда было бы для тебя вместе и целью и никогда не было только средством» [142, S. 322]. В этом смысле человек сам по себе есть цель, или самоцель, конечная цель. Но Коген тут же разъясняет, что в противовес идее человечества идея общества, идея социализма относится к человеку как единичному существу и что понятие самоцели не должно быть понимаемо в политическом смысле [siehe *ibid*]. В то время как всякий другой общественный строй рассматривает человеческую личность только как средство культуры, социализм, и только социализм, впервые придает личности ее истинное достоинство.

Однако рассматриваемый таким образом, т. е. как самоцель, человек, член социалистической всеобщности, ни в какой мере не есть уже человек реальный, исторический, живущий и борющийся в реальном историческом мире — в мире экономической действительности, политической борьбы, культурного действия. Личность как самоцель, идею которой порождает и возвышает социализм Когена, есть лицо не эмпирического мира, а только этическое лицо, или этический субъект. Такой субъект сам есть только идея. Он сам не «дан», а только «задан», есть лишь трансцендентальная задача этики.

В своем непосредственном философском содержании теория когеновского социализма, разумеется, не могла оказать сколько-нибудь значительного влияния на практическую жизнь и практическую политическую борь-

бу. Рожденная в кабинете философа Марбургского университета, она оставалась в высшей степени абстрактной, а ее понятия — бесплотными и несоизмеримыми с реальностью. И все же практическое действие эта теория оказала. Она оказала его не только потому, что одновременно с ее разработкой в стенах университета, за этими стенами в стране шел реальный процесс политического развития, выдвигавший вопрос об осуществимости социализма, о сроках его наступления, о формах борьбы и перехода от капитализма к социализму. Теория Когена, согласно которой социализм есть никогда не осуществимая «идея», сама имела корень в действительности. Она должна была возникнуть. Она была защитой, которой, разумеется, только в своих иллюзиях, теоретики буржуазного класса хотели и надеялись оградить себя от необходимости выводов, какие они, претендуя на представление ими интересов всего народа, должны были бы для себя сделать, если бы всерьез верили в близкую неизбежность наступления социализма и если бы всерьез считали теорию социализма высшей и совершенной теорией.

Еще более приемлемой и перспективной представлялась теория «этического социализма» для практиков и теоретиков оппортунистического течения в рядах немецкой социал-демократии. Теория эта давала все, что им требовалось: признание необходимости социализма на словах, в книгах, в теоретических дискуссиях и одновременное отодвигание и даже снятие революционного содержания учения о социализме. Центр тяжести с понятия реальной цели движения переносился на само понятие движения. Движение в рамках капиталистической системы с его ограниченными, частичными, неполными результатами, с его уступками и компромиссами провозглашалось самым главным, основным в борьбе за социализм. И наоборот, цель борьбы объявлялась несущественной. Так родился печально знаменитый тезис «Движение — все, цель — ничто», сформулированный одним из лидеров оппортунизма в социал-демократии Эдуардом Бернштейном. В рассуждениях Бернштейна отвлеченные идеалистические — логические, методологические — построения обрели аспект практический и политический. Теоретическое оформление и мотивировка отступничества Бернштейна от марксизма — наглядное доказательство того, что идейных



построений, совершенно изолированных от реальной жизни, в частности от жизни политической, по существу не бывает. Это же продемонстрировали своими писаниями и другие этические социалисты из числа неокантианцев — Штаммлер и Форлендер.

**Наторп о „логике  
точных наук“**

Второй видный теоретик марбургской школы неокантианства — Пауль Наторп (1854—1924).

Его труды относятся к сфере истории философии, логики, психологии и социальной педагогики.

В истории философии Наторп особенно внимательно изучал системы античной и новой философии, в которых он находил философское предварение кантовского критицизма. Сюда относятся прежде всего работы, посвященные античной философии. Главные из них — «Исследования по истории проблемы познания в древности. Протагор, Демокрит, Эпикур и скепсис» (1884), «Этика Демокрита» (1893), «Государство Платона и идея социальной педагогики» (1898) и особенно важное исследование «Учение Платона об идеях» (1903; второе издание вышло в 1921 г. с «метакритическим добавлением»). В 1882 г. была опубликована работа Наторпа «Теория познания Декарта». В подзаголовке ее значилось: «Этюд из предьстории критицизма».

В логике основная работа Наторпа — исследование «Логические основы точных наук» (1910), в психологии — «Общая психология согласно критическому методу» (1912), а из числа его работ по социальной педагогике выделяется «Социальная педагогика» (1899).

Хотя Наторп, по собственному признанию, никогда не был учеником Когена в буквальном смысле слова, тем не менее идеи Наторпа — видное звено в развитии неокантианской философии именно марбургской школы. Поэтому в своей статье «Кант и марбургская школа» (1912) Наторп говорит от имени всей этой школы как ее подлинный, полномочный и верный представитель.

Уже в историко-философских работах Наторп «стилизует» корифеев античной философии, приближая их в своем истолковании к идеализму нового времени и в особенности к идеализму Канта. В Демокрите он затушевывает коренные материалистические черты и основы его мировоззрения, эмпирические предпосылки его учения о знании и, наоборот, усиливает ту сторону его теории познания, в которой Наторп видит черты рационализ-

м а. Он приближает к агностицизму Канта также и понятие античного скепсиса. Еще больше «стилизуется» у Наторпа П л а т о н, могучий онтологизм которого превращается им в методологизм и гносеологизм. Самый метод Платона приближается к трансцендентальному методу Канта в его когеновской интерпретации. Подчеркиваются те черты учения Платона о «связывании» душой элементов сознания, которые могут быть интерпретированы в смысле «трансцендентального» метода Канта. Модернизация Платона здесь очевидна.

В развитии логических и гносеологических идей марбургской школы видную роль сыграло появление трактата Наторпа «Логические основы точных наук». Основное его логическое содержание обосновывается не только посредством теоретического анализа соответствующих проблем и категорий, но также посредством экскурсов в историю точных наук и в историю философии — античной и новой, от XVII до начала XX в.

Так же, как в работах Когена, идеализм рассматривается у Наторпа как философское учение, будто бы необходимое для понимания сущности точных наук: математики и математической физики. И в своих исторических характеристиках, и в теоретических построениях трактат Наторпа — последовательная пропаганда философского, в первую очередь гносеологического идеализма, и направлен он прямо и непосредственно против материализма и материалистического сенсуализма. Теоретическая философия, как ее понимает Наторп, есть логика «трансцендентальная» в том смысле, который вложил в это понятие Кант. Но логика не может быть, по Наторпу, началом познания. Восходить к этому началу должен философский — гносеологический — анализ. «Только на уже предлежащем «факте» науки логика может выявить законы научного творчества, ибо только на нем может она наблюдать законы, о которых она говорит, в их действии» [219, S. 10]. При этом Наторп энергично возражает против противопоставления анализа синтезу. Он защищает аналитическое исследование против обычного возражения, будто анализ раздробляет целое и тем самым разрушает его. Разумеется, и жизнь, и душа могут постигаться только в их целостности. Но к этому постижению нет другого пути — ни логического, ни этического, ни даже эстетического или религиозного, — кроме а н а л и з а этого целого.

По убеждению Наторпа, анализ этот должен с самого начала быть свободен от ложного будто бы понятия того, что «дано» мышлению или «дано» ему для мышления. «Для мышления, — утверждает, в согласии с Когеном, Наторп, — не существует никакого бытия, которое само не было бы положено в мысли» [*ibid.*, S. 48]. В сущности, согласно Наторпу, «мыслить не значит ничего другого, кроме как полагать, что нечто существует; а что существует кроме него и в качестве предшествующего ему, это — вопрос, который вообще не имеет никакого подлежащего определению смысла» [219, S. 48]. Требование бытия есть уже требование оправдания из мысли и в качестве содержания мысли. Самое первоначальное бытие «есть [бытие] логическое, бытие определения» [*ibid.*, S. 49].

Развивая эту мысль, Наторп чисто идеалистически толкует, приближаясь к идеализму Фихте, Гегеля и Когена, тезис о взаимосвязи единства и многообразия в познании. Он подчеркивает, что их единство не должно быть понимаемо в том смысле, будто многообразие как таковое уже дано и будто единство этого многообразия может впервые быть привнесено мышлением. По его утверждению, в каждом первичном акте мышления, как в акте определения, некий  $X$  определяется и как единое, и вместе с тем как многообразное, как единство многообразного, как многообразие некоторого единства. «Ни в коем случае теперь уже не может быть речи о многообразии чувственных данных, которому предстоит быть объединенным посредством синтеза через мышление, как через последующий вторичный акт познания» [*ibid.*, S. 48]. И каким образом, спрашивает Наторп, «могло бы многообразие чувств превзойти в единство понятия?» [*ibid.*].

Логика Наторпа есть не формальная логика, а учение, исследующее в духе трансцендентального идеализма Канта и Когена априорные условия единства и своеобразия точных наук. Но у Канта в связи с его концепцией «вещей в себе» геометрия и арифметика опираются на априорные формы чувственного знания, на априорные формы созерцания, т. е. пространство и время. В отличие от Канта, у Наторпа математика основывается на априорных формах не чувственности, а «чистого мышления», т. е. на априорных логических формах. Математика, по Наторпу, может развиваться и обосновываться, даже не обращаясь к созерцанию (к интуиции) пространства и времени. Различие между математикой и логикой Наторп признает только в том, что математика имеет задачей развитие логического в частной области, в то время как логика исследует последнее, ни на что предшествующее не опирающееся единство, к

которому, согласно своему понятию, должно восходить все логическое. Именно поэтому между математикой и логикой существует, как мы вывели выше, не внешнее различие областей, а только внутреннее различие в направлении постановки вопроса.

Понятие числа, а также математические операции Наторпа сводит к одним лишь понятиям отношений и функциональной связи. Для философии математики Наторпа релятивизм и функционализм так же характерны, как для учения о математике Когена.

Правда, согласно Наторпу, в пространстве должно быть мыслимо нечто субстанциальное, наполняющее это пространство. Однако, по Наторпу, оно не может быть материей, а скорее энергией, которая массой не определяется. В конечном счете и субстанция, и энергия — только всеобщие условия отсчета.

Подобно Когену, Наторп стремится использовать идеалистическое истолкование математики для обоснования логического и гносеологического идеализма. Функциональные отношения, на которых основываются понятия математики, он рассматривает как отношения, источник которых не в реальности, и вместе с тем как отношения, не зависящие от субъекта. Это отношения, положенные мыслью и восходящие к априорным условиям мыслимости любых объектов и любых их связей. Сближение математики с логикой и логики с математикой понадобилось Наторпу не для того, чтобы уяснить логические основы дедуктивных наук, как это стремился сделать ученые, занявшиеся в начале XX в. исследованием основ математики. Математики, предпринявшие это выяснение, вели в то время, как, например, Бертран Рассел, борьбу против эпигонов классического идеализма. Они пришли к своим исследованиям не опираясь на философские послылки идеализма, а пытаясь разрешить противоречия, открывшиеся в ходе внутреннего развития самой математики — в первую очередь противоречия, обусловленные появлением теории множеств и ее парадоксальных следствий. Напротив, цель Наторпа, как и Когена, была другая. Предпринимая свой анализ логических основ точных наук, Наторп исходил не из внутренних научных запросов, проблем и противоречий самой математики и математической физики, а из стремления удалить как логику, так и математику от возможности материалистического объяснения отношений математических и физических понятий к реальности, опровергнуть материализм и пропагандировать самый крайний, несмотря на все уважение к науке, идеализм.

**„Общая логика“  
и переход  
к объективному  
идеализму**

В дальнейшем ходе развития Наторп изменил свои воззрения на логическое. Изменение это привело Наторпа к идее «общей логики». Замышляя проект «общей логики», Наторп остается убежденным идеалистом. Но в его идеализме замечается некоторый отход от кантовской формы идеализма и приближение к онтологическому идеализму гегелевского типа, а также к идеям Платона, Гераклита и даже Николая Кузанского. Наторп пытается теперь найти точку зрения единства, с позиций ко-

того всякое мышление оказывается мышлением бытия, а всякое бытие — бытием мысли. Сама эта точка зрения единства предполагает неизменную корреляцию обоих.

Эту точку зрения первичного единства, будто бы возвышающегося над мышлением и бытием, Наторп называет «простым полаганием», или «тезисом». Вместе с ним впервые возникает мышление, или «логос». Первоначальное полагание гласит: «Нечто существует».

Наторп вовсе не отказывается при этом от названия своей «общей логики» «критическим идеализмом». Она вправе именоваться «идеализмом», так как основывается на созерцании «Идеи». И она вправе именоваться «критическим» идеализмом, поскольку она полностью принимает на себя испытание оправдывающего себя перед самим собой мышления. «Общая логика» опирается на все в целом достояние немецкого классического идеализма. От Гегеля Наторп заимствует тройственную поступь полагания, противопологания и полагания единства различных противоположностей. Этой тройственности у Наторпа соответствует тройственность «безразличия», «дифференцирования» и «совпадения». Наторп развивает «закон совпадения», предполагающий принятие противоречия в истинный логос. То, что противоречит, существует не в обычном смысле понятия существования, но это «небытие», и оно в конечном смысле есть несуществование логического «бытия». Больше того. Бытийный смысл небытия более содержателен, чем смысл простого бытия. И если в «бытии» небытия утверждение (*das Ja*) одерживает победу, то одерживает оно ее только потому, что оно полностью признает право отрицания. Наторп прямо возводит этот закон совпадения к учениям Платона и Гераклита.

Все эти идеи не только выводили позднего Наторпа из рамок ортодоксального неокантианства, но знаменовали начало подлинного кризиса марбургской школы неокантианства, и последние работы Наторпа говорят об этом.

Так же, как и Коген, Наторп рассматривает идеализм не как замкнутую в себе и застывшую систему, а как вечное движение. Взгляд марбуржцев на философию, как на «метод», означает, по его словам, что всякое неподвижное «бытие» должно раствориться в «ходе», «движении мысли» [70, с. 101]. Истинный идеализм, по разъяснению Наторпа, «не есть идеализм элеатского

«бытия» или идеализм все еще элеатски неподвижных «идей» ранней эпохи Платона, а идеализм «движения», «изменения» понятий, согласно «Софисту» Платона, идеализм «ограничения безграничного», вечного «становления бытием», согласно «Филебу» [там же].

Идеализм этот не только гносеологический, но также этический и социальный. Развивая идеи этического и социального характера, Наторп не только не отходит от идеализма, но, напротив, подчеркивает, что именно идеализм есть теоретическая основа этики марбургской школы. Возражая Э. фон Астеру, который находил, что в философии марбургской школы нравственные ценности и художественная фантазия стоят рядом с научным мышлением, Наторп разъяснял, что отношение этики к теоретической философии определяется отношением не рядоположности, а подчинения этического логическому. «Но при этом, — добавляет Наторп, — это тот же Логос, тот же «разум»...» [там же, с. 125]. Поэтому логика, имевшая «первоначально широкий смысл учения разума, получает у нас высший ранг; она охватывает не только теоретическую философию, как логика «возможного опыта», но и этику, как логика формирования воли...» [там же]. Вместе с этим она «обосновывает дальнейшую, необходимо расширяющуюся область наук: социальных (как учение о хозяйстве, праве и культуре), а именно историю, науку об искусстве и о религии, то есть так называемые науки о духе» [70, с. 125].

При этом Наторп не ограничивается разъяснениями, которые ставят этику в зависимость от логики, от «разума», от логоса. Он самым недвусмысленным и резким образом отклоняет всякую попытку объяснения и выведения этических норм и понятий из начал общественных. «...Та теория, — говорит он, — которая считает нравственное общественным и, следовательно, зависящим от данной высоты развития общества и изменяющимся вместе с ним продуктом, несостоятельна с самого начала, раз есть предпосылка, что благо должно быть благом само по себе и без изменения» [там же].

Этика безусловных законов превращается у Наторпа, как это было и у Когена, в обоснование этического социализма — учения о вечно не достигающем цели движении к социализму, о социализме без социализма. Эта этика бесконечных задач оставляет нас в самом центре рискованного становления; она запрещает нам «стре-

миться только сохранить наше «бытие» и ожидает от нас неустанного движения вперед...» [там же, с. 27].

Этические и социальные идеи Когена и Наторпа чрезвычайно показательны для существа и для внутренней логики развития марбургской школы. Они создали теорию общественного развития, согласно которой капиталистическое общество как будто развивается и должно даже развиваться в направлении именно к социализму, но развивается оно и может развиваться только так, что цель самого развития при этом будто никогда не может быть в действительности достигнута.

Такая теория развития непременно должна была явиться в Германии, и именно тогда, когда успехи политической партии рабочего класса казались чрезвычайно многообещающими, а сам этот класс — близким к полной победе. Буржуазии надо было подорвать, расшатать веру в близость и в неотвратимость этой победы. При этом подорвать ее надо было не путем грубого и глупого отрицания всем очевидной и всеми наблюдавшейся тенденции общественно-политического развития. Надо было так переработать, т. е. извратить, исказить, теорию самого развития, чтобы социализм, в котором сами основатели теории научного коммунизма видели только ближайшее во времени звено, или период исторического движения, но никак не его последний рубеж, или окончательную фазу исторического процесса, представить в виде абсолютной и именно вследствие этой абсолютности никогда будто бы недостижимой цели.

В этом — классовый смысл теории «этического социализма», независимо от всех частных субъективных мотивов, которыми руководились и философски вдохновлялись ее создатели. Что смысл этот был именно таков, видно из восторга, с каким эта теория была подхвачена, поддержана и превознесена теоретиками и лидерами оппортунистического и ревизионистского, отрекшегося от революционной сути марксизма, крыла немецкой социал-демократической партии.

**Кассирер как  
историк-логик  
науки**

Третьим виднейшим представителем марбургской школы неокантианства был Эрнст Кассирер (1874—1945). Ортодоксальные воззрения в духе марбургской школы Кассирер развивал в работах, написанных до начала 20-х годов. Главные из них — «Понятие о субстанции и понятие о функции» (1910,

русс. перев.: «Познание и действительность». СПб., 1912) и четырехтомный труд «Проблема познания в философии и науке новейшего времени» (1906—1920). В 20-е годы, особенно начиная с появления трехтомной «Философии символических форм» (1923—1925—1929), Кассирер выходит за рамки специфических воззрений марбургского неокантианства и приближается отчасти к идеям феноменологии, отчасти к построению своеобразной идеалистической антропологии.

В настоящей главе характеризуются по преимуществу только идеи, относящиеся к «марбургскому» периоду деятельности Кассирера. «Марбургским» он может быть назван не по месту работы Кассирера, который в это время преподавал в Берлине, а затем в Гамбурге, а по его общей философской ориентации. В эмиграции после 1933 г. он уже имел с неокантианством мало общего.

Для стиля философских произведений Кассирера характерно самое тесное взаимопроникновение исторических и теоретических, логических и гносеологических исследований и интересов. Все теоретические работы Кассирера выполнены так, что их обобщения автор стремится построить на материалах истории наук и истории философии. И в то же время все исторические труды Кассирера рассматривают историю развития научных и философских идей и понятий как подготовку к появлению и выработке определенного теоретического, принципиального философского мировоззрения, к которому примыкает и которое отстаивает сам автор, — мировоззрения марбургской школы.

Кассирер сам отметил эту особенность построения своих работ. В предисловии к первому изданию «Проблемы познания» он пояснял, что в своем изложении он «пытался объединить интерес систематический и исторический» [139, S. VII]. Попытка эта, искусно проведенная, сделала все исторические анализы Кассирера в высшей степени тенденциозными. Огромная эрудиция автора, превосходный дар изложения целиком принесены в жертву предвзятой гносеологической и исторической концепции.

Общим направлением всех историко-логических, историко-гносеологических и историко-философских работ Кассирера является предвзятое, в духе неокантианского трансцендентального идеализма, освещение истории логики, а также истории теории познания как предыстории



неокантианского учения о познании. Кассирер «стилизует» великих философов начиная с эпохи Возрождения. Он игнорирует или перетолковывает материалистические тенденции учений Бруно, Декарта, Кампанеллы, Ньютона и др. В то же время он «стилизует» и идеалистов, превращая их в предтеч Канта, в кантианцев до Канта. При этом и сам Кант также превращается в Канта марбургского толка — в Канта, «очищенного» от противоречия между элементами материализма и господствующими в его системе идеализмом и агностицизмом.

В «Понятии о субстанции и понятии о функции» Кассирер развил на фоне истории понятий математики, механики, теоретической физики и теоретической химии теорию образования понятий в естественных науках. Большой теоретический и исторический круг знаний используется здесь для борьбы с материалистической по существу теорией абстракций, восходящей исторически к теориям абстракций Аристотеля и Локка. Подобно Когену и Наторпу, Кассирер для достижения этой своей цели опирается на тенденции развития математики, физики и химии нового времени, особенно на формализованные теории математики. Тенденции эти он неизменно истолковывает в пользу гносеологического идеализма марбургского типа. Во всем направлении, которое в науке нового времени приняла разработка понятий математики и естественных наук, опирающихся на эксперимент, Кассирер пытается черпать доказательства того, что логическое в науке предшествует чувственному, эмпирическому и составляет его априорную, чисто идеальную основу.

Математические понятия возникают, согласно этой теории, в противоположность понятиям чисто эмпирическим — независимо от опыта, посредством «генетического» (читай «априорного») определения. Очищенные от всякой предметной «субстанциальности», понятия эти становятся понятиями об отношениях, или о функции. И для понятий физики не меньше, чем для понятий математики, основным признается понятие «ряд», точно определяющее место каждого понятия в их априорно конструируемой системе. Теория отражения оспаривается, и против нее на всем протяжении книги ведется борьба. Не только понятие «субстанция» вытесняется и заменяется понятием «функция», но самым решительным образом отклоняется взгляд на познание как на деятельность отражения в мысли предмета, существующего не-

зависимо от мысли и ей предшествующего. Все основные понятия физики — понятия массы, силы, атома, эфира, абсолютного пространства и абсолютного времени — рассматриваются не как мысленные образы действительности, а только как «методы». С помощью этих «методов» «данное», т. е. существующее до сознания и независимо от сознания, сводится к априорно построенным «рядам» функциональных отношений. При этом чисто идеалистической интерпретации — в духе марбургского трансцендентализма — подвергается теория относительности Эйнштейна, анализу которой Кассирер посвятил опубликованную в 1921 г. специальную работу.

Такой же интерпретации подвергаются системы неевклидовых геометрий. Особенно настаивает Кассирер на том, что в свете теории относительности классическая евклидова геометрия лишается какого бы то ни было преимущества и даже должна быть охарактеризована в сравнении с неевклидовыми геометриями (Лобачевского, Римана, Софуса Ли) как представляющая всего лишь абстрактную возможность. В этом взгляде нет, впрочем, ничего удивительного. Преимущество, в глазах Кассирера, неевклидовых геометрий обусловлены только тем, что для Кассирера евклидова геометрия слишком «реалистична», т. е. слишком тесно связана с наивно-материалистическим пониманием природы пространства.

По эта оценка евклидовой и неевклидовой геометрий в корне ошибочна по отношению к обеим системам геометрии. И евклидова и неевклидова геометрии отображают свойства единого реального пространства, существующего объективно, независимо от человека, его сознания и познания. В этом смысле они обе (а не одна евклидова система, как утверждает Кассирер) — абстракции по отношению к реально существующему пространству со всеми объективно принадлежащими ему свойствами и отношениями. Каждая из них отражает в особой абстракции особые свойства единого реального пространства в разных условиях движения материи, в соответствии принятой в каждой из них системе аксиом, отнюдь не условных только, не произвольных и не представляющих какую-то абсолютно свободную «игру чистого мышления».

Источник заблуждений Кассирера — в неверном понимании роли абстракций в познании. Опосредованный абстракцией способ отражения, характеризующий системы евклидовой и неевклидовой геометрий, является в его глазах достаточным основанием для того, чтобы отрицать за ними статус отражения. И само отражение Кассирер толкует только в примитивном метафизическом и механистическом смысле, как «зеркально мертвое», по меткому слову Ленина, отражение.

Поздний Кассирер уже достаточно далек от неокантианства. В трехтомной «Философии символических форм» (1923—1929) и ряде последующих работ, завершенных «Опытом о человеке» (1945), он рассматривает мир человеческой культуры как продукт символической деятельности людей, выражающейся в автономных формах языка, мифа, искусства и науки (позднее к ним прибавилась религия) как «способах духовного формирования, восходящего к последнему, первичному слою реальности, который воспринимается в них как бы через чуждую среду» [140, vol. I, p. 1], преломленной через эти символические формы, подчиненные «универсальному структурному закону» человеческого духа. «Миры» символических форм выступают теперь «пред-логическими структурами», априорно определяющими человеческие понятия о мире и истории. Тем самым открывается путь для усиления кантовского агностицизма: «Вместо того, чтобы сказать, что человеческий интеллект есть интеллект, который «нуждается в образах» [Кант написал: «... рассудок, нуждающийся в образах»], мы сказали бы скорее, что он нуждается в символах» [140, vol. I, p. 59]. А на заднем плане, за символическими формами, виднеется «последний, первичный слой реальности» — реальности, которая достигается лишь «означающим трансцендированием», принципиально отличным от причинной связи между объектом и субъектом, а тем более от отражения объекта сознанием.

Доктрина позднего Кассирера нашла довольно широкое отражение в буржуазной эстетике США 50—60-х годов и семиотике [см. 13].

**«Фикционализм»  
Файхингера**

В другом направлении пошел Ганс Файхингер (1852—1933), автор подробнейшего комментария к «Критике чистого разума», основатель философского журнала «Kant-Studien» (1896) и Кантовского общества (1904). Под влиянием мысли Канта о том, что основными мировоззренческими идеями (душа, мир, бог) можно пользоваться лишь в регулятивном плане, «как если бы» (als ob) их объекты были реальны [см. 47, с. 571—572], он признал все понятия фикциями, т. е. психическими образами, которые имеют только практическое значение, служа для ориентировки в мире, но никак не теоретически значимыми отражениями, образами предметов объективного мира и их взаимосвязей. Фикции «не только про-



тиворечат действительности, но и противоречивы в самих себе», по крайней мере, они противоречат действительности, не будучи самопротиворечивы (так называемые «полуфикции»), считает Файхингер [см. 278, S. 15]. К числу последних он относит различного рода искусственные классификации (вроде линнеевой ботанической классификации), абстракции, в результате которых производится исключение существенных элементов действительности и которые подставляются все же на место реальности, и т. д. Однако наиболее важное место Файхингер отводит собственно фикциям, таким, как «абсолют» и «вещь в себе» в философии, «атом» в физике, «бесконечно малое» в математике, «человек вообще» в социологии или политэкономии, и пр. На их основе создаются целые системы фикций, которые тем более не имеют теоретического значения, хотя важны в практическом отношении.

Фикционализм Файхингера сочетал в себе абсолютизацию определенных приемов научного познания, четко проявившихся уже в XIX в., с наиболее реакционными идеями современной ему идеалистической и иррационалистической философии. Построение идеальных объектов, не имеющих непосредственных аналогов в действи-

тельности, рабочие гипотезы, принимаемые условно (конвенционально), некоторые формы моделирования — все эти приемы, которые трудно непосредственно соотнести с их реальными объектами, оказываются у Файхингера не только совершенно оторванными от этих объектов, но и единственно возможными способами познания, имеющими практический смысл. А внутренняя противоречивость процесса познания, заставляющая человеческий ум искать разрешения этих противоречий, вырабатывать все более глубокие теоретические решения и концепции, толкает «фикционалиста» к иррационализму. В философском же плане, кроме Канта, в системе фикционализма воспроизводятся взгляды Ницше на истину как «полезную ложь», идеи прагматизма и позитивизма. Конечный вывод «идеалистического позитивизма» состоит в том, что существуют только «ощущения, которые имеются налицо, из которых построен весь субъективный мир в его разделении на мир физических и мир психических комплексов... Всякое объяснение, которое идет дальше, может довольствоваться лишь вспомогательно, фикциями» [278, S. 78—79].

В явном противоречии с описанным способом рассуждения Файхингер вводит, однако, понятие гипотезы, которая в отличие от фикции имеет чисто теоретическое значение. С ее помощью мы надеемся описать неизменные последовательности представлений, тем самым «гипотеза постоянно восходит к действительности: т. е. содержащийся в ней образ представления (*Vorstellungsbilde*) претендует или надеется на то, что он будет когда-нибудь покрыт наличными восприятиями» [*ibid.*, S. 86—87]<sup>1</sup>. Иначе говоря, гипотеза проверяется, верифицируется наличными восприятиями, тогда как фикция может лишь оправдываться (*justificieren, rechtfertigen*). Отсюда открывается прямой путь к позднее неопозитивистскому пониманию научных процедур.

---

<sup>1</sup> Еще решительнее говорит Файхингер в другом месте: «В то время, как гипотеза хочет быть адекватным выражением еще не известной действительности и соответствующим образом отразить эту объективную действительность, фикция выдвигается с сознанием того, что она есть неадекватный, субъективный, переносный (образный, *bildlich*) способ представления, совпадение которого с действительностью с самого начала исключено...» [*там же*, с. 264].

Можно сказать, что фикционализм ликвидирует на основе своего понятия «фикция» саму философскую проблематику познания реального мира, а принципом познания и действия делает сознательную ложь. В то же время в «практических» целях он оправдывает любые произвольные идеологические построения, в том числе религиозные, правовые, социологические. А «философия как если бы» превращается самым несомненным образом в «как если бы философию», уничтожающую мир, вместо того чтобы его объяснить, а тем более преобразовать<sup>1</sup>.

Рассмотренные в целом логические и гносеологические построения неокантианцев марбургской школы — прекрасное подтверждение развитого Лениным объяснения гносеологических корней буржуазного идеализма эпохи империализма. И в этом случае — в случае неокантианства марбургской школы или фикционализма Файхингера — реакционные поправочения порождаются в тех противоречивых условиях, в которые поставлено развитие науки в капиталистическом обществе, с а м и м прогрессом науки. Это кажется парадоксальным, но это так. Уточнение, обогащение и обобщение математических и физических понятий и теорий, применение математического аппарата для описания и объяснения физических явлений и закономерностей, выяснение относительности научных понятий и теорий используются буржуазными философами для отрицания материализма, для борьбы против диалектико-материалистической теории отражения, для обоснования крайних и утонченных форм теоретико-познавательного и логического идеализма.

### 3. ФРЕЙБУРГСКАЯ (БАДЕНСКАЯ) ШКОЛА

<b>Проблема социальных наук в неокантианстве</b>	Содержание философских идей, развитых философами марбургской школы, было реакцией против материализма естествоиспытателей и философов. Однако марбургская школа, «ориентированная» на математическое естествознание, мало затрагивала общественные, социальные науки. Наиболее значимым выходом в соци-
--	---

<sup>1</sup> После этого неудивительно, что написанная в основном в 1876—1877 гг. «Философия как если бы» была опубликована только в 1911 г.: надеяться на ее успех можно было лишь в условиях обострившегося духовного кризиса капиталистического общества.

альную сферу была у марбуржцев, как мы видели, разработка этики, приведшая к формулировке «этического социализма». Между тем в условиях растущего влияния марксистского, историко-материалистического объяснения жизни общества буржуазным философам приходилось искать замену устаревшим и отброшенным жизнью формам идеализма. Заполнить образовавшийся пробел, истолковать в идеалистическом духе социальные науки попыталась «фрейбургская» (или, иначе, «баденская», «юго-западная») школа неокантианства. Вильгельм Виндельбанд (1848—1915) и Генрих Риккерт (1863—1936) — ее наиболее видные представители. 1 мая 1894 г. при вступлении в должность ректора Страсбургского университета известный историк философии — античной и нового времени — Виндельбанд выступил с программной речью «История и естествознание». В этой речи он предложил положить в основу классификации наук различия между науками не по предмету, а по методу. Вопрос состоит, утверждал Виндельбанд, не столько в уразумении предмета исторического познания и в отграничении его от предмета естественных наук, сколько в установлении логических и формально-методологических особенностей исторического познания.

Виндельбанд отказывается от деления знания на науки о природе и науки о духе. Принципом деления должен служить «формальный характер познавательных целей наук» [22, с. 320]. Одни науки отыскивают общие законы, другие — отдельные исторические факты; одни из них суть науки о законах, другие — науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние — тому, что однажды было. Первый тип мышления Виндельбанд называет «номотетическим» (законополагающим), второй — «идиографическим» (описывающим особенное).

Эта методологическая противоположность двух основных, по Виндельбанду, методов характеризует и классифицирует только приемы познания, но не его содержание. Один и тот же предмет может служить объектом одновременно как «номотетического», так и «идиографического» исследования. Причина такой возможности в том, что противоположность между неизменным (общим) и однажды совершающимся в известном смысле относительно. Так, наука об органической природе в качестве систематики — наука «номотетическая», но в качестве истории развития — историческая («идиографическая»).

Все опытные науки сходятся в своем последнем принципе, который состоит в согласовании всех элементов представления, направленных на один и тот же предмет; различие между естествознанием и историей начинается лишь там, где речь идет о познавательном использовании фактов. В случае естествознания мышление стремится перейти от установления частного к пониманию общей связи, в случае истории оно останавливается на выяснении частного. Задача, которую историк должен выполнить по отношению к реальным фактам, сходна с задачей художника, а историческое творчество родственно эстетическому.

Как вывод отсюда получается, что в естественнонаучном мышлении преобладает склонность к абстракции, а в историческом мышлении, напротив, — склонность к воззрительной наглядности.

Различение это Виндельбанд прямо направляет против материализма. Он утверждает, что проводимое им сближение исторического с эстетическим может показаться неожиданным «только тому, кто привык материалистически ограничивать понятие интуиции (*Anschaung*) психическим восприятием чувственно данного и кто забывает, что для духовного взора также возможна воззрительная наглядность...» [295, S. 17]. И Виндельбанд жалуется, что этот материалистический взгляд «в настоящее время широко распространен и не лишен опасности» [*ibid.*].

Установив, как ему кажется, различие двух основных методов научного познания и двух направлений мышления, Виндельбанд ставит и вопрос об их сравнительной ценности. С точки зрения пользы, они оба равно правомерны. Но с точки зрения их культурной ценности, Виндельбанд считает необходимым отметить, что «идиографический» исторический метод находился долгое время в пренебрежении. По его мнению, пренебрежение всем, кроме общего или родового, есть односторонность греческого мышления, перешедшая от элеатов к Платону, который видел как истинное бытие, так и истинное познание только во всем общем. В новое время глашатаем этого предрассудка явился Шопенгауэр, который отказал истории в значении истинной науки именно на том основании, что она имеет дело только с частным и никогда не достигает общего. В противоположность этому взгляду, который он считает лишь многовековым заблуждением, Виндельбанд подчеркивает, что «всякий человеческий



интерес и всякая оценка, все, имеющее значение для человека, относится к единичному и однократному» [295, S. 22]. Если это справедливо в отношении к индивидуальной человеческой жизни, то это «тем более применимо ко всему историческому процессу: он имеет ценность, только если он однократен» [*ibid.*].

Виндельбанд делает оговорку, что в целостное познание, образующее общую цель всех родов научной работы, должны в одинаковой мере войти оба метода: «номотетический» и «идиографический». Но оба эти момента человеческого знания не могут быть сведены к одному общему источнику. Никакое подведение под общие законы не может вскрыть последние основания единичного, данного во времени явления. Поэтому во всем историческом и индивидуальном, меланхолически заключает Виндельбанд, для нас остается доля необъяснимого — нечто невыразимое, неопределимое. Воззрение это — не просто нотка агностицизма в теории исторического познания Виндельбанда. Оно самым тесным образом связано с идеалистическим и даже мистическим понятием свободы и с отрицанием определяющего значения причинных законов и связей в историческом процессе. В согласии с этим знаменитая речь Виндельбанда об отношении истории к естествознанию завершается рассуждением о беспричинности свободы: последняя и глубочайшая сущность личности, по Виндельбанду, противится анализу посредством общих категорий, и этот неуловимый элемент «проявляется в нашем сознании как чувство беспричинности нашего существа, то есть индивидуальной свободы» [*ibid.*, S. 26].

Выступление Виндельбанда наметило новый взгляд на историческое знание в совершенно еще эскизной форме. Систематическое развитие с позиций, близких к позициям Виндельбанда, взгляд этот получил в обстоятельных книгах и статьях Генриха Риккерта. В своей сумме работы эти были предназначены развить логику неокантианского понимания исторической науки. Вместе с тем эти работы были тесно связаны с усилиями Риккерта построить целую идеалистическую систему философии на гносеологической основе кантианства — так называемую «теорию ценностей».

Принципы классификации наук Риккерта чрезвычайно близки к принципам Виндельбанда, но гораздо обстоятельнее развиты. Как и Виндельбанд, Риккерт сводит



различия между науками к различию их методов. Как и Випдельбанд, Риккерт полагает, что основных методов существует два. Всякое научное понятие может иметь задачей либо познание общих, тождественных, повторяющихся черт изучаемого явления, либо, напротив, познание частных, индивидуальных, однократных и неповторимых его особенностей. В первом случае мы имеем дело с естествознанием, во втором — с историей. Естественнаучное понятие направлено на общее, историческое понятие — на индивидуальное. Метод естествознания — «генерализирующий» (обобщающий), метод истории — «индивидуализирующий». Цель естествознания — выяснение общих законов, т. е. открытие постоянно повторяющихся, бесконечно воспроизводимых постоянных связей и отношений. Цель истории — изображение или характеристика «бывающего» как однократного, индивидуального события, исключаящего в силу исконного своеобразия возможность подведения его под понятие «общего закона».

Как бы далеко ни простиралась возможность одновременного применения к единой действительности обоих методов, логически они диаметрально противоположны и взаимно друг друга исключают. Если история пользуется в качестве элементов своих суждений понятиями об общем, если, далее, естествознанию приходится иметь дело и с индивидуальными объектами, то этим обстоятельством не может быть устранен или ослаблен факт исконной противоположности естественнонаучного и исторического родов познания. Логическая противоположность обоих методов — величайшая из всех, какие только могут существовать в сфере науки. Ни историческое в его логико-методологической сути, ни естественнонаучное несводимы друг к другу. Интерес к общему и интерес к индивидуальному — два необходимых и неустраняемых полюса научной обработки действительности.

Логическая, или методологическая, классификация наук, предложенная Риккертом, покоится на идеалистической основе и ошибочна по существу. Эта классификация стремится оторвать метод познания от его предмета. Естественнонаучное познание существует, по Риккерт, не столько потому, что существует природа как особый предмет, сколько потому, что существует в нашем сознании интерес к общему, имеется логическая возможность рассматривать предмет со стороны его общих черт и существует задача постигать бытие под категорией общего. И равным образом наука история существует не столько потому, что существует социальное или историческое бытие как особый предмет и особая объективная сфера опыта, но прежде всего потому, что в нашем логическом мышлении имеется интерес к индивидуальному и точка зрения на бытие как на индивидуальное, существует задача — изобразить становление как серию неповторимых и однократных событий.

Идеализм этой классификации наук — кантианского типа. Подобно Канту, Риккерт заставляет весь мир науки вращаться вокруг точек зрения познающего субъекта. Риккерт противопоставляет форму познания предмету познания, утверждая, будто от предмета познания нет и не может быть перехода к его логической форме. Больше того. По Риккерт, логическая форма познания не только независима от предмета познания, но она же впервые и создает самый предмет познания. Не струк-

турой предмета определяются возможные логические формы понятия, а, наоборот, число и виды возможных предметов познания определяются числом, направлением и логической природой точек зрения, которыми располагает сознание, направленное на действительность.

Основа классификации наук Риккерта не выдерживает критики. Разумеется, никто не станет отрицать, что науки отличаются друг от друга методологическими установками, подходами, аспектами, категориальными «точками зрения». Но совершенно ложно, будто коренные различия между науками вызываются существованием этих «аспектов» и «точек зрения». В образовании специальных отраслей науки, в дифференциации различных приемов логической обработки научных понятий, в развитии различных научных методов решающее значение имеет не «познавательный интерес» как таковой, а объективная природа познавательного предмета, раскрывающаяся в диалектическом развитии практики познания. Познание есть в практике возникающая, практикой стимулируемая и практикой же проверяемая «встреча» — диалектическое взаимодействие активного, изменяющего мир «субъекта» с независимым от него по своему бытию и происхождению, «сопротивляющимся» его действию «объектом». Познание — не п а с с и в н о е созерцание, но а к т и в н о е действие, совершающееся в объективной реальности природной и общественной среды.

Поэтому, разумеется, познание, т. е. переход, движение от незнания к знанию, предполагает наличие и «познавательного интереса» и «точек зрения», которыми субъект пытается охватить познаваемое, и наличие «методологических установок», категорий, форм, посредством которых предлежащее бытие — природное или социальное — должно быть усвояемо и изменяемо. Но именно в силу того, что познание есть деятельность «субъекта» (общественного человека), направленная на объективный мир и в этом объективном мире осуществляемая, конфигурация «точек зрения», «аспектов» и «интересов» не может не определяться в конечном счете конфигурацией самой объективной действительности. Метод, логическая структура понятия необходимо определяются объективным строением предмета. Поэтому классификация наук может и должна быть — вразрез с утверждениями Виндельбанда и Риккерта — только классификацией предметной. В основе ее должен лежать не учет лишь воз-

можных точек зрения на действительность, но прежде всего анализ различий, существующих в сфере самого предмета познания и делающих необходимым для более полного и совершенного охвата и освоения этого предмета — наличие особых методологических приемов и установок, особых способов логического оформления понятий. Энгельс выразил эту мысль в «Диалектике природы». «Классификация наук, — читаем мы здесь, — из которых каждая анализирует отдельную форму движения или ряд связанных между собой и переходящих друг в друга форм движения, является вместе с тем классификацией, расположением, согласно внутренне присущей им последовательности, самих этих форм движения, и в этом именно и заключается ее значение» [1, т. 20, с. 564—565].

**Риккерт  
о теории отражения**

Провести точку зрения фрейбургской школы на классификацию наук и на отношение естествознания к истории можно только при условии отрицательного отношения к той теории познания, которая видит в наших понятиях отражение объективной действительности. И на самом деле Риккерт неизменно выступает решительным и непримиримым противником теории отражения.

По Риккерту, никакое познание — ни естественнонаучное, ни историческое — никогда не может быть «копией», или отражением, объективной действительности. В любом научном понятии любой науки действительность всегда изображается не так, как она есть, но упрощенно. Строго говоря, действительность предмета не может быть воспроизведена в понятии, поскольку она не исчерпана. Именно поэтому научное понятие, как утверждает Риккерт, никогда не может быть копией или отражением предмета. В любом понятии любой науки воспроизводятся только некоторые стороны или свойства предмета, абстрагированные или отобранные, почерпнутые из его действительного содержания, в соответствии с той точкой зрения, которой руководится эта наука и в которой сказывается характерный для нее познавательный интерес.

По Риккерту, наука и отображение мира в понятиях совершенно несовместимы. Познание в смысле отображения невозможно, во-первых, потому, что сходство копии с оригиналом никогда якобы не может быть удостоверено непосредственным образом. Во-вторых, оно не-

возможно и потому, что действительность — будем ли мы рассматривать каждую ее данную часть в «экстенсивном» направлении, т. е. в ее связи с целым миром, сделаем ли мы какую-либо ее малую и простую часть объектом рассмотрения в ней самой, т. е. в «интенсивном» направлении, — в том и в другом случае действительность абсолютно неисчерпаема и не может быть отражена или воспроизведена в понятии.

Но все же наука существует, и скептицизм должен быть отвергнут. Это возможно, согласно Риккерт, только потому, что действительная сущность науки не есть отображение. Наука преодолевает «экстенсивное» и «интенсивное» многообразие познаваемой ею эмпирической действительности не тем, что она его «отражает», а тем, что она «упрощает» это многообразие. Из бесконечно богатого (в буквальном смысле) содержания предметного мира наука вводит в свои понятия не все его элементы, но только те, которые оказываются существенными: для каждой данной науки под углом зрения преобладающего в ней интереса понятие осуществляет отбор элементов действительности по определенному принципу.

Чем энергичнее отрицает Риккерт гносеологическую теорию отражения, тем сильнее он выдвигает целесообразность как телеологический принцип в образовании научных понятий. Так как понятие, согласно его взгляду, не есть копия, воспроизводящая конкретное содержание предмета, то принципом его образования и логического оформления может быть только отнесение воспроизводимых элементов предмета к той точке зрения, которой руководится данная наука в своем познании. Таким образом, в образовании понятия существенным и решающим оказывается исключительно *соответствие целевой задаче* или целевому принципу отбора. Этот принцип отбора может быть только принципом формальным. Развивая этот взгляд, Риккерт приходит к убеждению, будто основная противоположность между естествознанием и историей есть противоположность двух задач и двух целесообразно действующих принципов отбора. В историческом понятии, как и в понятии естественнонаучном, должна быть вскрыта телеологическая точка зрения, которой руководится историк, отбирая, отделяя существенное от несущественного.

Борьба Риккерта против теории отражения основана на явном смешении понятий. Софизм его рассуждений

состоит в том, что, правильно отмечая невозможность прямого, непосредственного и полного отражения в научных понятиях содержания предмета, Риккерт провозглашает ничем не обоснованный и неверный вывод, будто отражение невозможно вообще, принципиально. В основе концепции Риккерта лежит статическое, антидиалектическое представление об отдельном, изолированно взятом понятии: тощее и абстрактное содержание этого понятия сопоставляется со всем бесконечным богатством действительности. В результате этого абстрактного сравнения, выхваченного из конкретной диалектики процесса познания, получается необоснованный и по сути своей ложный вывод, будто познание не отражает реальности. Цель всех этих рассуждений — показать, будто содержание понятия определяется не столько объективным составом предмета, сколько априорным и формальным принципом отбора, характерным для каждой из двух основных отраслей научного знания. Под пером Риккерта критика в адрес теории отражения есть только средство для обоснования телеологической и формально-идеалистической теории понятия. Если понятия наук, как утверждает Риккерт, суть понятия целей отбора, то критерием научной значимости понятия будет не адекватность понятия предмету, но прежде всего целесообразность логической организации элементов понятия, их соответствие (или несоответствие) формальному логическому принципу или масштабу, при помощи которого «работает» данная наука. Центр тяжести из «материального» (в самом широком смысле) состава предмета переносится в логическую форму мышления или понятия. Вместо определяющей результат исследования предметности сознания односторонне и субъективно оттеняется исключительно автономность и спонтанность сознания, логической формы. Вместо причинно обусловленного опытом и проверяемого материальной практикой содержания выдвигается априорность телеологически действующего логического принципа формы.

Именно потому, что познание есть диалектический процесс, переход от незнания к знанию, осуществляемый не в единичном изолированном акте понятия, но в бесконечно развивающейся серии понятий, в системе, в кооперации различных и последовательных аспектов, подходов, «точек зрения», оно, будучи в каждом единичном случае неадекватным, неполным, абстрактным, односторонним

и в *этом* смысле «упрощенным», в целом, однако, есть «отражение» и «копия» объективного мира. Сущность познания состоит не в зеркальной пассивности восприятия и мышления и не в автономной активности априорно действующих и «преобразующих» действительность формальных логических принципов, а в диалектическом единстве субъекта и объекта, в единстве «отображающей» и активно «преображающей», «воспроизводящей» мир и «изменяющей» его сторон познавательного процесса, причем объективному содержанию принадлежит в этом процессе ведущая, определяющая роль.

**Науки о природе  
и науки о культуре**

Поэтому различие между естествознанием и историей не может сводиться, как это утверждает Риккерт, к различию одних лишь формально-методологических задач и аспектов. Если естествознание и история могут быть выделены из единого целого науки и обособлены друг от друга как специфические сферы познания, то корень этого различия и этой специфичности должен быть найден в сфере самого бытия. «Природное» и «социальное» должны быть усмотрены прежде всего в бытии как относительно различные, относительно специфические предметы познания.

Подчеркивая методологическую и логическую противоположность между естествознанием и историей, Риккерт вовсе и не имеет в виду выяснить действительные различия между фактически существующими науками. Риккерт сам признается, что развиваемая им логическая и методологическая антитеза естествознания и истории есть антитеза, не отражающая подлинных реальных отношений между науками физическими и социальными. «Чтобы ясно выразить требуемое различие,— поясняет Риккерт,— я должен буду разделить в понятии то, что в действительности тесно связано друг с другом...» [88, с. 35], «...мне придется совершенно отвлечься от тех многочисленных нитей, которые соединяют друг с другом обе группы наук...» (*там же*). И, по Риккерту, для логика, если он вообще желает проводить границы среди простого многообразия научной жизни, «нет иного пути» [*там же*, с. 36]. Поэтому Риккерт полагает, что все distinctions как результаты его исследований можно самое большее сравнить с меридианами и параллелями, т. е. «с линиями, которые мыслит себе географ для того, чтобы ориентироваться на земном шаре, линиями, которым



точно так же не соответствует ничего действительного» [там же].

Но подчеркивая, что проводимая им антитеза только логическая, Риккерт тем самым с головой выдает свою логику. Ибо логика, как ее понимает Риккерт, оказывается, вовсе не есть методология конкретного познания, т. е. конкретных наук, погруженных в конкретный предмет исследования. Логика, по Риккерту, — только арена борьбы абсолютно несовместимых и абсолютно друг другу противоположных аспектов сознания: одного, направленного исключительно на повторяющееся, сходное, общее, и другого, направленного также исключительно на однократное, индивидуальное, различное. При этом противоположность обоих аспектов целиком остается в сфере сознания.

Антидиалектическая тенденция сообщает методологии Риккерта необычайную скудость содержания. Так как противоположность «естественнонаучного» и «исторического» не может касаться реальной противоположности наук, то в сущности весь смысл утомительно длинных рассуждений Риккерта сводится к бессодержательной тавтологии, к повторению той мысли, что интерес к общему не есть интерес к индивидуальному, и наоборот. Даже сам Риккерт чувствует тривиальность своей точки зрения. «Если мы говорим, — признается он, — что все частное, то есть все воззрительное и индивидуальное, непонятно в смысле естествознания, то этим мы, собственно говоря, выражаем не что иное, как то, что общее не есть частное» [86, с. 217], и только.

Но антитеза общего и индивидуального имеет для Риккерта не одно только формально-логическое значение. В противоречии с собственными кантианскими устремлениями — свести различия наук ко всего лишь формальным различиям способов образования понятий — Риккерт вынужден распространить свою основную антитезу общего и индивидуального также и на самую действительность. Формальная логика и методология Риккерта базируются не только на идеалистической теории познания, но также и на идеалистической онтологии.

Анализ этой онтологии вскрывает чрезвычайно важные тенденции философии Риккерта. Если в логическом учении о двух способах образования понятий Риккерт формально признает научное равноправие «естественнонаучной» и «исторической» форм познания, то в своих

онтологических построениях он выступает убежденным сторонником номинализма. Общему, по Риккерт, не может принадлежать действительное существование. В бытии общего не существует. Учение, утверждающее реальность общего, Риккерт отвергает, презрительно характеризуя его как «платонизм». Всякий, кто допускает бытие общего, «должен вместе с Платоном считать общее за действительность и видеть в особенном и индивидуальном только комплекс общих понятий» [88, с. 80].

Но мы, самодовольно заявляет Риккерт, теперь оставили этот реализм понятий. «Действительность для нас лежит в особенном и индивидуальном, и ни в коем случае нельзя ее построить из общих элементов» [там же].

В этих заявлениях Риккерта нельзя видеть одну только манифестацию отвлеченного онтологического номинализма. Этот номинализм выполняет в философии Риккерта двойное назначение: он одновременно ограничивает познавательную компетенцию естественных наук и в то же время prepares своеобразное понимание наук исторических.

Учение Риккерта об историческом познании не раз становилось предметом критики. Но даже когда эта критика удачно вскрывала несостоятельность риккертовской логики истории, обычно оставались в тени выводы, которые следуют из этой логики в отношении к естествознанию. А между тем выводы эти радикальны. Если реально существует только индивидуальное, составляющее предмет исторического познания, то отсюда следует, что только история, а не естествознание есть подлинная наука. К этому тезису Риккерт постоянно возвращается, отмечая его фундаментальное значение для всей методологии. «Открытая нами принципиальная логическая противоположность, — указывает он, — может быть охарактеризована и как противоположность между наукою, имеющею дело с понятиями, и наукою, имеющею дело с действительностью» (разрядка наша. — Авт.) [86, с. 230]. Поэтому, продолжает Риккерт, историю по сравнению с естествознанием, восходящим от частного к общему, от действительного к обязательному, можно охарактеризовать и как подлинную науку о действительности.

Нетрудно понять, куда метит эта аргументация. Формально Риккерт признает равноправие естествознания и истории как двух одинаково возможных и необходимых логических способов образования понятий. Но в разрезе

онтологически он отдает явное предпочтение «истории» — в риккертовском, разумеется, смысле этого понятия, т. е. как науки об индивидуальном. Одна из существенных задач риккертовской методологии состоит в доказательстве мысли, будто естествознание не есть познание действительности. Ища только общее, оно не может в силу своей природы выйти из круга абстракций, ибо предмет его исследования — общее — не имеет действительного бытия, возникая только в результате логического отвлечения. И хотя формально Риккерт настаивает на том, что все без исключения науки, в том числе и история, всего лишь «преобразуют» действительность и не могут познавать ее такой, какова она есть, однако в дальнейшем развитии этих мыслей оказывается, что история все же имеет сравнительно с естествознанием существенное преимущество: в историческом познании «преобразование» действительности идет в направлении, которое совпадает с подлинным характером реальности. Целью образования исторического понятия в широком смысле этого слова является то самое «индивидуальное», к которому, по Риккерту, сводится сама действительность.

Невозможно понять смысл философии Риккерта без уяснения того, что вся риккертовская логика истории зиждется на гносеологической критике естествознания. Умаление естествознания — необходимая предпосылка для обоснования риккертовской теории исторического познания. Недаром главный труд Риккерта трактует о границах естественнонаучного образования понятий, а центральный тезис этого исследования гласит, что эмпирическая действительность есть «предел, которого никогда не способно перешагнуть естественнонаучное образование понятий» [86, с. 209].

В этой критике естествознания кантианец Риккерт несомненно переключается с иррационализмом. Весь предыдущий анализ доказывает, что в философии Риккерта мы должны видеть одно из звеньев антирационалистического движения буржуазной философии эпохи империализма. Как и все антирационалисты, Риккерт знает только абстрактные понятия. Конкретное понятие, снимающее противоположность действительности и познания, Риккерту неведомо. При этом особенность Риккерта в том, что у него антирационалистическая критика познания с наибольшей резкостью проводится по отношению к

наукам естественным. Критика понятия развертывается у Риккерта в форме критики специально естествознания как гносеологическая дискредитация естественнонаучных понятий.

Логика естествознания Риккерта — мост к его логике истории. Мы уже знаем, что историю Риккерт определил как науку, направленную на индивидуальные события, взятые в их однократности и неповторимости. В соответствии с этим метод исторического познания Риккерт определил как метод «индивидуализирующий», противоположный «генерализирующему» методу природоведения. При разработке логики истории стали явными противоречия, таившиеся в концепции Риккерта и не выступавшие наружу, пока речь шла только о логике естествознания. Вместе с тем именно в логике истории теория Риккерта раскрывается все яснее как классическая теория буржуазного философа эпохи империализма.

Теория Риккерта не осталась в плоскости анализа одних лишь формальных методов образования понятий. Как ни настаивает Риккерт на том, что его классификация наук, будучи формально-логической, несколько не зависит от фактически существующего размежевания наук, в последнем счете оказывается, что теория Риккерта имеет в виду и материальные различия. При этом обнаруживается важный факт. Провозгласив принцип формально-логического размежевания наук, Риккерт сохраняет верность этому принципу только в области естествознания. И это понятно. Последовательное преследование формально-логического принципа деления наук в области естествознания с выгодой для Риккерта подчеркивает гносеологические границы естествознания, его якобы неадекватность, удаленность от подлинной действительности. В противовес этому роду познания Риккерт выдвигает историю как такую науку, в которой предмет познания и метод познания наиболее отвечают друг другу. Во-первых, предметом исторического познания является сама действительность, само гетерогенное и индивидуальное бытие. Во-вторых, и с формальной точки зрения, историческое познание есть познание посредством особых понятий — понятий об индивидуальном. И в том и в другом смысле история оказывается наукой привилегированной. История — и только она одна — есть подлинная наука о действительности. Только в исторической науке формальный интерес познания ведет науку

не прочь от действительности, как это будто бы имеет место в естествознании, а в направлении к ней.

Однако чем настойчивее оттеняет Риккерт материальные и формальные преимущества истории, тем неотразимее выступает противоречие, заложенное в этой концепции. Состоит оно в том, что при риккертовском понимании существа исторического образования понятий определение специфического характера истории как науки о развитии общества оказывается невозможным в качестве определения формального. Если преимущество истории состоит в том, что историческое познание руководится интересом, приближающим его к пониманию действительности, то совершенно очевидно, что понятие истории должно обнимать не только однократность социального становления, но также и однократность, индивидуальность и неповторимость всякого существования и развития — социального, органического и неорганического.

Однако даже история — наука, наиболее близкая к действительности, — не может «давать копию действительности в строгом смысле этого слова» [88, с. 110]. Как наука история отнюдь не имеет целью повествовать об индивидуальности любых процессов в смысле их простой разнородности. «История также должна для образования понятий и для того, чтобы быть в состоянии давать познание, проводить границы в непрерывном течении действительного бытия, превращая его необозримую разнородность в обозримую прерывность» [там же].

Присоединив в случае истории к «формальному» критерию «материальный», мы можем, по Риккерту, достигнуть искомой спецификации. История возможна как наука в силу того, что наряду с природой существует культура как особый объект или особая сфера опыта. Именно понятие культуры сможет точнее определить принцип исторического, или индивидуализирующего, образования понятий. С одной стороны, согласно воззрению Риккерта, культурное значение объекта «покоится не на том, что у него есть общего с другими действительностями, но именно на том, чем он отличается от них» [88, с. 120]. С другой стороны, понятие культуры требует, по Риккерту, не общего формального понятия об индивидуальном, но понятия специфически определенного. А именно: научное рассмотрение культурных объектов, как утверждает Риккерт, требует, чтобы мы относили их к ценностям.

Понятие «ценность» — важнейшее понятие философии культуры Риккерта, его философии истории и его логики исторических наук. Только благодаря понятию «ценности», уверяет Риккерт, становится возможным отличить культурные процессы от явлений природы. Только это понятие дает принцип, с помощью которого историк из неизбежно неисчерпаемого многообразия индивидуальных элементов действительности образует некоторое целое, выделяет «существенное» из «несущественного». «Лишь отнесение к ценности (*Wertbeziehungen*), — разъясняет Риккерт, — определяет величину индивидуальных различий. Благодаря им мы замечаем один процесс и отодвигаем на задний план другой... Ни один историк не интересовался бы теми однократными и индивидуальными процессами, которые называются Возрождением или романтической школой, если бы эти процессы благодаря их индивидуальности не находились в отношении к политическим, эстетическим или другим общим ценностям» [86, с. 315—316]. Такие слова, как «существенное» или же «интересное», «характерное», «важное», «имеющее значение», применять которые к историческому всегда возможно, «не имеют, — по Риккерту, — никакого видимого смысла без предположения каких-либо признанных ценностей» [там же, с. 316].

Итак, искомая спецификация предмета и метода исторической науки будто бы найдена. Объектом истории оказывается сфера «культуры» как некая целостность, в которой исторически познание отделяет «существенное» от «несущественного» посредством отнесения индивидуальных процессов к «ценностям». В отличие от всех других видов «индивидуализирующего» понимания историческое понятие воспроизводит не всякую однократность совершающегося, а лишь такую, которую можно отнести к «ценности».

Изложенная здесь точка зрения является для Риккерта средством для обоснования и построения идеалистического мирозерцания. Важная задача риккертовского учения о ценности состоит в идеалистическом мнимом «преодолении» понятия «бытия», в попытке доказать, что одним лишь «бытием» не исчерпывается действительность. «Понятие бытия, — утверждает Риккерт, — единственное понятие, под которое можно подвести «нечто», но наряду с понятием бытия, кроме «нечто»,

стоит — в качестве второго обширного понятия существующего — понятие ценности» [87, с. 46]. О ценности нельзя сказать, что она «есть», но все же ценность принадлежит к «нечто», а не к «ничто». Ценность есть, по Риккерт, «смысл, лежащий над всяким бытием» [там же]. Истинная ценность, как ее понимает Риккерт, есть ценность самодовлеющая, «совершенно независимая от какой бы то ни было отнесенности к бытию и тем более к субъекту, к которому она обращается» [там же, с. 55]. В этом смысле теорию познания Риккерт недвусмысленно определяет как «науку о том, что не есть, не существует» [89, с. 33].

Но Риккерт идет еще дальше. Категория «ценности» не только дополняет категорию «бытия». Сфера «ценностей» у Риккерта противостоит сфере «бытия», притом противостоит таким образом, что противоположность между ними принципиально не может быть ни уничтожена, ни хотя бы смягчена. В этом смысле риккертовское объяснение мира представляет самый решительный и притом совершенно сознательный, принципиальный дуализм. По Риккерт, мир «состоит из действительности и ценностей» [89, с. 33]. Ценности не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они «образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта» [там же].

Этим отношением ценностей к действительности определяется высшая задача философии. По Риккерт, «подлинная мировая проблема» философии заключается именно «в противоречии обоих этих царств»: царства существующей действительности и царства несуществующих, но тем не менее имеющих для субъекта общеобязательную значимость, «объективно» значащих (geltenden) для него ценностей. И Риккерт полагает, что противоречие это «гораздо шире противоречия объекта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира действительности. Им противостоит другая часть — ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства» [там же, с. 34].

Эти парадоксальные утверждения Риккерта прикрывают идеалистическую тенденцию, составляющую их основу. Подлинная их цель заключается в резком противопоставлении философии специальным наукам о бытии. По Риккерт, все проблемы бытия «необходимо касают-

ся только частей действительности и составляют поэтому предметы специальных наук», тогда как для философии «не остается более ни одной чисто бытийной проблемы» [89, с. 37]. Между философией и специальным знанием существует принципиальная граница, обусловленная тем, что перед философией лежит задача познания мирового целого. Это целое никогда не может быть задачей специальных наук. Целостность действительности, к которой относятся все доступные ее части и без которой эти части не были бы действительными, принципиально недоступна нашему опыту и никогда не может быть дана нам. А отсюда следует, заключает Риккерт, что понятие целого действительности «уже не представляет собой чистого понятия действительности, но что в нем сочетается действительность с ценностью» [там же, с. 36]. Философия как наука начинается там, где кончается сфера чистой действительности и где на первый план выступают проблемы «ценности».

Идеалистический замысел Риккерта прозрачно выступает уже в самой формулировке основной проблемы философии. Еще знаменательнее направление, в котором Риккерт ищет разрешения этой проблемы. Хотя философия — и только она одна — может ставить перед собой задачу примирения противоречия между сферой бытия и сферой ценностей, действительное разрешение этой задачи недоступно, по Риккерту, даже философии. Дуализм мира бытия и мира ценностей есть дуализм существенный и неустранимый. «Смысл и бытие, — утверждает Риккерт, — ценность и действительность, трансцендентное и имманентное как понятия исключают друг друга. Поэтому, — как полагает Риккерт, — никакая философия не в состоянии выйти из этого дуализма, даже при посредстве понятия автономного признания ценности. Мы никогда не будем в состоянии понять, как эти два царства становятся единством». Единство это «остается вечной загадкой, чудом, которое выше всякого разума» [87, с. 72]. А в другом месте Риккерт прямо говорит, что всякая наука «должна быть по меньшей мере дуалистической» [89, с. 46]. Монизм, притязающий на научное значение, представляет собой лишь попытку сделать из нескольких понятий, ясных в отдельности, одно туманное. Сама постановка проблемы единства противоречит, по Риккерту, понятию науки. «Правильно понятое единство, — разъясняет Риккерт, — вообще не составляет проблемы науки. Образовать понятие мира значит раскрыть всю его множественность и богатство. Стремление к единству приводит здесь к бедности» [там же].

Таков итог сложного теоретического построения Риккерта. Над миром действительного бытия Риккерт надстраивает в своем философском воображении высшую сферу надмировых, самодостаточных, свободных от какого



бы то ни было отнесения к бытию «ценностей», образующих царство «трансцендентного» смысла. Вместе с тем научное познание обрекается на вечный и неустранимый дуализм, а философия резко и навсегда обособляется от специального знания как единственная наука о ценностях и как единственная наука, направленная, хотя и безуспешно, на мировое целое.

### **Социальные корни философии Риккерта**

В развитии философии такие сложные и громоздкие построения, как система Риккерта, никогда не бывают продуктом одного лишь познавательного интереса, отвлеченного теоретического стремления к истине. Идеалистический дуализм, к которому пришел Риккерт, не есть только сумма теоретических идей. Напротив, сами эти идеи суть лишь доведенное до предельной логической абстракции выражение практических тенденций, практической ориентировки. Больше того. Сама практическая основа дуалистической методологии Риккерта не может быть понята как явление только индивидуальное, как достояние личности и результат личной судьбы самого Риккерта. В своих практических источниках его философия и методология оказываются тесно связанными с практическими позициями и тенденциями социального класса, к которому Риккерт принадлежал и точку зрения которого он вольно или невольно, сознательно или неосознанно представляет в своих работах. К анализу этой связи мы теперь и обратимся.

Ключ к пониманию классового содержания философии Риккерта дает анализ этической ориентации его системы. Основная для Риккерта антитеза — «действительности» и «ценности» — в последнем счете восходит к антитезе этической, к противоположности сущего и должного. Мир «трансцендентного смысла» есть мир долженствования, обращенный своими велениями (императивами) к миру свершающегося, но никогда не находящий в нем своего полного свершения.

Здесь наше представление о методологии Риккерта нуждается в новом существенном дополнении. Отнесение к ценности, оказывается, по Риккерту, есть условие не одного только исторического познания. При всяком чисто теоретическом познании речь также идет об отношении к ценности. Всякое познание по своей природе, оказывается, принципиально «практично». Познавать —

значит мыслить, или высказывать суждение. Но в каждом развитом до полной формы суждении к нашим представлениям присоединяется об суж д е н и е, т. е. утверждение или отрицание [см. 85, с. 118].

В случае подлинного знания утверждение или отрицание сопровождается особым чувством уверенности, сознанием необходимости высказываемого. Эта необходимость никогда не есть необходимость причинного принуждения, но всегда есть независимая от бытия необходимость долженствования. В суждении бытию всегда противостоит чувство необходимости, указывающее на д о л ж е н с т в о в а н и е. «Противоположение познающего субъекта предмету, с которым соотнобразится познание, не есть противоположение представляющего сознания независимой от него действительности, а есть противоположение рассуждающего, то есть утверждающего или отрицающего, субъекта долженствованию, которое признается в суждениях» [85, с. 135]. Если вообще существует предмет познания, то, по Риккерт, его можно найти только в долженствовании, а не в бытии [ср. там же, с. 140].

Итак, прототип метафизического дуализма бытия и ценности коренится у Риккерта в конфликте этического сознания — в противоположности сущего и должного.

Эта этическая основа теоретической философии Риккерта несомненно восходит к этическому идеализму Канта и Фихте, к их учению о «примате» практического разума. Однако при всей несомненной генетической связи между Риккерт и основателями немецкого классического идеализма этический идеализм Риккерта выполняет существенно иную функцию, выражает иной идеологический статус буржуазного класса, опосредствованный всей его историей развития с конца XVIII в. до исхода первой четверти XX в.

В эпоху Канта и затем Фихте этическая антитеза сущего и должного выражала не только практическую политическую слабость немецкой буржуазии, ее неспособность перейти от «оружия критики» к «критике оружием». Антитеза сущего и должного вместе с тем была теоретической формой осознания реальных социальных конфликтов, выражала противоречие между созревшими практически задачами отсталой немецкой буржуазии и ее действительным юридическим положением в феодально-абсолютистском государстве. Поэтому у Канта и особенно у Фихте этика, несмотря на строго проводившуюся в ней тенденцию к формальной трактовке нравственного закона, сведенного в ней к «категорическому императиву», на деле не в одном случае отступала от чистого формализма и превращалась в защиту неотъемлемых прав автономной личности, в защиту достоинства абстрактного человеческого индивида, за которой таилась и выступала историческая личность мыслящего немецкого бюргера, взволнованного всемирным событием — Великой французской рево-

лющей. Именно поэтому основатели марксизма видели в немецком классическом идеализме своеобразную «немецкую теорию Великой французской революции», идеологическую систему, в которой передовые умы немецкой буржуазии не только осознавали противоречия своего социального бытия, но вместе с тем и проектировали — в абстракциях идеалистической морали, в абстракциях и иллюзиях учения о государстве и о праве — формы своего чаемого политического освобождения.

Поэтому формальный императивный характер этики выражал у классиков немецкого идеализма также и требование, чтобы личность выполнила, несмотря ни на что, свой нравственный долг, утвердила и осуществила свою автономию, отстояла свое достоинство. «Ты можешь, потому что ты должен». Само «долженствование», практически бессильное, только формальное, указывало на необходимость активного преобразования «моральных» отношений, бывших абстрактной проекцией отношений социальных.

Напротив, в теории Риккерта этическая антитеза «бытия» и «долженствования» только по видимости тождественна с концепцией Канта и Фихте. Этические и метафизические антиномии Риккерта преследуют иные практические цели, выполняют иное назначение. Исходный пункт его философии истории и этики — исторический пессимизм: он исходит из убеждения в том, что истинное свершение или реализация этических ценностей никогда и нигде неосуществимы в реальном мире исторического опыта и развития. Горизонт Риккерта — горизонт буржуазного интеллигента эпохи империализма. Неспособный вести самостоятельную линию в вопросах социально-политических, интеллигент этот осужден постоянно испытывать и возводить к сознанию конфликты своего социального существования. Он склонен рассматривать противоречие своего социального бытия как противоречие всеобщее, выражающее природу социального как такового. Во-вторых, он склонен видеть в нем противоречие неустранимое, вечное, укорененное в глубочайших недрах сущего, предопределенное «метафизически».

В своей этике и социологии Риккерт разделяет иллюзии буржуазного индивидуализма. По его утверждению, как в частной, так и в общественной жизни социально-этическая тенденция «стремится к выработке повсюду свободных личностей, индивидов, определяемых в многообразии своих действий автономной волей» [90, с. 63—64].

Но Риккерт не просто повторяет старинный тезис буржуазного индивидуализма. Он повторяет его в условиях империалистического общества с характерным для него

поглощением личности надличными силами — класса и классового государства монополий. В этом обществе индивидуалистические порывы обречены остаться невыполнимыми, склониться перед превосходящими их общественными силами. Социальное бытие сознается как пораженное противоречием. Состоит оно в том, что это бытие необходимо порождает стремление к индивидуальной свободе, но этому стремлению никогда не дано осуществиться, ибо «недостаток в свершении необходимо связан с социально-этическим благом — в силу кроющегося в нем антагонизма» [90, с. 65]. И еще: «Мы лишь постольку нравственны, поскольку свобода достигнута еще не во всех отношениях» [там же].

Эти сентенции Риккерта выходят за пределы обычного буржуазно-интеллигентского меланхолического признания исконной противоречивости социальных отношений. В них философия Риккерта переходит в прямую апологию общества, основанного на социальном неравенстве и угнетении классов.

С этим строем мыслей связана еще одна глубоко реакционная тенденция философии Риккерта. Тенденция эта проливает яркий свет на причины и мотивы, заставившие Риккерта так решительно противопоставить миру бытия мир «ценностей».

Если в мире социальной действительности искомое «свершение», т. е. организация и обеспечение личной «автономии», принципиально и практически неосуществимы, то чем может быть возмещен этот недостаток в глазах тех, кто сам стремится к автономии личностей? Ведь трагический характер конфликта между сущим и должным не может быть устранен одним лишь теоретическим доказательством неизбежности этого конфликта. Трагедия культурного сознания, как всякая трагедия, требует своего «катарсиса», разрешения. По Риккерту, возможность этого разрешения существует. Трансцендентальный дуализм бытия и ценности дает возможность отнести все то, что в реальном мире социальной действительности остается недостижимым и недостижимым, к сфере ценностей, трансцендентной по отношению к бытию. «Метафизическое утешение» философии Риккерта состоит в том, что недостижимые якобы в реальном мире социальные блага и социальная гармония переносятся в потусторонний мир «ценностей», которые, постепенно возвышаясь, доходят до абсолютной целостности.

**От этики к религии.  
Распад  
неокантианства**

В этой иерархии ценностей последнее и высшее место принадлежит религии. Хотя все этические требования требуют свершения в настоящем,

однако даже в том случае, если, как это бывает в сфере половых отношений, такое свершение наступает, ему все еще недостает связи «с высшим благом и его абсолютной ценностью», с «целокупной личной Вселенной» [90, с. 71]. Чтобы освободить конечное существование субъектов от несовершенств, необходимо и личный и социальный моменты вознести за пределы сферы преходящего, отнести их к божеству как к совершенной ценности личности. «Только религия, — утверждает Риккерт, — поддерживает и укрепляет жизнь в настоящем и будущем, сообщая ей ценность, которую ее собственная частичная сила ей не в состоянии дать» [там же, с. 72]. Только таким путем и во всех отношениях — «в личном, действенном и социальном — верующий может надеяться на освобождение от проклятой конечности» [там же, с. 73].

В нашем анализе мы дошли до точки, став на которую мы можем не только охватить систему Риккерта в целом, но и понять ее классовые корни. Если проникнуть сквозь сложную гносеологическую и метафизическую оболочку системы Риккерта, то в основе ее открывается насквозь реакционная апология капиталистического общества эпохи империализма. Риккерт не отрицает трагичности существующих в этом обществе социальных противоречий. Но он обращается к своим современникам с учением, весь смысл которого состоит в том, будто никакая социальная активность никогда не в состоянии будет преодолеть изначальный и роковой антагонизм социального бытия ни в принадлежащем истории настоящем, ни в историческом будущем, а только в «над»-историческом мире трансцендентных, потусторонних ценностей, в иерархии, завершаемой «ценностями» религиозной веры.

Указанные здесь практические истоки философии Риккерта дают ключ не только к пониманию метафизического дуализма мира бытия и мира ценностей. К этим же практическим источникам восходит в последней инстанции и методологический дуализм Риккерта — противопоставление естественных и исторических наук.

Предпосылку риккертского понимания исторического процесса и науки истории составляет убеждение, согласно которому история никогда не может быть наукой,

выясняющей законы исторического развития. Хотя история как «индивидуализирующая» наука принципиально ближе к действительности, чем «генерализирующее» естествознание, тем не менее близость эта никогда не может создать условий, при которых историческое познание достигло бы открытия исторических законов. Более того, по Риккерт, понятие закона совершенно несовместимо с понятием истории. «Там, где действительность должна быть постигнута в ее индивидуальности и конкретности, бессмысленно,— говорит Риккерт,— подводить ее под общие законы или устанавливать законы исторического» [86, с. 225]. В истории все будто бы случайно, индивидуально, непредвидимо и неповторимо. Отыскивать в истории законы или хотя бы руководящие тенденции исторического развития есть не более как дурной «рационализм». Действительность исторического процесса «иррациональна».

Громоздкое, избыточное побочными экскурсами построение Риккерта отмечено печатью пессимизма. Философия истории и логика исторического познания Риккерта — попытка возвести пессимизм и растерянность, отсутствие ориентирующей перспективы, характерные для современного теоретика капиталистического класса, в степень особого «методологического» направления.

Но все это построение софистической методологии рухнет при конфронтации ее с материалистической диалектикой. Исторический материализм задолго до появления теории Риккерта опроверг устои, на которых последняя была воздвигнута. Исторический материализм учитывает «индивидуальный», точнее говоря, своеобразный характер каждой социально-экономической системы. Исторический материализм давно сформулировал требование, чтобы каждая историческая эпоха — рабовладельческого общества, феодализма, капитализма — изучалась во всех своих особенностях и именно ей свойственных закономерностях развития. Именно Маркс, Энгельс и Ленин обосновали тезис, согласно которому изучению «общих» законов общественной жизни (чем занималась буржуазная социология) должно предшествовать изучение каждой особой, исторически определенной экономической формации и определенной, ей свойственной структуры производственных отношений.

Но в то же время исторический материализм — полная противоположность метафизическому номинализму шко-

лы Риккерта. Методология марксизма не есть ни метафизический «реализм» (или платонизм учения об общих понятиях), ни метафизический «номинализм» (признающий действительность одного лишь индивидуального). Историческая методология марксизма основана на диалектике общего и отдельного. «...Отдельное не существует иначе,—говорит Ленин, — как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное» [2, т. 29, с. 318.]

Поэтому признание особенности каждого отдельного периода истории не только не исключает установления закономерности исторического, но требует и впервые обуславливает возможность такого установления. Разработав понятие общественно-экономической формации, Маркс вывел из него не тезис о невозможности установления законов истории, но, напротив, положение, что только это понятие дает методологические предпосылки для того, чтобы и к истории приложить критерий повторяемости, дабы рассматривать ее как закономерный процесс. При этом методология Маркса не ограничивается установлением лишь фактов исторической причинности, как это делает Риккерт, но идет дальше и выясняет объективные предпосылки и условия для научного установления исторического закона и исторического предвидения.

Составившее эпоху в истории науки, открытие Маркса осталось вне поля зрения Риккерта. Буржуазная ограниченность и методологическое доктринерство пожинаяют в философии истории Риккерта печальные плоды. Логика истории, с таким пафосом возведенная Риккертом, испытала наихудшую судьбу, какая только может постигнуть научную теорию: в момент, когда она родилась, она была уже устаревшей, отстав на полвека от развития науки и философии.

Из числа других представителей баденской школы могут быть отмечены Э. Ласк, Г. Мюнстерберг, Й. Кон. Ученик Виндельбанда и Риккерта, Эмиль Ласк (1875—1915) построил систему, в которой иррациональный «материал» чувственности служит содержанием для рациональных (рассудочных) категорий как его форм; сами же категории мышления оказываются содержанием для ценностных форм. Впрочем, содержанием категорий может стать и сверхчувственное бытие, вершиной которого и являются ценности. Таким образом, Ласк в какой-то сте-

пени реставрирует «метафизику», против которой боролся Кант, и открывает пути иррационализму [см. 20, с. 56—59; 12, с. 401, 409]. Г. Мюнстерберг был широко известен как представитель неокантианской аксиологии (учения о ценностях), а И. Коэн, начав как неокантианец, проложил в своих трудах дорогу неогегельянской интерпретации философии.

К психологическому направлению в неокантианстве принадлежали Г. Корнелиус, немало послуживший сближению неокантианства с махизмом, а затем и неопозитивизмом, и Л. Нельсон. Последнему принадлежит известный парадокс, согласно которому невозможен никакой критерий истины, поскольку для утверждения такого критерия надо обладать критерием критерия, и так до бесконечности. Психологизирующим неокантианцем был и Х. Зигварт, автор широко известной «Логики». Ближе к Канту стояли представители «реалистического» направления в неокантианстве, которые сохраняли понятие «вещи в себе» и тем самым открывали путь для «реалистического» истолкования критицизма. А. Риль, О. Кюльпе и другие стали затем основателями немецкого «критического реализма».

Неокантианство прекратило свое существование, когда германские фашисты закрыли Кантовское общество и его журнал «Kant-Studien». И хотя после войны эти два центра кантианского движения были восстановлены, неокантианство как таковое уже не возродилось.



## Г Л А В А III

### «ВТОРОЙ» ПОЗИТИВИЗМ (ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ И РОДСТВЕННЫЕ ТЕЧЕНИЯ)

**П**озитивистское направление, основы которого были заложены деятельностью О. Конта, Д. С. Милля и Г. Спенсера, к концу XIX в. претерпевает существенные изменения, в результате чего пальма первенства переходит ко второй исторической форме «положительной философии» — эмпириокритицизму, или махизму. Последний складывается в рамках уже немецкой философской традиции и знаменуется переходом от кантианства, т. е. непоследовательной дуалистической установки, сочетающей элементы материализма (признание «вещей в себе» и их воздействия на органы чувств, «аффицирующего» ощущения) с идеализмом и агностициз-

мом (априоризм в понимании познания и выводимая отсюда непознаваемость «вещей в себе»), к откровенному субъективному идеализму. Уже неокантианство начинает этот переход; он завершился в философии эмпириокритицизма (или махизма, как нередко называют ее по имени одного из основоположников школы Э. Маха). Однако корни этого течения восходят уже не столько к Канту, сколько к берклианству, юмизму и позитивизму XIX в.

#### **Кризис позитивизма XIX в.**

Переход позитивизма во вторую форму его существования — эмпириокритицизм — был связан с тем кризисом, который переживает позитивизм в результате революции в естествознании на рубеже веков, оказавшись не в состоянии адекватно осознать сущность новых открытий науки, а вместе с тем и сущность тех социальных явлений, которыми знаменовалось вступление капитализма в новую, высшую стадию его развития — империализм.

Если учение «первого» позитивизма основывалось, с одной стороны, на восходящей к Беркли и Юму гносеологической догме, согласно которой человеческое познание ограничено явлениями сознания, ощущениями, то, с другой стороны, это учение разделяло, по существу, наивно-материалистическое убеждение в окончательном характере открытий «положительной науки» — естествознания. Правда, это убеждение было не только наивно-материалистическим, но и метафизически-феноменалистским, так как было связано с представлением, что «окончателность» этих открытий определяется тем, что за пределами самих ощущений открывать больше нечего. Но все же это было убеждение, возводившее естествознание XIX в. на пьедестал окончательной истины. Это убеждение, роднившее позитивизм с естественнонаучным материализмом XIX в., нередко выдвигалось в идейной борьбе на первый план, и произведения позитивистов, посвященные анализу и обобщению важнейших открытий естествознания своего времени, как уже отмечено, воспринимались многими как выражение торжества материализма<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Такая оценка позитивизма прошлого столетия не редкость и в настоящее время. Так, американский историк общественной мысли К. Бринтон пишет: «Английский мыслитель Герберт Спенсер пытался создать нечто вроде суммы эволюционного научного материализма девятнадцатого века» [135, р. 158].

Поэтому позитивизм XIX в., допуская материалистическое истолкование, оказался для реакционной буржуазии не вполне адекватным средством борьбы против растущего и опасного для буржуазной идеологии влияния материализма. Вскоре идеалистам различного толка представился удобный случай для того, чтобы «свести счеты» с бурно развивавшимся во второй половине XIX в. естественнонаучным материализмом, а заодно и с материалистически толкуемым позитивизмом.

Сильной стороной естественнонаучного материализма всегда была его тесная связь с конкретными достижениями наук. Опираясь на них, естественнонаучный материализм разрабатывает грандиозную картину мира как бесконечного движения неделимых и неизменных материальных частичек, атомов, в бесконечном пространстве, подчиненного механическим законам. В один момент времени это движение дает одно сочетание атомов в пространстве, в другой — другое сочетание тех же атомов. И эта картина мира представляется окончательной, в крайнем случае остается уточнить лишь некоторые ее детали. Собственно, и позитивизм в лице Спенсера принял эту же картину мира, оговариваясь только, что она представляет собой описание явлений, за которыми лежит неизвестная нам, но необходимо признаваемая людьми «сила», убеждение в постоянстве которой — «убеждение в существовании безусловной реальности, не имеющей ни начала, ни конца» [103, с. 163].

И вот эта сильная сторона естественнонаучного материализма обернулась его слабостью, когда революция в естествознании, которая произошла на рубеже XIX—XX вв., показала, что картине мира, нарисованной естествознанием прошлого века, далеко до раскрытия сущности явлений и до окончательности. Естествоиспытатели с тревогой увидели, что стройное здание физической теории, созданное в XIX в. на основе классической механики, рушится под напором новых открытий. Итогом — при незнании диалектики относительной и абсолютной истины — явился релятивизм, приведший к агностицизму и субъективному идеализму. «В сущности, — писал М. Планк, — это своего рода реакция против тех смелых ожиданий, которые связывались несколько десятилетий назад со специальным механическим воззрением на природу... Философским осадком неизбежного отрезвления и был позитивизм Маха» [80, с. 31].

И этот вывод великого физика совершенно справедлив. В. И. Ленин писал: «Все старые истины физики, вплоть до считавшихся бесспорными и незыблемыми, оказываются относительными истинами, — значит, никакой объективной истины, не зависящей от человечества, быть не может. Так рассуждает не только весь махизм, но весь «физический» идеализм вообще» [2, т. 18, с. 328]. И отсюда вытекал очень важный для понимания истории позитивизма вывод: вместе с картиной мира, выработанной естествознанием и естественнонаучным материализмом прошлого века, шла к упадку и первая форма позитивизма, претендовавшая на философское выражение именно этой картины. А следовательно, вполне логично было объявить саму эту форму позитивизма «метафизической», что и сделал, например, русский махист Лесевич, писавший: «В настоящее время просто смешно принимать мистико-метафизическое построение Спенсера за позитивное. В основоначалах философии Спенсера можно видеть повторение послекантовских натурфилософских парений» [61, с. 103—104].

Дело здесь, конечно, не в недостатке у Спенсера и всего позитивизма прошлого века «позитивности» в наиболее положительном ее смысле: весь «первый» позитивизм признавал существование (не познаваемой!) реальности. Махизм (эмпириокритицизм) увидел «метафизичность» исходного варианта позитивизма именно в попытке построить картину мира и его законов, основанную на науке. С другой стороны, эмпириокритицизм полностью сохранил и развил позитивистское ядро учений Конта и Спенсера в смысле отказа от проникновения «за» сферу чувственных явлений и попытался «исправить» недостаток «позитивности» этих учений, состоявший в том, что последние приняли в себя часть действительно научных, а значит, не позитивистских, а материалистических задач естествознания.

**Основные особенности  
„второго“  
позитивизма**

«Второй» позитивизм, главной формой которого и стал так называемый эмпириокритицизм, обратил внимание на факт относительности научного знания и сделал отсюда вывод о том, что наука не дает подлинной картины реальности, а доставляет лишь «символы, знаки, отметки для практики». Таким образом, «второй» позитивизм пришел к отрицанию объективной реальности, отражаемой нашим созна-

нием. Естественно поэтому, что на первый план в учении эмпириокритиков выступает субъективно-идеалистическая теория познания, приписываемая ими теперь естествознанию. Собственно философия оказалась сведенной эмпириокритицизмом к теории познания, оторванной от действительного мира. И исследование гносеологии эмпириокритического течения «показывает по всей линии гносеологических вопросов сплошную реакционность эмпириокритицизма, прикрывающего новыми вывертами, словечками и ухищрениями старые ошибки идеализма и агностицизма» [2, т. 18, с. 379] Одним из таких ухищрений стала декларация о теоретико-познавательном «оптимизме» эмпириокритицизма: он якобы не имеет ничего общего с агностицизмом, поскольку считает, что сами явления (ощущения) и есть сущность мира.

В учении эмпириокритицизма представлено основное содержание «второго» позитивизма, пропагандировавшегося Ф. Карстаньеном и И. Петцольдом. Появившись в Австрии и Швейцарии и быстро распространившись в Германии, России и ряде других стран, он явился важным посредующим звеном между позитивизмом XIX в. и неопозитивизмом, подготовив широкое распространение последнего в период между первой и второй мировыми войнами. Не случайно так называемый «Венский кружок» — философская группа, надолго ставшая центром неопозитивизма, — сложился вокруг основанной Махом в Венском университете кафедры философии индуктивных наук. Эмпириокритицизм оказал серьезное воздействие и на такие течения современной буржуазной философии, как прагматизм и неореализм. В начале XX в. его широко использовали в целях ревизии философии марксизма Ф. Адлер, А. Богданов, В. Базаров и др.

Основоположники эмпириокритицизма Рихард Авенариус (1843—1896) и Эрнст Мах (1838—1916) не ограничивали себя только философской деятельностью. Более того, Э. Мах был одним из крупнейших физиков своего времени, автором ряда значительных работ по механике, акустике и оптике. Естественнонаучные интересы Авенариуса лежали в области психофизиологии. Свое учение они создают уже в 70—80-х годах прошлого столетия, пытаясь философски осмыслить в духе берклианско-юмистского феноменализма развитие науки своего времени — развитие, объективно показывающее историческую ограниченность механистического естествознания,

основанного на классической механике Ньютона. Авенариус и Мах опираются в этом на отдельные феноменалистские выводы таких ученых-физиков, как Р. Майер, У. Рэнкин, Г. Кирхгоф, используют возникшее на основе бурного развития термодинамики представление об энергии как динамической основе мира, долженствующей якобы заменить представление о «косной» инертной материи. Открытие радиоактивности (1896) и электрона (1895) послужило для махистов поводом к утверждению, что «материя исчезла», и релятивизации всех свойств физических объектов. Уже в XX в. в этих целях используется только что возникшая специальная теория относительности А. Эйнштейна. В области физиологии и психофизиологии махизм использует учение о «специфической энергии органов чувств» (И. Мюллер) и данные эмпирической психологии XIX в. Этими естественнонаучными связями эмпириокритицизма обусловлены были — если говорить об идейных влияниях — те «половинчатость и путаница», «смешение материализма и идеализма» (Ленин), которыми полны произведения Авенариуса и Маха. Но определяющее философское воздействие оказывают на их гносеологию Беркли и Юм.

Важнейшими составными частями философии эмпириокритицизма были: (1) программа «очищения опыта», в которой нашла выражение общая «антиметафизическая» (в первую очередь, антиматериалистическая) направленность позитивизма вообще и махизма в частности; (2) теория «нейтральных элементов опыта»; (3) принцип «экономии мышления».

## 1. Р. АВЕНАРИУС И ПРОГРАММА «ОЧИЩЕНИЯ ОПЫТА»

**Что такое «опыт»?** Название «эмпириокритицизм», изобретенное Авенариусом, означает «критику опыта». В двухтомном труде «Критика чистого опыта» (1888—1890) он выдвинул представление о том, что задача философии состоит именно в «очищении» опыта от всего того, что может быть истолковано как признание объективности, т. е. независимости какой бы то ни было «реальности» от ощущений. Поэтому с самого начала становится очевидным, что эмпириокритицизм исходит из субъективно-идеалистической предпосылки, получившей у него техническое название «принципиальной координации» субъекта и объекта. «Я» и

«среда», — пишет он, — являются не только оба первоначально находимыми в одном и том же смысле, но и всегда — оба первоначально находимыми вместе» [5, с. 13]. Иначе говоря, не существует объекта без субъекта, как и субъекта без объекта.

Вопреки мнению Авенариуса, эта исходная позиция эмпириокритицизма не только не является естественным убеждением всякого человека «до всякого философствования», но и противоречит как «наивному реализму» всякого здравомыслящего человека, убежденного в существовании до, вне и независимо от него внешнего мира, так и позиции естествознания. Последнее обстоятельство в особенности подразумевает необходимый выход за пределы взаимоотношения «Я» и «среды», т. е. за пределы непосредственного опыта. Естествознание настойчиво добывается знаний о явлениях, существующих независимо от какого бы то ни было субъекта, и получает эти знания. В. И. Ленин писал: «Естествознание положительно утверждает, что земля существовала в таком состоянии, когда ни человека, ни вообще какого бы то ни было живого существа на ней не было и быть не могло. Органическая материя есть явление позднейшее, плод продолжительного развития. Значит, не было... никакого Я, будто бы «неразрывно» связанного со средой, по учению Авенариуса» [2, т. 18, с. 71—72].

Из этого противоречия Авенариус попытался выйти с помощью приема, возрождающего мотивы философии И. Г. Фихте: утверждения о «потенциальном центральном члене» координации, который якобы следует «примыслить» к любой картине мира. Однако этот прием, подменяющий действительный мир миром воображаемым, не более как уловка. Но она позволяет Авенариусу сохранить свой исходный принцип: мир дан нам только в «принципиальной координации», действительной или только возможной, т. е. как опыт.

Неопределенное и многозначное понятие «опыта» приобретает в этой связи особенно важное значение для эмпириокритицизма, позволяя этой философии спутывать материалистическую и идеалистическую его трактовку и тем самым создавать иллюзию, будто эмпириокритицизму удалось встать «выше» и материализма, и идеализма. Эта путаница видна уже в начальных определениях работы Авенариуса «Критика чистого опыта» «Синтетическое» определение опыта гласит: опыт следует понимать «как высказанное, которое во всех своих компонентах имеет предпосылкой только лишь составные части нашего окружения». «Ана-

литическое» же определение — это понятие чистого опыта как такого, «к которому ничего не примешано, что само не было бы опытом» [121, S 4—5] И если первое определение, вообще говоря, может быть истолковано как понимание «опыта» в смысле совокупности высказываний о внешнем «окружении», независимом от сознания, т. е. истолковано материалистически, то второе тяготеет к субъективистскому истолкованию. Оно и оказывается основным в эмпириокритической трактовке «опыта».

Идеалистический смысл понятия «опыта» становится очевидным, как только мы познакомимся с тем «очищением опыта», которое производит Авенариус. Выявить содержание «чистого опыта», полагает он, значит очистить все «высказываемое» от посторонних привнесений. Это очищение — задача философии, которая в отличие от конкретных наук, совершающих постоянное накопление знания, осуществляет устранение всего того, что в развитии мышления оказалось примешанным к опыту [см. 6, с. 51]. Так что же к нему «примешано»?

Научное мышление не сразу сумело отличить, что в его содержании дано самим предметом, а что привнесено мышлением. Лишь постепено выяснилось, что обычно опыт как таковой смешан с некоторыми посторонними представлениями (апперцепциями): гимематологическими (ценностными, от древнегреческого τιμημα — оценка) и антропоморфическими.

Первые — это этические и эстетические оценки, присоединяемые наивным мышлением к предмету и рассматриваемые так, как если бы они характеризовали сам предмет. Например, мы называем предмет хорошим или дурным, красивым или безобразным, но ведь это лишь наша оценка, не выражающая свойств объекта, предмета. Легко видеть, что гимематологические апперцепции необходимо устранить из «опыта». Вторые, антропоморфические апперцепции делятся на три группы (1) Мифологические апперцепции — это представления о желаемом и действующем «Я», якобы живущем в теле. (2) Антропатические — представления о том, что телесные движения осуществляются под воздействием «страстей души», таких, как гнев, любовь, сила воли и т. д. Будучи на наивной стадии развития знания источником всякого рода антропоморфических истолкований природы, эти апперцепции успешно устраняются наукой.

Но есть еще одна группа антропоморфических апперцепций — (3) интеллектуально-формальные, вопрос об устранении которых, как считает Авенариус, поставлен впервые именно им, хотя на самом деле здесь он идет по стопам Беркли и Юма.

Если Кант считал необходимыми для научного познания привносимые мышлением в опыт априорные категории, т. е. наиболее общие понятия, то он, Авенариус,



считает, что они должны быть устранены как произвольное привнесение. Прежде всего Авенариус подвергает критике понятия субстанции и причинности.

Наша картина мира, рассуждает Авенариус, содержит в себе представление о материальных атомах, приводимых в движение силой. Но дана ли нам сила в опыте? Нет, отвечает он, нам дана не сила, а лишь ощущение силы [см. 6, с. 57]. Но если мы не знаем из опыта саму силу, то мы не можем знать и необходимости движения, так как опыт лишь показывает нам, что одно явление следует за другим. «Следовательно, если представление причинности предполагает силу и необходимость как необходимые составные части процесса последовательности, то оно падает вместе с ними» [там же, с. 58]. Причинность имеет право на существование лишь как сокращенное выражение непрерывности всего совершающегося в мире.

Аналогичным образом обстоит дело с субстанцией. Это понятие выражает лишь тот «идеальный пункт», с которым субъект связывает изменения и который поэтому должен мыслиться как нечто неизменное. Произведя исследование понятия субстанции, Авенариус приходит к заключению: «Мы признали, что существующее есть субстанция, одаренная ощущением; субстанция отпадает и остается ощущение...» [там же, с. 74]. Все это рассуждение — чистейший плагиат из Юма [см. 115], только заверченный не агностическим выводом Юма, а скорее субъективно-идеалистическим заключением Беркли: существующее следует понимать как ощущение. Правда, вслед за Юмом Авенариус распространяет свою критику субстанции не только на материю, но и на «душу», чего не делал Беркли.

Таким образом, «чистый опыт» Авенариуса — это содержание человеческого сознания, «очищенное» от объективной действительности как его источника, от субстанции, от причинных связей, от ценностных и антропоморфических представлений. Этот «чистый опыт» и есть предмет познания.

Понимание опыта Э Махом во многом сходно с пониманием его у Авенариуса. Но у Маха чаще встречаются рассуждения, которые могут быть истолкованы в духе материалистического понимания опыта. Так, он начинает свою статью «Психофизиологический очерк» словами: «Наш опыт развивается через идущее вперед приспособление наших мыслей к фактам действительности»: «человек накапливает опыт через наблюдение изменений в окружающей его сре-

де» [63, с. 27], — пишет он в другой работе. Приводя ряд сходных положений из этой и других книг Э Маха, В И Ленин отмечал «Специальная «философия» Маха здесь выброшена за борт, и автор стихийно переходит на обычную точку зрения естествоиспытателей, смотрящих на опыт материалистически» [2, т 18, с 154]

Таким образом, понятие опыта в эмпириокритицизме далеко не однозначно. Оно служит для *эклeктического* перехода от идеалистических позиций к материализму и обратно. Интересно, что у философа Авенариуса преобладает идеалистическая интерпретация понятия «опыт», тогда как у естествоиспытателя Маха — стихийно-материалистическая. Но оценка их позиций оказывается уже иной, когда мы проследим, как эти два философа осуществляют анализ составных частей, «элементов», опыта.

## 2. ТЕОРИЯ «НЕЙТРАЛЬНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ ОПЫТА»

Можно сказать, что учение об «элементах опыта» явилось у Авенариуса своеобразной попыткой избежать солипсизма, тогда как для Маха оно было средством уклониться от последовательно материалистического истолкования «опыта». Поэтому сам подход к «анализу опыта» был у них несколько различен.

### Элементы опыта

Авенариус считал, что опыт, с точки зрения его содержания, может быть изображен следующей таблицей.

	А. «Элементы», комплексы «элементов»	В. «Характеры»
I. Вещи или вещное	Телесные вещи	«Живые (sinnliche)» чувства в широком смысле
II. Мысли или мысленное	Нетелесные вещи — воспоминания и вещи-фантазии	«Неживые» чувства — воспоминания и чувства-фантазии

Данные «элементы» и «характеры» зависят от индивида, поскольку они берутся в отношении к нему, как его опыт; они не зависят от него, поскольку они берутся как составные части среды [см 5, с. 40—41].

Это и есть формулировка принципа «нейтральности элементов опыта»: последние можно характеризовать и



как объективное, и как субъективное в зависимости от того, в каком отношении их рассматривать. Мах придает этому принципу еще более явное субъективно-идеалистическое звучание, провозгласив «элементы опыта» «элементами мира».

Как писал Ленин, «открытие элементов мира» Махом состояло в том, что все существующее объявляется ощущением; ощущения называются элементами; элементы делятся на физические (то, что не зависит от нервной системы человека и вообще от человеческого организма) и психические (то, что от них зависит); связь психических и физических элементов объявляется не существующей отдельно одна от другой; лишь временно разрешается отвлекаться от той или другой связи; наконец, объявляют, что «новая» теория лишена «односторонности» [см. 2, т. 18, с. 49]. Таково содержание «теории нейтральных элементов». Оно еще более прояснится, если выявить ее гносеологические источники.

Мах исходит из верного положения, что ощущения — это начальный «слой» человеческого познания. Все, что мы знаем о мире, мы получаем сначала через ощущения — этот верный тезис в соответствии с исходной

догмой субъективно-идеалистической теории познания превращается в другой, ошибочный: мы знаем исключительно только наши ощущения, ощущения — это окончательный источник всего содержания познания, а следовательно, все существующее — это ощущения или их сочетания. Но там, где основоположник этой концепции Беркли прямо апеллировал к богу как источнику ощущений, Мах вводит тезис об их «нейтральности».

Мах хотел своим определением «нейтрального» материала мира преодолеть противоположность материализма и идеализма. Однако достаточно прочитать резюме произведенного Махом «анализа ощущений», чтобы убедиться в том, что он совершенно определенно присоединяется к субъективному идеализму в теории познания. «Итак, — пишет Мах, — восприятия, как и представления, воля, чувствования, одним словом — весь внутренний и внешний мир, состояются из небольшого числа однородных элементов, образующих то более слабую, то более крепкую связь. Эти элементы обыкновенно называют ощущениями. Ввиду того что под этим названием подразумевается уже определенная односторонняя теория, мы предпочитаем коротко говорить об элементах. Все исследование сводится тогда к определению связи этих элементов» [62, с. 27—28]. Но ведь совершенно очевидно, что «односторонняя теория» состоит не в том, что приняты названия «ощущения» для обозначения «элементов мира», — она состоит как раз в утверждении, что «весь внутренний и внешний мир» состоит из однородных, причем однородных именно в силу непосредственной данности нашему сознанию «элементов» (=ощущений)!

Следовательно, расхождение Маха с материализмом состоит в том, что ощущению отказывается в праве быть средством связи сознания с внешним миром, и оно предстает как «единственно сущее» и вместе с тем «единственно данное» сознанию.

Но как же различаются в этой связи объективное и субъективное, предмет физики и предмет психологии? Ведь «материал» этих наук оказывается с позиций Маха одним и тем же. Мах прежде всего, как и Авенариус, отвергает понятие материи. «Вещь, тело, материя, — пишет он, — ничто помимо связи их элементов» [там же, с. 15]. Понятие материи — это, по Маху, «метафизическое» построение, которому не отвечает ничто в действительности. «Противоположность между Я и миром, ощущением или явлением и вещью тогда исчезает, и все дело сводится лишь к соединению элементов... для которого эта противоположность была выражением неполным и подходящим лишь отчасти. Соединение же это есть не что иное, как

связь тех элементов с другими однородными элементами (время и пространство)» [62, с. 21]. «Метафизическому» и потому непропорциональному, как считает Мах, разделению «элементов» на физическое и психическое соответствует «функциональное различие» их в отношении к комплексу элементов, составляющих человеческое тело, т. е., поясняет он, все зависит от направления исследования [см. там же, с. 24].

Сформулировав это различие, Мах оказался в трудном положении. С одной стороны, он хотел сказать, что сами по себе «элементы» ни физичны, ни психичны, они «нейтральны». Однако сказать нечто об «элементах» самих по себе — значит стать на «метафизическую» точку зрения. И если «элементы» и ощущения принципиально однородны, то теория Маха — не «нейтральная» концепция, а идеалистический монизм. Вот почему в книге «Познание и заблуждение» (1905) Мах был вынужден, считаясь «с антипатией естествоиспытателей ко всему, что называется психомонизмом», признать, что, вопреки, все-таки имеется граница между миром и нашим Я, а во-вторых, что, хотя наше Я тоже оказывается «функциональной связью элементов», форма этой связи совершенно иная, чем та, которую мы обнаруживаем в физической области [см. 63, с. 17—20]. Таким образом, тезис относительно однородности «элементов», проводившийся в «Анализе ощущений», был несколько смягчен.

**Противоречия  
„теории элементов  
мира“**

Отождествление «элементов мира» с ощущениями неизбежно приводит махизм к противоречию с естествознанием, с которым Мах пытался не порывать. Признав «нейтральность» элементов-ощущений, он неизбежно отрывает их от деятельности мозга, от центральной нервной системы, функцией которых считает ощущения естествознание. И в явном противоречии со своими первоначальными теоретико-познавательными утверждениями он вводит совершенно категорическое признание ощущений... результатом физического раздражения. Мах признает, что они определяются «всем физическим миром и в особенности нашим телом, нашей нервной системой» и т. д. «Если бы в то время, как я ощущаю что-либо, — пишет Мах, — я же сам или кто-либо другой мог бы наблюдать мой мозг с помощью всевозможных физических и химических средств, то можно было бы определить, с какими происходящими в организ-

ме процессами связаны определенные ощущения» [62, с. 197].

Так же и Авенариус обрекает свою концепцию на глубокие противоречия, пытаясь совместить свою общую субъективно-идеалистическую теоретико-познавательную установку с точкой зрения естествознания.

Ведь если признать, как признает естествознание, что ощущения зависят от нервной системы, то трактовка их как «элементов мира» непосредственно ведет к нелепому представлению, что мир есть мое ощущение. Если же признать «элементы мира» не зависящими от нервной системы, то ощущения не могут пониматься вопреки естествознанию как ее функция, и рождается столь же нелепая, как и солипсизм, «безмозглая» философия. Выйти из этого тупика нет никакой возможности, хотя Авенариус и пытался это сделать с помощью своей «биомеханики».

Основной задачей «биомеханики», изложенной в «Критике чистого опыта», Авенариус считал установление соотношения между тремя основными компонентами «эмпириокритической предпосылки»: средой ( $R$  — сокращение от Reiz — раздражение), индивидом с его «системой  $C$ » ( $C$  — сокращение от Central system — центральная нервная система) и его высказываниями, или опытом ( $E$ , т. е. Erfahrung). Эти соотношения таковы: (1) «В некоторых случаях, когда установлено  $R$  и следует принять  $E$ , следует принять также, что  $E$  некоторым образом зависит от  $R$ »; (2) «В каждом случае, когда  $E$  принимается зависящим от  $R$ ,  $E$  принимается непосредственно зависящим от  $C$ »; наконец, (3) «В каждом случае, когда  $E$  принимается зависящим от  $R$ ,  $E$  принимается непосредственно зависящим от изменения  $C$ » [121, S. 33, 39—40].

Таким образом, «система  $C$ » и «среда» выступают в качестве независимых рядов, тогда как «опыт» оказывается зависимым рядом  $C$  другой стороны, опыт непосредственно зависит от «системы  $C$ » и ее изменений, но не непосредственно от «среды». Следовательно, необходимо рассмотреть, каким образом «среда» влияет на «систему  $C$ », с тем чтобы далее выяснить зависимость «опыта» от «среды».

«Среда», считает Авенариус, является источником питания, обуславливая обмен веществ (Stoffwechsel), и в то же время действует в качестве условия существования «системы  $C$ », собственно «среды» (Reiz). Изменения, совершающиеся в «системе  $C$ » в зависимости от  $R$ , Авенариус обозначает как  $f(R)$ , т. е. как функцию от среды, а те, что совершаются в зависимости от  $S$ , — как  $f(S)$ , т. е. как функцию от обмена веществ. Различные количественные соотношения между этими факторами и описывают, по мысли Авенариуса, различные жизненные и познавательные ситуации. Так, наиболее совершенным является состояние, характеризуемое равенством  $f(R) = -f(S)$ , или  $f(R) + f(S) = 0$ . Если  $f(R) + f(S) > 0$ , то наблюдается излишек питания; если  $f(R) + f(S) < 0$ , то имеет место истощение. Вообще всякое отклонение суммы  $f(R) + f(S)$  от 0 означает возникновение проблемы, подлежащей разрешению путем восстановления нарушенного равновесия.

В соответствии с этим и познание, понимаемое как средство самосохранения организма, выступает как «зависимый жизненный ряд», обусловленный в своем содержании соотношением между  $f(R)$  и  $f(S)$ .

Всякое отклонение от равновесия вызывает «негативное чувство», сигнализирующее о необходимости его восстановления. Повторяющиеся отклонения от равновесия обуславливают возникновение ощущений тождества и различия: далее возникают градации степеней известности, такие, как «действительность», уверенность и знакомство и т. д.<sup>1</sup>

Таким образом, Авенариус строит «биологическую» концепцию познания, представляющую собой в явном противоречии с исходными положениями его «теории элементов» вульгарно-материалистическую доктрину. Выведение познания из биологических потребностей организма, основанное на допущении «независимого ряда» (нервной системы и среды), производным от которого является «зависимый ряд» (познание), «есть — по общему признанию философов разных партий, т. е. разных направлений в философии — *заимствование у материализма*» [2, т. 18, с. 59].

Однако Авенариус здесь же отказывается от прямого признания материалистической направленности этой концепции и приписывает этой направленности всего лишь «методологическое значение»: «опыт» не определяется как духовное, «среда» — как материальное. Между ними нет причинной связи, а лишь «функциональное отношение», состоящее в том, что за изменениями одного следуют изменения другого.

Аналогичные зигзаги в своих рассуждениях делает и Мах [см. 2, т. 18, с. 60—61]. «Мах и Авенариус, — писал по этому поводу В. И. Ленин, — совмещают в своей философии основные идеалистические посылки и отдельные материалистические выводы именно потому, что их теория — образец той «эклектической нищенской похлебки», о которой с заслуженным презрением говорил Энгельс» [2, т. 18, с. 59].

### Устранение „интродекции“

Появление «Критики чистого опыта» навлекло на Авенариуса со стороны более последовательных идеалистов обвинения в «материализме», и, как видим, не без основания. С целью нейтрализовать эти обвинения, Авенариус развертывает в «Человеческом понятии о мире» (1891) и «О предмете психологии» (1894—1895) критику «теории интродекции», ибо последняя представляется ему теперь главным препятствием на пути «очищения опыта». Сама же эта критика направлена им против материалистического понимания опыта. Под «интродекцией» Авенариус понимает приписывание человеком другим людям восприятий окружающих вещей, а также мышления, чувствований и воли, т. е. «опыта и познания вообще», и «вкладывание (Introjektion)» всего этого в них. «И эта интродекция есть то, что вообще из «находя-

---

<sup>1</sup> Мы не приводим здесь в подробностях терминологию Авенариуса, представляющую собой образец схоластического словотворчества [см. 2, т. 18, с. 91].

щегося передо мной» делает «находящееся во мне»... из «составной части (реальной) среды» «составную часть (идеального) мышления», из «дерева» с его механической энергией — «явление» из той материи, из которой сотканы сны» [5, с. 22]. Тем самым человек придумывает «внутренний мир» индивидов, а там, где есть внутренний мир, возникает представление о том, что ему противопоставит внешний мир. И этот последний противопоставляют находимому нами самими эмпирическому миру, «миру опыта», выносят его вовне, осуществляя «проекцию (Projektion)».

Таким образом, «интроекция» ведет к ошибочному будто бы признанию существования материального мира. И в то же время Авенариус заявляет, будто его критика «интроекции» направлена против идеализма [см. 7, с. 48]. Однако вместо того, чтобы устранить посылку идеалистической теории познания, признающей доступность нашему познанию только внутреннего мира, Авенариус устраняет ... материалистическое положение о том, что мышление, сознание есть функция мозга. «Мозг не есть ни обиталище, ни местопребывание, ни орудие или орган, ни носитель или субстрат мышления. Мышление не есть ни обитатель, ни повелитель, ни другая половина или сторона и т. п., а также ни продукт, ни физиологическая функция, ни даже вообще состояние мозга» [там же, с. 52]. Устранение «интроекции» означает, таким образом, упразднение «проекций», т. е. окончательное «очищение опыта» в духе субъективно-идеалистической принципиальной координации.

Впрочем, устранение «интроекции» позволяет Авенариусу подвергнуть критике некоторые примитивные идеалистические и религиозные построения вроде приписывания человеку нематериальной, бестелесной «души». В «Человеческом понятии о мире» Авенариус рассматривает такие продукты «интроекции», как анимизм, учение о бессмертии души, представления о божестве, о «внемировом бытии» как «мире духов» и т. д. Раскрытие механизма формирования этих представлений, осуществлявшееся на основе анализа Э. Тэйлором первобытной религии, могло иметь для своего времени некоторое положительное значение. Однако Авенариус и здесь непоследователен, говоря о «плодотворных авторитетных моментах» христианской религии и теологии и о достоинствах «практического, или нравственного, идеализма».

Когда же Авенариус направляет свою критику «интроекции» против материализма, то здесь он прибегает к софистике. Ибо материализм принципиально враждебен и дуализму «души» и тела, и признанию «мира духов». Диалектический материализм считает, что



отражение реального мира в сознании — не творение второго, идеального мира, а познавательная функция мозга. Это и есть материалистический монизм, устранение же «интроспекции» Авенариусом есть путь к монизму идеалистическому. «Кроме этих двух, прямо противоположных, способов устранения «дуализма духа и тела», не может быть никакого третьего способа, если не считать эклектицизма, т. е. бестолкового перепутывания материализма и идеализма» [2, т. 18, с. 88].

### 3. «ЭКОНОМИЯ МЫШЛЕНИЯ»

Одним из важных аспектов «очищения опыта» у Авенариуса был «принцип наименьшей меры силы». Э. Мах развил его в «принцип экономии мышления», в котором соединяются биологизм (познание как биологически экономное приспособление к среде), позитивизм (познание как экономное «чистое описание» явлений) и субъективизм (критерий экономии в познании определяется субъектом, предшествуя всякому опыту).

**«Принцип наименьшей меры силы»** Р. Авенариус формулировал «принцип наименьшей меры силы» так: «В случае присоединения новых впечатлений душа сообщает своим представлениям возможно меньшее изменение; или, другими словами, после новой апперцепции содержание наших представлений оказывается возможно более сходным с их содержанием до этой апперцепции. На новую апперцепцию душа затрачивает лишь столько сил, сколько необходимо, а в случае множества возможных апперцепций она отдает предпочтение той, которая совершает ту же работу с меньшей затратой силы» [6, с. 3]. Этот принцип служит далее методологической основой для требования «очищения опыта» и в качестве самостоятельного, а тем более ведущего принципа больше не фигурирует.

«Принцип наименьшей меры силы» представляет собой перенесенный в гносеологию механический принцип наименьшего действия. Уже этим определяется метафизически-механистическая сущность этого принципа познания. Авенариус использует его затем как принцип сведения, делая сведение неизвестного к известному, частного закона к общему принципом научного познания вообще. Поэтому «принцип наименьшей меры силы» препятствует качественному приросту знания, не сводящегося к уже известному и представляющего собой нечто подлинно новое. Но важна и общефилософская его тенденция — «принцип наименьшей меры силы» вырождается у Авенариуса в требование устранять «все излишнее». кроме ощущений. Так теория сведения, являвшаяся ранее методом механистического материализма, превращается в орудие субъективного идеализма.

Э. Мах занялся проблемой «экономного подхода» к познанию в связи со своими исследованиями по истории механики. В условиях, когда механическая модель всех происходящих в природе процессов казалась ученым единственным и совершенным их изображением, Мах выступил против этого взгляда. Вот что писал позднее об этом А. Эйнштейн. «Даже Максвелл и Г. Герц, которые, ретроспективно, кажутся людьми, поколебавшими веру в механику как окончательную основу всего физического мышления, в своем сознательном мышлении целиком придерживались механики как надежной основы физики. Именно Эрнст Мах потряс эту догматическую веру» [156, р. 21]. Это было важное достижение Маха как физика, положившее начало преодолению механицизма в физической науке и использованное затем Эйнштейном. Однако сам Мах использовал свою критику механицизма не для положительной разработки физической теории, а в иных целях. В частности, он подверг критике ньютоновское понимание абсолютности пространства и времени, показав, исходя из физических оснований, что формулировка физических законов связана с взаимодействием масс («принцип Маха»). Этим опровергалось допущение Ньютона относительно абсолютности пространства и времени в смысле их независимости от распределения тяготеющих масс. Однако установленная этим физическая относительность пространства и времени послужила Маху основой для отрицания их объективности. Иными словами, Мах, подобно Беркли, не пожелал заметить, что идея абсолютного пространства у Ньютона содержит, по существу, два момента: объективность пространства и его физическую абсолютность. С основанием отвергнув второе, Мах неправоммерно перенес свою критику и на первое.

Отрицание абсолютности пространства означало отрицание его самостоятельности в отношении материи, что делало картину мира в некотором роде компактнее, «экономнее» (существуют не материя и пространство, а пространственно упорядоченная материя). Но Мах пошел по пути интерпретации «экономности» как истолкования пространства и времени в виде упорядоченных систем рядов ощущений, т. е. субъективных образований. Косвенным результатом этого был отказ от гносеологической основы классической физики, состоящей в требова-

нии соответствия физических законов реальному положению вещей. На место последнего Махом ставится субъективистская «экономия мышления». Она была, вообще говоря, абсолютизацией действительно используемого наукой методологического требования логической и по возможности содержательной простоты и единства теории. И эта абсолютизация состояла в том, что «экономия» была противопоставлена как якобы высшая методологическая установка требованию соответствия между теорией и фактами.

**Экономное мышление  
как „чистое  
описание“**

Мы видели уже, что Авенариус, развивший «биологическую» сторону экономии мышления, фактически исключил своим «принципом наименьшей меры силы» возможность формирования новых понятий, вывода новых законов, не сводимых к уже известным. Признав несводимость законов природы к механическому, Мах тем самым подрывает теорию сведения и в то же время ставит под сомнение «принцип наименьшей меры силы» в применении к познанию. Поэтому он делает акцент на другую сторону «экономии мышления»: обращается к позитивистскому учению о познании как «чистом описании». Его историческим источником была философия Беркли, призывавшего поставить на место исследования причинно-следственных связей описание видимых результатов действий. Именно эту мысль воспринимает Мах.

Мах явно недооценивает логическое мышление, считая, что оно не может дать никакого нового знания. Источником же последнего является лишь наблюдение, интуиция (*Anschauung*). Правильно утверждая, что познание вырастает из ощущений, Мах ошибается, когда на этой основе приходит к выводу, что всякое знание сводится к ощущению. Именно эта мысль послужила затем основой для неопозитивистского истолкования «принципа наблюдаемости» в физике. Неопозитивист Ф. Франк писал по этому поводу: «Согласно Маху и его непосредственным последователям, фундаментальные законы физики должны формулироваться таким образом, чтобы они содержали только понятия, которые могли бы быть определены непосредственными наблюдениями, или, по крайней мере, связаны короткой цепью мыслей с непосредственными наблюдениями» [156, р. 274]. Но это и есть, с одной стороны, формулировка в зародыше неопо-

зитивистского «принципа верификации», а с другой — возрождение берклианского тезиса «существовать — значит быть воспринимаемым».

Несомненна субъективно-идеалистическая сущность этого принципа. Однако даже и помимо этого «чистое описание» обнаруживает свою несостоятельность тем, что в нем, по существу, сводится на нет активная роль логического мышления, а наука подменяется плоским эмпиризмом. Поэтому махизм не мог рассчитывать на успех в условиях научного развития XX в., когда важное место в теории познания все более и более стали занимать проблемы логической структуры науки.

В эмпирическом описании и применении «экономии мышления», по существу, смешиваются три разнородных понимания этого принципа. Во-первых, это дидактическое пожелание выражать наличное научное содержание в возможно более простой форме; во-вторых, методологическое требование формулировать проблемы простейшим образом и применять для их решения простейшие средства; в-третьих, «метафизическое» утверждение о том, что природа выбирает для совершения своих действий простейшие средства [см. 26, с. 204—205]. Последнее принятое Авенариусом понимание «экономии» как «принципа наименьшей меры силы» превращается в идеалистический в своей сущности принцип, исключающий объективность материального мира. Более последовательный позитивист Мах понимает «экономю мышления» лишь как принцип познания. Но каково происхождение последнего? «Если не признавать объективной реальности, данной нам в ощущениях, то откуда может взаться «принцип экономии», как не из субъекта? Ощущения, конечно, никакой «экономии» не содержат. Значит, мышление дает нечто такое, чего нет в ощущении! Значит, «принцип экономии» берется не из опыта (=ощущений), а предшествует всякому опыту, составляет логическое условие его, как категории Канта» [2, т. 18, с. 177].

Как и во всех вопросах теории познания, Мах и Авенариус непоследовательны в проведении принципов «экономии мышления» и «чистого описания». Гносеологически и тот и другой принципы суть составные части эмпириокритической теории познания. Но наряду с этим мы постоянно наталкиваемся в работах Авенариуса и Маха на стихийно-материалистические моменты в трактовке познания, не совместимые с исходными субъективистскими установками. Так, Мах утверждает, что «полное и наименее простое описание», о котором говорил физик Кирхгоф, «экономическое изображение действительного» — формула самого Маха, и постулат «согласие мышления с бытием и согласие процессов мышления между собою» выражает одну и ту же мысль. «Приспособление мыслей к фактам превращается при сообщении их другим людям в описание, в экономическое изображе-

ние действительного при полном и простейшем описании» [63, с. 291]. Однако «экономность мышления в такой связи есть просто неуклюжее и вычурно-смешное слово вместо: правильность» [2, т. 18, с. 176], тем более что «экономность» описания как закономерный признак теории в действительности производна от правильности, объективности нашего познания: ведь «экономно» то, что верно изображает реальное положение вещей. Делая «экономию мышления» исходным моментом, Мах неизбежно открывает дорогу идеализму. Отвергая идеалистическое понимание «экономии мышления», материализм далек от недооценки методических приемов так называемой экономизации информации в процессе ее фиксации, хранения, воспроизведения и использования.

В начале второго десятилетия XX в. махизм (эмпириокритицизм) распался перед лицом новых фактов естествознания, гносеологическим выводом из которых было убеждение, что субатомная физическая реальность не сводима к простым комбинациям (комплексам) ощущений. В «физическом» идеализме на смену последним приходит «логическая конструкция», требующая для своего создания новых логических средств, дававшихся математической логикой. Но как раз логика составляла камень преткновения для махизма, базировавшегося на узком эмпиризме и психологическом истолковании логических законов и форм мышления. Поэтому махизм довольно быстро сменяется логическим позитивизмом — этой первой развитой формой современного позитивизма, неопозитивизма или аналитической философии.

#### 4. КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ А. ПУАНКАРЕ

По ряду гносеологических вопросов примыкал к эмпириокритицизму известный французский математик, физик и методолог науки Анри Пуанкаре (1854—1912). В его философских воззрениях перед нами еще более явно, чем у Маха или Авенариуса, выступает зависимость эмпириокритицизма от идеологических процессов, связанных с революцией в естествознании на рубеже XIX и XX вв.

А. Пуанкаре  
о «кризисе физики»

Если Мах во многих вопросах, особенно в период становления его доктрины, опирался не столько на новые открытия, противопоставляемые классической физике, сколько на констатацию слабых пунктов в по-

следней, то А. Пуанкаре уже хорошо видел эти изменения и пытался подвергнуть их гносеологическому анализу.

В книге «Ценность науки» (1905) Пуанкаре сформулировал известное положение о том, что «прогресс науки подвергает опасности самые устойчивые принципы — даже те принципы, которые считались за основные» [84, с. 8] В итоге — «современный кризис математической физики», которому он посвятил восьмую главу своего труда. Вот его аргументация. Броуново движение ставит под сомнение принцип Карно, согласно которому осуществляется постоянное рассеяние движения: мы видим в этом случае, как на наших глазах то механическое движение превращается в теплоту (путем трения), то, наоборот, теплота превращается в механическое движение, и все это без каких-либо потерь, так как движение осуществляется постоянно. Принцип относительности в классическом (галилеевском) смысле ставится под сомнение, поскольку опыты Майкельсона и Морли показали, что скорость света абсолютна, т. е. не зависит от скорости источника света. Третий закон Ньютона попадает под угрозу в силу того факта, что испускаемая радиопередающим устройством энергия не обладает массой покоя и эквивалентность действия и противодействия здесь отсутствует. Принцип сохранения массы подрывается тем, что масса микрочастиц — это «электродинамическая масса», зависящая от скорости и направления движения. Закон сохранения энергии подвергается сомнению в связи с открытием внутриатомной энергии и т. д. [см. 84, с. 127—140]

Что же останется нетронутым среди всех этих катастроф? — спрашивает Пуанкаре. И каков же гносеологический статус науки, которая так недавно была твердо уверена в том, что достигнутые ею знания представляют собой объективную истину?

Мы видели уже, к какому выводу приходит махизм: наука не отражает независимой от ощущений реальности. Пуанкаре присоединяется к этому выводу. «Невозможна, — пишет он, — реальность, которая была бы вполне независима от ума, постигающего ее, видящего, чувствующего ее. Такой внешний мир, если бы даже он существовал, никогда не был бы доступен нам. Но то, что мы называем объективной реальностью — в конечном анализе — есть то, что обще несколькими мыслящим существам

и могло бы быть обще всем; этой общему стороною, как мы увидим, может быть только гармония, выражающаяся математическими законами» [там же, с. 9—10].

**Конвенционализм** Но в таком случае перед Пуанкаре встает вопрос о сущности математических законов, как и вообще законов природы. Уже в книге «Наука и гипотеза» (1902) Пуанкаре утверждал, что законы природы следует понимать как конвенции, т. е. условно, по соглашению, принятые положения. «Эти конвенции являются произведениями свободной деятельности нашего духа, который, в данной области, не знает никаких препятствий. Тут он может утверждать, так как он же и предписывает...» [234, р. 3].

Именно это понятие закона как условно принятого положения, т. е. конвенции, стало ведущим понятием гносеологического учения Пуанкаре, получившего отсюда название конвенционализма. Оно представляет собой непропорциональный вывод из некоторых действительных фактов развития науки. В первую очередь, среди этих фактов следует выделить создание неевклидовых геометрий, показавшее, что геометрия Евклида не есть единственно возможная геометрическая система. Разные системы геометрии отличаются друг от друга, по Пуанкаре, разными конвенционально принятыми определениями некоторых исходных своих понятий. «Каково происхождение первоначальных принципов геометрии? — спрашивал Пуанкаре. — Предписываются ли они нам логикой? Лобачевский, создав неевклидову геометрию, показал, что нет. Открывают ли нам пространство наши чувства? Также нет, потому что пространство, открываемое нашими чувствами, совершенно отлично от пространства геометра. Происходит ли геометрия из опыта? Более глубокое обсуждение покажет, что нет. Нам приходится заключить, что эти принципы суть не что иное, как конвенции» [ibid., р. 5]. Пуанкаре утверждал даже, что математик сам «творит факты этой науки, или, скажем иначе, их творит его каприз» [82, с. 17].

В обоснование этой точки зрения мы встречаем у Пуанкаре две линии. Одна ведет к довольно туманному утверждению, что конвенциональные принципы выбираются субъектом на основе его «удобства», его взглядов на «полезность» и т. д. «Никакая геометрия не может быть более истинна, чем другая; она может быть лишь более удобной» [234, pp. 66—67]. Вторая сводится к ут-

верждению, что конвенции (предписания), выбираемые нами, должны быть взаимно непротиворечивы, а кроме того, должны выбираться с тем учетом, чтобы отражать отношения между вещами. «Эти предписания необходимы для нашей науки, которая была бы без них невозможна; они не необходимы для природы. Следует ли отсюда, что предписания эти произвольны? Нет, тогда они были бы бесполезны. Опыт сохраняет за нами нашу свободу выбора, но он руководит выбором, помогая нам распознать наиболее удобный путь» [*ibid*, р. 3]. Но этого мало. Если бы наука строилась на основе произвольных конвенций, то она «была бы бессильна. Но мы ежедневно видим, как она действует у нас на глазах. Это было бы невозможно, если бы она не давала нам познания чего-то реального; но то, чего она может в конечном счете достигнуть, — это не вещи сами по себе, как думают наивные догматики, это лишь отношения между вещами. Вне этих отношений не существует познаваемой реальности» [*ibid*, р. 3—4].

Приведенные рассуждения Пуанкаре поражают сочетанием в них несоединимых гносеологических принципов. С одной стороны, это прагматическая установка субъективного «удобства» принимаемых принципов, с другой — признание основой выбора отношений между вещами. Если принимаемые нами конвенции определяются только субъектом, то как они могут выражать разные отношения между природными вещами? Если конвенции принимаются на основе «удобства», то почему бы не уточнить это многоликое понятие и не признать, что «удобство» — это следствие истинности теории, а не самодовлеющее качество выбранной системы аксиом? Здесь надо принять во внимание, что, выдвинув целый ряд теоретико-познавательных положений, Пуанкаре не развивает их последовательно [см. 2, т. 18, с. 267]. Но выдвинутые им в общем идеалистические принципы подхода к познанию стали основой для многих идеалистических спекуляций. Одним из первых выступил с подобным «развитием» взглядов Пуанкаре французский философ-идеалист Эдуард Леруа (1870—1954), пытавшийся осуществить «синтез» католицизма, интуитивизма Бергсона и... науки. Он рассуждал так: если истины науки условны, конвенциональны и если наука не может познать объективную реальность, то следует признать, что наука имеет практическое значение только для определенной области человеческих действий. Религия же имеет полное право на существование в другой области человеческих действий и в области мировоззрения, и наука не имеет никакого права отрицать теологию.

Опровержению выводов, сделанных Леруа из философских положений Пуанкаре, последний посвятил целую главу книги «Ценность науки». Отмежевываясь от агностических выводов относительно науки, иррационалистических и фидеистических относительно мировоззрения, он мог, однако, лишь прибегнув к материалистической по своей сущности трактовке гносеологических основ науки



Пуанкаре противопоставляет Леруа критерий практики, утверждая, что «если научные «рецепты» имеют значение правил действия, то это оттого, что они... приводят к успеху. Но знать это уже значит знать кое-что, а в таком случае почему вы нам говорите, что мы ничего не в состоянии знать?» [84, с. 153]. Наука предвидит, продолжает Пуанкаре, и успех предвидений служит причиной того, что она может быть полезной и служить правилом действия. Наука может совершенствовать свои предвидения и тем подтверждает свою объективность. Наконец, критерий объективности науки в том, что она раскрывает объективные связи между вещами. Мера объективности для связей, раскрываемых наукой, «совершенно та же, что для нашей веры во внешние предметы. Эти последние реальны в том смысле, что вызываемые ими у нас ощущения представляются нам соединенными между собой как бы некоторой неразрушимой связью, а не случайностью момента. Так и Наука открывает нам между явлениями другие связи, более тонкие, но не менее прочные... Они не менее реальны, чем те, которые сообщают реальность внешним предметам» [там же, с. 189].

Рассматривая полемику Пуанкаре против попыток Леруа вывести фидеизм из его гносеологических построений, В. И. Ленин писал: «Что автор такого рассуждения может быть крупным *физиком*, это допустимо. Но совершенно бесспорно, что брать его всерьез, как философа, могут только Ворошиловы-Юшкевичи. Объявили материализм разрушенным «теорией», которая при первом же натиске фидеизма *спасается под крылышко материализма!* Ибо это чистейший материализм, если вы считаете, что ощущения вызываются в нас реальными предметами и что «вера» в объективность науки такова же, как «вера» в объективное существование «внешних предметов» [2, т. 18, с. 309]. Впрочем, материализм, в котором Пуанкаре ищет убежище от фидеизма, тут же сменяется утверждениями, что «все, что не есть мысль, есть чистое ничто», что нельзя «мыслить ничего, кроме мысли», и т. д. Опять он не может сладить с «конструктами» в теории.

Мало этого, Пуанкаре нередко отождествляет реальность с отношениями вещей, немислимыми якобы вне связи с умом, который их воспринимает. Объективность этих отношений состоит в том, что они «обща и остаются общими для всех мыслящих существ» [84, с. 190]. Эта точка зрения, видимо, была заимствована Пуанкаре непосредственно у французского «неокритициста» Ш. Ренувье, но восходит к английским философам XIX в., эпигонам шотландской школы У. Гамильтону и Г. Мэнселю. Она связана с противопоставлением «абсолютного» (аналог кантовской «вещи в себе») конкретным вещам, связанным отношениями друг с другом. Поскольку познание есть отношение, рассуждали сторонники «философии относительного», постольку «абсолют» (действительность так, как она существует сама по себе) непознаваем: вступив в отношение с познающим, он пе-

рестал быть «абсолютом». Эту агностическую концепцию не критически от Ренувье и воспринимает Пуанкаре.

**Наука и гипотеза** Тем не менее, когда Пуанкаре рассуждает как естествоиспытатель, он высказывает ряд интересных мыслей о науке, путях ее развития и поступательной смене научных теорий. Объективно эти мысли в определенной степени помогли преодолению кризиса в физике. Так, в своих «Последних мыслях» (книга опубликована посмертно) он приходит к мысли о реальности атомов как материальных частиц, каждая из которых обладает бесконечной сложностью, представляя собой «целый мир». Пуанкаре во многом верно подходит к факту смены ньютоновской механики новой механикой, основанной на принципе относительности (он связывал последнюю с именем Лоренца), видя в ней не голое отрицание прежней теории, а подъем на качественно новую ступень познания. Он высоко оценил квантовую гипотезу М. Планка [см. 83, гл. VI, VII]. Работы Пуанкаре, посвященные анализу новых физических теорий, проникнуты верой в возможности науки все глубже раскрывать тайны материи.

Эти выводы Пуанкаре в определенной степени основаны на учении его о роли гипотезы в науке, развитом в книге «Наука и гипотеза». Уже в ней Пуанкаре старался избежать крайностей скептицизма и догматизма, ибо в последнем случае принимают научную теорию на веру как абсолютную истину, в силу того что она — научная теория. Между тем, подчеркивает Пуанкаре, научные теории суть скорее гипотезы, плодотворные подходы к истине, каждая из которых, однако, потом не умирает целиком, но оставляет нечто устойчивое, непреходящее, и «его-то и нужно стремиться улавливать, поскольку в нем и только в нем заключается подлинная реальность» [234, р. 6].

Развитие науки осуществляется, согласно Пуанкаре, противоречиво. Прогресс научного знания сочетает в себе объединение знания, открытие новых связей между явлениями, которые представлялись нам до этого изолированными друг от друга, и открытие все новых и новых разнокачественных явлений, которые смогут найти свое место в системе научного знания только в будущем. Две противоположные тенденции — к единству и простоте, с одной стороны, к многообразию и сложности — с другой, постоянно соперничают друг с другом. Вместе с

тем меняются формы объединения знаний: если в XIX в. казалось, что единство науки достижимо на основе классической механики, то в начале XX в. назревает решительный поворот, состоящий в том, что место механических принципов занимают принципы электромагнитные.

И все же Пуанкаре приходит к такому мировоззренческому выводу из своей трактовки соотношения науки и гипотезы, с которым нельзя согласиться. Поскольку наше познание касается только отношений между явлениями, считает Пуанкаре, постольку оно должно отвечать только требованию, чтобы между моделями, которые мы ставим на место «вещей», устанавливались те же отношения, что и между самими «вещами» [см. 234, р. 190]. Поэтому совершенно безразлично, о какого рода «реальности» идет речь, — важно, чтобы две противоречащие гипотезы выражали одни и те же отношения, ибо «может случиться, что та и другая выражают истинные отношения, тогда как противоречие коренится в тех образах, в которые мы облекли реальность» [ibid., р. 192]. Совершенно по-позитивистски Пуанкаре утверждает, что вопросы о «подлинной реальности» должны быть исключены из обихода научного исследования: «...они не просто неразрешимы, они иллюзорны и лишены смысла» [ibid.]

Таким образом, относительность нашего знания приводит Пуанкаре вновь и вновь к релятивизму, а затем и отрицанию мировоззренческого значения философии. Вначале он пришел к такому итогу исходя из понимания законов науки как конвенций, теперь он приходит к ним исходя из понимания науки как гипотезы, говорящей только об отношениях вещей, но не о самих вещах. Его мысль относительно иллюзорности и бессмысленности философских вопросов перекликается с более поздними построениями неопозитивизма, как перекликается с ними и конвенционализм Пуанкаре. Разница в том, что Пуанкаре рассматривает философские концепции как метафоры «Ученому столь же необязательно избегать их, как поэту не следует избегать метафор; но он должен знать им цену. Они могут быть полезны, давая удовлетворение уму, и они не могут быть вредными, поскольку они остаются безразличными гипотезами» [234, р. 193]

Конечно, философские концепции, которые строятся на основе научного знания (или сознательно противоплагаются ему), не могут быть безразличными к научному знанию. Они способствуют развитию науки, если ясно видят ее перспективы, выявляют и совершенствуют ее методы, формулируют реальные задачи научного исследования, либо же тормозят это развитие, вводя чуждые науке элементы агностицизма, фидеизма, идеализма. В рабо-

тах самого Пуанкаре мы постоянно встречаемся именно с этой двойкой функцией философских концепций.

**Пуанкаре и проблема оснований математики**

Конвенционализм Пуанкаре и его трактовка научных аксиом как гипотез наложили существенный отпечаток на понимание им оснований математики и логики. Пуанкаре принял активное участие в развернувшемся в начале XX в. споре об основаниях математики. Спор этот был вызван разработкой учения логицизма, сводившего математику к логике и отрицавшего какое бы то ни было значение «интуитивного» ее обоснования. С критикой логицизма одним из первых выступил Пуанкаре.

Как справедливо отмечал В. Ф. Асмус [см. 11, гл. 8], в отстаивании французским ученым интуиции в математике содержится два, по существу, не различаемых им аспекта: чисто математический и философский.

С одной стороны, Пуанкаре рассуждает как математик, пытающийся выяснить, что именно в математическом исследовании не может быть достигнуто формально-логическим путем и нуждается в иных, содержательных средствах. Таким средством является, по Пуанкаре, интуиция, позволяющая математику «не только доказывать, но еще и изобретать» [84, с. 26]. Если бы математика не располагала интуицией, то вся математика свелась бы к тавтологиям и не могла бы создать ничего нового. В своей полемике против логицизма Пуанкаре был прав в том отношении, что математика действительно не может быть сведена к логике. Многие из решавшихся им математических проблем, связанных, в частности, с отношением к актуальной бесконечности, до сих пор служат объектом спора в математической науке [см. 105, с. 300—302; 106, с. 50—51].

Что касается, с другой стороны, философской трактовки интуиции Пуанкаре, то она сочетает признание интуиции как способа формулирования неопределимых исходных понятий и недоказуемых положений (аксиом) математики с кантианским, по сути дела, пониманием интуиции как способности осуществлять «синтетическое суждение *a priori*». Первое утверждение представляет собой констатацию того, что кроме логической дискурсивности в математике необходим еще и иной способ, позволяющий формулировать некоторые содержательные положения. Этот способ Пуанкаре и называет интуицией; вопрос о ее действии в рамках математики есть вопрос математиче-

ский. «Логика и интуиция имеют каждая свою необходимую роль. Обе они неизбежны. Логика, которая одна может дать достоверность, есть орудие доказательства; интуиция есть орудие изобретения» [84, с. 23]. Но вопрос о смысле самого понятия интуиции — вопрос философский, и оценка его решения, данного Пуанкаре, может быть, с точки зрения диалектического материализма, только негативной.

Ведь то, что Пуанкаре понимал как спонтанную интуицию, есть, по существу, нечто совсем иное, а именно акт сознательной фиксации положений, которые сложились и выкристаллизовались в математическом мышлении на основе миллиарды раз повторявшейся практики. И поскольку логические законы мышления также выступают как закрепление миллиарды раз повторявшейся человеческой практики, в этой последней диалектический материализм видит общий корень и «интуиции», и последовательного логического мышления, которые Пуанкаре противопоставляет друг другу.

Можно добавить к этому, что, вводя интуицию, Пуанкаре неизбежно включает в свою математическую концепцию существенные элементы психологизма. Полемизуя с логицистами, он писал: «Рассел, без сомнения, мне кажется, занимается не психологией, но логикой и эпистемологией; я же принужден буду ответить, что нет логики и эпистемологии, независимых от психологии; и это признание, вероятно, прекратит спор, так как выявит непоправимое расхождение взглядов» [83, с. 75]. И на самом деле: выросшее на почве философского осмысления логицизма новое позитивистское течение — неопозитивизм разошелся с махизмом, отказавшись от психологизма, хотя он был обязан махизму многим, и прежде всего субъективно-идеалистической трактовкой чувственно-эмпирического базиса науки.

В начале XX в. эмпириокритицизм широко распространился как в буржуазной философии, так и среди социал-демократической интеллигенции. Под маской «новейшего позитивизма» его сторонники распространяли ревизионистские идеи, пытаясь выхолостить материалистическое и революционное содержание марксизма путем «соединения» его с махизмом. Поэтому В. И. Ленин выступил с резкой критикой махизма как в лице его основоположников, так и их последователей. Выводы Ленина о гносеологической сущности и социальной роли

эмпириокритицизма сохраняют свое значение и ныне, еще более подтверждаясь теми тенденциями, которые выступают в ходе эволюции современного позитивизма.

В. И. Ленин указывает на следующее. Во-первых, сравнение теоретических основ махистской философии и диалектического материализма обнаруживает идеалистическую и агностическую сущность эмпириокритицизма. Во-вторых, эмпириокритицизм (махизм) — одна из многочисленных школ современности, место которой определяется тем, что она пошла от Канта к Беркли и Юму, завершив тем самым тенденцию, начатую неокантианством и имманентной школой. В-третьих, махизм был связан с идеалистическими выводами из революции в естествознании на рубеже XIX и XX вв. и отразил в себе гносеологический кризис естественнонаучного материализма прошлого века. На этой основе махизм пришел к релятивистскому отрицанию объективности научного знания, к агностицизму и идеализму. Наконец, в-четвертых, «за гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть борьбы партий в философии, борьбы, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. ...Объективная, классовая роль эмпириокритицизма всецело сводится к прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма вообще и против исторического материализма в частности» [2, т. 18, с. 380].

Выступив как вторая историческая форма позитивистской философии, махизм во многом подготовил дальнейшее развитие позитивизма. К числу элементов, заимствованных из махизма неопозитивизмом, относятся учение о «нейтральности» (в философском смысле) чувственного опыта, концепция «принципиальной координации» субъекта и объекта и «принцип наблюдаемости», а также конвенционализм, распространенный в семантической его трактовке неопозитивистами из сферы логики на всю науку, а затем и на мировоззрение. Однако неопозитивизм не мог принять махистского психологизма в теории познания и логике, слишком открыто тяготевшего к субъективному идеализму и не гармонизовавшего с формалистическими тенденциями, которые в неопозитивизме возобладали.

## 5. ФИЛОСОФИЯ ИММАНЕНТНОЙ ШКОЛЫ

«Соратниками» эмпириокритиков в конце XIX в. были так называемые «имманенты» — очень близкое Маху и Авенариусу течение в философии. Эта школа возникла в 70-х годах прошлого века и продолжила «попятное движение» в философии, начатое неокантианством под лозунгом «назад к Канту». Возникновение этой школы озна-

чало, однако, не только подчеркивание и усиление субъективно-идеалистических тенденций кантовской философии, но и возврат к субъективному идеализму Беркли, сопровождавшийся, правда, многочисленными оговорками, которых у имманентов было не меньше, чем у эмпириокритиков.

Основоположник имманентной школы — Вильгельм Шуппе (1836—1913), изложивший главные идеи своей концепции в книге «Теоретико-познавательная логика» (1878). Шуппе имел многочисленных сторонников и последователей, среди которых можно отметить Р. Шуберта-Зольдерна, А. Леклера, М. Кауфмана и др. С 1895 по 1900 г. издавался «Журнал имманентной философии», пропагандировавший их взгляды. Под влиянием имманентной философии формировались взгляды Иоганна Ремке (1848—1930), представлявшего в ее рамках течение, несколько отличное от основной концепции имманентов.

**Философия  
как теория познания**

Уже критический анализ неокантианства раскрывает одну из важнейших черт буржуазной философии конца XIX в. — ее специализацию на гносеологии. Именно имманентная школа одной из первых решительно стала на этот путь. «В наше время, когда философия как метафизическая дисциплина завершает свое существование и постепенный упадок ее сил позволяет увидеть ее близкий конец, следует признать, что другая, более молодая, противоположная ей наука, которая ныне равным образом подпадает под понятие философии, развивает свои жизненные силы. Это та современная наука, которую я обозначаю как имманентную философию, первые начала которой вводят само имя теории познания... и которая нашла свою пока что наиболее совершенную разработку в «Теории зрения» и «Трактате о принципах...» Беркли» [186, S. 5—6] — так характеризует общую тенденцию и конкретное гносеологическое содержание имманентной философии М. Кауфман.

Уже здесь мы видим сочетание кантианского мотива невозможности «метафизики» не иначе, как в форме теории познания, с берклианской трактовкой последней. Но гносеология имманентной школы не может быть просто сведена к берклианству — в ней налицо ряд элементов, заимствованных из кантовской и послекантовской идеалистической философии. Прежде всего мы сталкиваемся

здесь с идеями «философии тождества», истолкованными в субъективно-идеалистическом духе. Понимая, что гносеология бессмысленна без «метафизики», т. е. решения вопроса об отношении мышления и бытия, Шуппе решает этот вопрос в плане их тождества.

Его исходный пункт — утверждение неразрывной связи между субъектом и объектом познания, т. е. между мышлением и мыслимым объектом. Мы не можем, считает Шуппе, без противоречия говорить отдельно о содержании мысли и ее форме, о пространстве и о том, что наполняет пространство (*Raum erfüllende*), о субъекте и объекте. «Если я отвлекусь от содержания, или мыслимых вещей, то мышление без содержания будет не только фактически невозможным, но и невысказанным в понятии; если, с другой стороны, я отвлекусь от мыслящего вещи мышления, то хотя согласно реалистической теории существование невысказанных вещей несомненно, но, очевидно, лишь тогда, когда я мыслю их как невысказанные» [254, S. 26]. Но мыслить невысказанное — это явное противоречие; следовательно, бытие и мыслимое бытие, бытие и мышление тождественны, заключает имманент.

Несколько иначе формулирует ту же мысль Ремке. «В качестве восприятия и понятия, — рассуждает он, — сущее впервые полностью усваивается познающим Я и как таковое именуется миром. Мир есть, следовательно, сущее, поскольку оно осознано или может быть осознано... Доступное познанию сущее (а обо всяком ином сущем, согласно Ремке, говорить бессмысленно. — *Авт.*), рассматриваемое с точки зрения сущего, получает название мира, а обозначенное с точки зрения познания — название восприятия и понятия» [236, S. 236]. Итак, мир — это «восприятие и понятие».

Субъективно-идеалистический смысл этих рассуждений очевиден. Спекулируя на определенных трудностях теории познания, имманенты воспроизводят идеи теории познания Беркли. Если Беркли утверждал, что ощущаемая вещь есть ощущение, то имманенты говорят, что мыслимая вещь есть мысль. Однако из того, что нельзя ничего сказать о вещи, которая не познана, не осознана и в этом смысле не «превращена в мысль», вовсе не следует, что всякая вещь есть идея, понятие. По существу, имманенты выдвигают здесь тавтологию: «мыслимая вещь есть мыслимая вещь», — желая вывести из нее



некоторую информацию относительно объективного мира, в частности пытаюсь утверждать на этом основании, что мир сводится к совокупности идей, к «мыслимым вещам» и т. д. Но ведь этого-то утверждения и нельзя вывести из указанной тавтологии.

Аргументация имманентов направлена, в первую очередь, против материализма. Так, Шуппе обвиняет материализм в том, что, сведя бытие к «бытию объекта», к материи, он впадает в логическую ошибку, ибо «материя всегда, в том числе и материалистами, может обозначаться только такими определениями, которые, согласно их понятию, понятны только при предположении ощущающего и мыслящего субъекта» [254, S. 36]. Например, определения материи как протяженной, обладающей цветом, звучанием и т. д., подразумевают измеряющего, видящего, слышащего субъекта. Однако этот аргумент оборачивается против самой имманентной философии. Действительно, определение материи (мышление о ней) возможно лишь при предположении мыслящего субъекта. Но откуда появился сам мыслящий субъект, откуда его возможности представления, мышления и т. д.? Остается одно из двух: либо апеллировать к «изначальности» субъекта, т. е. признать его абсолютную онтологическую первичность по отношению к бытию (солипсизм), либо же признать, что субъект с его познавательными возможностями возник как результат развития материи, а сознание — свойство, функция высокоорганизованной материи. Именно в последнем смысле решает вопрос материализм, выводы которого вполне согласуются с данными наук, им соответствующим.

Имманентная же школа становится, по существу, на солипсистскую позицию. Но эту точку зрения нельзя защищать последовательно, ибо по общему признанию солипсизм есть *reductio ad absurdum* любой философской системы. И в рамках идеализма главным путем избавления от солипсизма оказывается религия, апелляция к понятию бога. Из всех гипотез, которые представляются нашему сознанию относительно источника ощущений, Шуппе предпочитает ту, по которой «боженька (*der liebe Gott*) непрерывно должен наделять человеческие души чувственными данными», — допущение естественное, по словам Шуппе, поскольку всемогущему богу не труднее определить на все времена неизменный порядок ощущений для миллиардов человеческих душ, чем создать мил-

лиарды вещей, законы их взаимодействия, да еще и законы их воздействия на души [см. 254, S. 38]. Это и есть средство от «призрака солипсизма».

Наряду с этим известным еще Беркли аргументом Шуппе использует различие «вещей» и «субъективного», упущенное из виду, как он считает, берклианством. Отождествление вещей и «субъективного», говорит Шуппе, исходит из традиционного противопоставления субъективного объективному. Если же отвергнуть само это противопоставление, то абсурдные следствия берклианства исчезнут сами собой. Если вещи (содержание сознания) мыслить не как проявление чего-то объективного, но просто как явления безотносительно к каким бы то ни было гипотезам об их происхождении, то они просто даны. Так появляется мотив, близкий рассуждениям махистов о «нейтральности» материала мира. Эти «данные» связаны с субъектом и только субъектом; они являются субъекту, т. е. «существуют в сознании» этого субъекта. Следовательно, ощущение — не призрак, не «материал, из которого сотканы сны». «Весь этот наиреальнейший мир, солнце, луна, звезды, и эта земля с ее горными породами и животными, огнедышащими горами и тому подобное, все это — содержание сознания. Но не говорите «только» содержание сознания, прежде чем не выяснено лежащее в основе этого ограничения понятие» [254, S. 70]. А это понятие — сознание вообще, содержанием которого и объявляется вся действительность.

**От субъективного  
идеализма  
к объективному**

В итоге Шуппе вновь приходит к объективному идеализму, к «сознанию вообще», «родовому Я», которому принадлежит «независимый от индивидуумов, общий им объективный мир», как и объективное содержание нравственности, права, искусства. Общее во всех индивидуальных сознаниях — это «независимое от их единичности, объективно существующее или имеющее объективное значение, объективная истина, действительность и благо само по себе, или долженствующее существовать» [112, с. 28]. Исходя из этого представления, Шуппе разрабатывает далее свою теорию познания.

Прежде всего он вводит учение о категориях как априорных определениях «родового Я». Поскольку в основе мышления лежит деятельность отождествления и различения, возможная только на основе принципа

тождества, этот последний логический принцип является основным принципом мышления. Поскольку же можно отождествлять и различать только связанные между собой данные, мы должны предположить существование принципа их необходимой связи — принципа причинности. «Оба типа или принципа мышления — тождество и причинность (сопринадлежность) взаимно предполагают друг друга. Отождествление невозможно без того, чтобы уже не предполагался некоторый тип сопринадлежности, тогда как, само собой разумеется, понятие сопринадлежности подразумевает различие и фиксацию различных позитивных определений» [255, S. 45]. Они априорны, поскольку они, во-первых, не суть ощущения и не относятся к числу образований, обусловленных раздражением органов чувств, а во-вторых, заведомо приложимы к любому ощущению, которое только может возникнуть.

Вытекающие из основных принципов мышления априорные определения — тождество, различие и причинность — и суть категории. Их функция — сочетать «непосредственные данные», т. е. ощущения, в некоторое единство, выражаемое суждением. Во всяком суждении логическим субъектом оказываются «данные сознания», а предикатом — какая-либо из категорий.

Таким образом, Шуппе по-кантовски трактует функцию и природу категорий, рассматривая их как априорные формы мышления. Вместе с тем он отказывается от тезиса Канта о «вещах в себе», вызывающих ощущения в органах чувств. Согласно имманентам, ощущение и мышление неразрывны, они всегда существуют в сознании вместе. Поэтому-то категории и кажутся непосредственно данными, наличными в самом опыте, в «объекте». Но анализ показывает, что категории — это логические предикаты. Кто же их применяет? «Мир» у Шуппе как бы автоматически «сам» оформляется родовым сознанием, и потому он не нуждается в кантовском учении о схематизме рассудка, объясняющем подведение ощущений под категории. Шуппе близок здесь к гносеологическим мотивам марбургской школы неокантианства.

„Элементы мира“  
у имманентов

Тождество бытия и мышления, которое подводит имманентную философию к объективному идеализму и фидеизму, сохраняет в то же время черты, роднящие его с исходным тезисом теории познания субъектив-

ного идеализма — убеждением, что человеческое познание имеет дело только с состояниями нашего сознания. И если Шуппе или Ремке стремятся отвести от себя обвинение в солипсизме путем перехода к объективному идеализму и идее бога, то многие из их последователей прямо признают себя «гносеологическими солипсистами». Так, М. Кауфман видел в солипсизме единственное, хотя и парадоксальное, средство разрушения всех трудностей, возникающих в теории познания [sic] 297, S. 257]. Шуберт-Зольдерн пишет о своей теории познания как о «теоретико-познавательном солипсизме» — оговорка о «теоретико-познавательном» его характере должна была выразить мысль, что солипсизм — не «метафизическая» теория, претендующая рассматривать мир как творение моего сознания, а только теория познания, трактующая представление о мире как плод моего сознания. Но ведь в имманентной философии, при всех этих оговорках, и нельзя говорить ни о каком ином мире, кроме как о мире нашего сознания... Впрочем, сам Шуберт-Зольдерн находит в «гносеологическом» солипсизме аргумент в пользу... бессмертия души: если непосредственной основой всего данного является индивидуальное Я, то остальной мир немоглим без этого Я. «...С уничтожением индивидуального Я мир тоже разлетается в прах, что невозможно... Поэтому мое индивидуальное Я неизбежно должно существовать и после моей смерти, раз только с ним не уничтожается весь мир...» [253, S. XXIII]. И снова, как у Беркли, солипсистская теория познания обращается за спасением к религии.

Однако важные черты субъективизма сохраняются и у тех имманентов, которые стремятся затушевать свой солипсизм. Особый интерес представляет здесь выдвинутая Шуппе «теория элементов мира». Если понятие есть связь признаков, рассуждает он, то оно может быть разложено на эти признаки или «элементы». К ним относятся, с одной стороны, пространственная и временная определенность, а с другой — «специфические чувственные впечатления», такие, как цвета, звуки, запахи, эмоциональные впечатления. И, следовательно, простейшими «элементами мира» оказываются «содержания ощущения или восприятия» [255, S. 77].

В работах Шуппе нет еще явно сформулированного тезиса о «нейтральности» «элементов мира», ставшего столь распространенным в буржуазной философии XX в.

(у махистов, прагматистов, неореалистов и др.), но он уже подходит к этому тезису, провозгласив эти элементы непосредственно не воспринимаемыми, ибо лишь их совокупность с пространственно-временными определенностями составляет «действительное явление» для человека, и, кроме того, утверждая, что сами по себе «элементы» всеобщие. «Элементы имеют характер всеобщего, — писал Шуппе. — Только совместность элементов в действительном явлении есть индивидуальное» [254, S. 169]. «Тайну» этой путаной концепции раскрыли А. Леклер, объявивший в своей книге «Реализм современного естествознания» (1879) все существующее совокупностью «комплексов ощущений», и Шуберт-Зольдерн, «Основания теории познания» (1884) которого базируются на представлении о вещи как «комплексе, совместности данных», т. е. ощущений.

Однако этим рассуждения имманентов об «элементах мира» не кончаются. «Комплексы элементов» сами по себе суть нечто «в последней инстанции абсолютно непостижимое», «чуждое» нашему познанию. Лишь оформленные мышлением, они превращаются в «действительный мир» вещей и событий. Поэтому, «если из некоторой данной мысли, безразлично, понятия или суждения, устраним то, что принадлежит в нем мышлению как мышлению, то останется страшный хаос бессвязных, непонятых и непонятных последних непосредственно данных элементов» [254, S. 102]. Этим открывается возможность иррационалистического истолкования «элементов мира», реализованная поздним неокантианством (Э. Ласк). Шуппе оказывается в этой связи одним из непосредственных предшественников современного иррационализма.

**Имманентная философия об истине** Одним из самых сложных вопросов для имманентной школы оказался вопрос об истине. В самом деле, отождествление бытия и мышления, по существу, лишает этот вопрос смысла. Ибо если мышление тождественно существу, то «истинность» в применении к мышлению оказывается излишней. «Здесь действительность равна истине, — пишет Шуппе, — и тот, кто раскрывает рот, чтобы что-то произнести, и нечто мыслит, тот имеет в виду, если его понятия имеют смысл, что действительность познана» [*ibid.*, S. 646]. Отождествление мышления и бытия приводит Шуппе к выводу, что «истина означает всегда истинные суждения или знания, т. е. такие, которые имеют сво-

им содержанием действительно сущее» [255, S. 168—169].

Но в таком случае сразу же встает вопрос о заблуждении, об ошибочном знании. Как отличить «действительно сущее» от «не действительно сущего»? И вообще что означает последнее? Имманенты не могут даже сказать, что ошибка — это «полагание сущим того, что не является сущим» [254, S. 655], как гласит традиционное определение ошибки. Ведь само полагание сущим есть уже мысль, тождественная, по определению имманентов, действительности. Единственный выход, который предлагает нам имманентная философия, — это отождествить истину с необходимыми мышлением, т. е. мышлением, лишенным противоречий, осуществляемым в строгом согласии с логическими законами. Объективность истины есть, следовательно, то же понятие, что и объективность законов мысли, или так называемая мыслительная необходимость. Ошибка же оказывается проявлением индивидуальных различий между отдельными сознаниями, а также проявлением «основных определений родового понятия сознательного Я», без которых последнее оставалось бы пустым звуком [*ibid.*, S. 671].

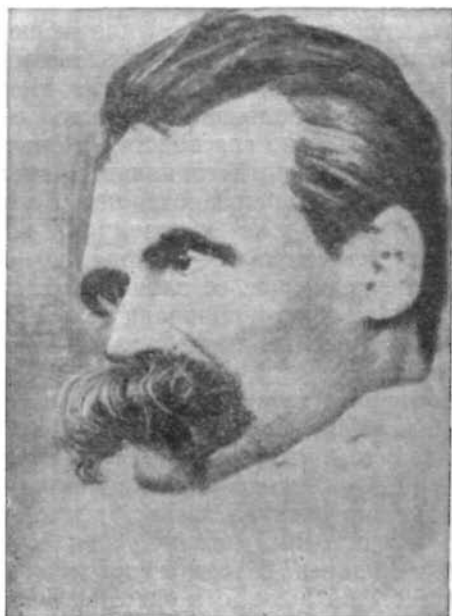
Но это, конечно, не решение вопроса. Отождествление истины с «необходимым мышлением», т. е. мышлением родовым, подчиненным законам формальной логики, не решает вопроса об истинности посылок мышления. А как известно, из ложных посылок вытекают ложные следствия (и лишь при особом стечении дополнительных обстоятельств истинные). Достижение же законченной, абсолютной системы знания, в сопоставлении с которой состоит окончательный критерий истинности каждого отдельного суждения, является делом проблематическим. На вопрос о возможности построения «совершенно непротиворечивой системы всего воспринимаемого и мыслимого», признает Шуппе, «нельзя ответить чисто логическими средствами; но для этого требуются предпосылки относительно определения и судьбы человечества, имеющие метафизическую природу» [*ibid.*, S. 671—672].

Однако это и означает крах первоначального определения истины как суждения, имеющего своим содержанием «действительно сущее». Ведь пока и поскольку не достигнута эта «система всего воспринимаемого и мыслимого», невозможно отделение «действительно сущего» от «не действительно сущего», фантазии и пр. Ссылка же Шуппе на «расширение познания» как условие достиже-

ния истины, на существование «еще не исследованных фактов» как причину появления противоречий познания [см. 254, S. 672] представляет собой его отход от общей теоретико-познавательной позиции имманентной школы, согласно которой нет смысла говорить о том, что существуют «еще не исследованные», т. е. не зависящие от сознания, факты.

Характеризуя имманентную философию, В. И. Ленин писал, что имманенты — самые отъявленные реакционеры, прямые проповедники фидеизма. Нет ни одного из них, который бы не подводил открыто своих наиболее теоретических работ по гносеологии к оправданию религии. В этом реакционный социальный смысл теоретических построений имманентной школы. Ее непосредственное влияние упало уже к началу XX в., когда ее «собрат» — эмпириокритицизм — находился еще в полосе «расцвета», но косвенное ее влияние было велико. Имманентная школа сформулировала целый ряд положений, заимствованных впоследствии самыми различными течениями идеалистической философии XX в. Таковы сведение философии к теории познания, идея «беспредпосылочной» философии, исходящей из «фактов сознания», утверждение о том, что мышление «указывает» на тождественный ему предмет, теория «элементов мира» и т. д., которые фигурируют не только в эмпириокритицизме (махизме), но и в прагматизме, «реалистических» школах и феноменологии. В этом и состоит современное значение полузабытой ныне имманентной философии. Некоторые ее мотивы возродились и в неопозитивистском эмпиризме.

## «ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ» В ГЕРМАНИИ



**Н**азвание «философия жизни» употребляется в буржуазной философской литературе в различных смыслах: для обозначения совокупности так или иначе приведенных в систему представлений о смысле и ценности жизни (представлений как обыденных, так и философских) или же для обозначения философии, в центре которой стоят «практические» — социально-этические и вообще ценностные — проблемы. На исходе XIX в. «философия жизни» приобрела самостоятельное значение как довольно широкое направление философии, исходящее «из той мысли, что один лишь разум, прежде считавшийся универсальным «органом»



философии, недостаточен для выработки целостного мировоззрения. Его место должно занять философствование, вытекающее из полноты жизни, даже — резче говоря — философия, вытекающая из полноты переживания жизни» [247, S. 313]. Уже из такой постановки вопроса вытекают субъективизм, иррационализм и антинаучность «философии жизни». Обусловленная в своем возникновении и развитии социальными условиями и потребностями господствующего класса капиталистического общества в эпоху становления империализма, «философия жизни» стала истоком иррационализма как одной из определяющих черт современной нам буржуазной философии. Основы «философии жизни» в Германии заложили Фридрих Ницше и Вильгельм Дильтей.

### 1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И СУЩНОСТЬ «ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ»

«Философия жизни» в последнем смысле слова — как философия, вытекающая якобы из «полноты переживаний жизни», — имеет свою предысторию. Происхождение ее обычно выводят из анонимного произведения XVIII в. «О морально прекрасном и философии жизни» (1772), в котором для объяснения искусства рекомендовалось вместо «теорий и систем» обращаться к «силам и свойствам души, соответственно ее проявлениям в человеческой жизни» [176, S. 370]. Романтик Фридрих Шлегель в лекциях о «философии жизни» (1827) призвал откָазаться от блужданий в «пустом пространстве абсолютной мысли» и обратиться к «духовной внутренней жизни». Философия жизни, писал он, «кладет целостное (vollständige) сознание, во всех его различных аспектах и силах, в свою основу и рассматривает душу как свой центральный пункт» [250, S. 16]. Такая философия, «созданная из самой жизни простая теория духовной жизни», мыслилась Шлегелем как противовес, с одной стороны, абстрактному гегельянству, а с другой — одностороннему механицизму современного ему естествознания и складывавшегося вульгарного материализма.

Однако Шлегель стоял еще в пределах классической философии: он выдвигал прежнюю, ею сформулированную задачу — примирить противоположные, но, в сущности, родственные стороны человеческого сознания: рассудок и волю, разум и фантазию. «Философия

жизни» конца XIX в. опирается уже на инстинкт и низводит разум на уровень простого подсобного средства практики, «жизни».

**«Философия жизни»  
и естествознание**

Поэтому когда один из основоположников «философии жизни», В. Дильтей, усмотрел в «господстве науки над жизнью» главное выражение «духа прошлого века» [153, Bd. VIII, S. 193], он тем самым невольно раскрыл одну из «тайн» своей философии. В ней нашла свое выражение реакция на развитие науки и научного мировоззрения, принципиальная переоценка идеологами империалистической буржуазии ценности научного знания. Если революционная буржуазия прошлого видела в науке и научном мировоззрении силу, способствующую преодолению феодальной реакции, то реакционная буржуазия XX в. видит в них свидетельство своей скорой гибели. Провозвестником этой новой духовной ситуации и явилась «философия жизни».

Условия для «переоценки ценности» науки возникли во второй половине XIX в. в связи с надвигающимся кризисом механистической в ее основе методологии тогдашнего естествознания. Характерное для последнего сведение всякого движения к механическому перемещению атомов, анализ как единственное средство познания, истолкование достижений науки XIX в как абсолютных, окончательных истин — все это делало естественноисторический материализм прошлого века чрезвычайно уязвимым перед лицом революции в естествознании. Между тем этот материализм выступал от лица самой науки, претендуя на роль окончательного «научного мировоззрения». И буржуазные критики материализма использовали это, постаравшись «не заметить» возникновения диалектического материализма. Но «кризис в физике», не затронувший основ диалектического материализма и принесший ему лишь новые подтверждения, роковым образом сказался на некоторых сторонах гносеологии естественноисторического материализма XIX в.

В борьбе против естественноисторического материализма «философы жизни» прежде всего попытались использовать несводимость биологических явлений к законам классической механики. Понятие «жизнь» выступило поэтому, но лишь по видимости, как замена понятия материи. Если механистический материализм в тенденции превращал всю природу в агрегат мертвых, несвязных атомов, перемещающихся в пустоте, то к концу века все больше даже естествоиспытателей, сторонников естественноисторического материализма, начинают говорить о материи как о чем-то «живом». Выражая эту тенденцию, неокантианец Г. Риккерт писал: «О материи, как комплексе атомов, подвластном математически формулированным законам, в настоящее время не хотят и слушать, когда речь идет о «сущности» природы... Механизм, как нечто окаменелое и мертвое, отвергается теперь также и для неодушевленного телесного мира, который раньше называли мертвым. Антимеханические «силы» вводятся в качестве действующих принципов цели, и природа должна мыслиться

отчасти или целиком телеологичной. Только таким образом, полагают, можно адекватно понять живую жизнь, которая никогда не может возникнуть из мертвой, механичной материи» [91, с. 15—16]. В философском истолковании «жизнь» как принцип движения природы превращается в психику, в переживание.

Эти построения, будучи лишь новым выражением метафизического мировоззрения, были обречены на неудачу. Там, где механицизм пытался свести жизнь и психику к неорганической материи и закономерностям ее движения, «философия жизни» и родственные ей концепции, получившие название «органицизма», пытались «объяснить» неорганическую материю из «жизни» и «психического», равным образом не видя реальных закономерностей возникновения жизни и психики из высокоразвитых материальных структур. И там, где механицизм все же пытался, хотя и негодными средствами, раскрыть эти закономерности, «философия жизни» закрывает путь к их исследованию: жизнь имеет своим источником «жизнь», и только!

**«Философия жизни»  
и проблема истории  
(„культуры“)**

Не менее явственно выступает та же тенденция в попытках «философов жизни» создать свою философию истории, или, как они предпочитают говорить, «философию культуры». Перед лицом исторического материализма рушились предшествующие формы исторического идеализма. Больше нельзя уже было искать источник общественного развития в пресловутом «абсолютном духе» или чисто субъективных факторах. На смену им приходит мнимо универсальная «полнота жизни», которая должна заменить собой отчет о застывших, ставших «неживыми» фактах прошлого. Для того чтобы преодолеть «одностороннее» учение исторического материализма об общественном развитии и его объективном базисе, «философия жизни» вводит «переживание», т. е. «вживание» историка в события прошлого, делающее их вновь «живыми», непосредственными, настоящими. Но это и значит, что деятельность историка и философа культуры, превращаясь в истолкование «переживаний», становится уже не рациональным, а интуитивным процессом. «Не понятийная деятельность образует основу наук о духе, но убеждение психического состояния в своей целостности и обнаружение таковой в переживаниях. Жизнь постигает здесь жизнь» [153, Vd. VII, S. 136] — так выразил эту идею Дильтей.

Ясно видно, что такая постановка вопроса — как в отношении естествознания, так и применительно к исторической науке — требовала принципиальной перестройки теории познания на методологической основе иррационализма. Это и выполнила «философия жизни».

**Социальный смысл  
«философии жизни»**

Вместе с тем «философия жизни» имела целью преодолеть узкий гносеологизм неокантианской и позитивистской философии. В ней мы впервые наталкиваемся на осознание того «мировоззренческого голода», который охватил немецкую идеологию накануне первой мировой войны. Понятие «жизни», расплывчатое и неопределенное, включающее в себя как биологическую сторону человеческого существования, так и «переживания» — от обыденных и до «метафизических» и религиозных, — представляло собой удобную возможность для того, чтобы истолковать действительность как «живой» поток, постоянное становление и в то же время ссылками на ее непрерывность заслонить качественные, революционные изменения; увековечить противоречия общественного процесса, приписав их происхождение «жизни вообще»; наконец, перенести движущие силы общественного развития в ту же иррациональную «жизнь» и тем самым подменить научное их исследование мифологией.

«Философия жизни», — пишет современный историк философии экзистенциалист Ф. Хайнеман, — покоится на протесте жизни против преувеличенной роли исчисляющего рассудка в современном обществе, на протесте души против машины и вызванных ею овеществления, технификации и обездушивания человека» [231, S. 268]. Эта, по сути дела, реакционно-романтическая реакция на развитие капитализма и порождаемую им ситуацию человека приобретает в условиях империализма уже не традиционную форму поисков выхода из этой ситуации в возвращении к средневековью или даже «естественному» состоянию человека, характерную для романтизма конца XVIII — начала XIX в. Теперь это выглядит как апофеоз «сильного человека», творящего историю «из полностью своей жизни», вопреки опошленной «обыденной» и «посредственной» жизни обывателя. Это страстная апология «воли к власти» (Ницше) и проповедь человека как «хищного зверя», использующего технику в качестве «жизненной тактики» (Шпенглер), это призыв к безудержному разгулу низменных инстинктов и физиоло-

гических потребностей, к «освобождению жизненных сил», которые ведут за пределы существующих морально-правовых норм, «по ту сторону добра и зла».

При этом критика капитализма — демагогическая в своей сущности — сводится лишь к критике буржуазной демократии и связанных с ней идей равенства между людьми. Устами «философов жизни» империалистическая буржуазия отказывается от выдвинутого ею в «медовый месяц» буржуазно-демократических революций лозунга свободы, равенства и братства. Да и сама критика капиталистического общества все больше переходит у этих философов в критику социализма и коммунизма. Идя по этому пути, «философия жизни» в лице Л. Клагеса, Э. Юнгера, А. Боймлера и других пришла к прямому союзу с фашизмом и расизмом.

К 50-м годам XX в. «философия жизни», дискредитировавшая себя как своим откровенным иррационализмом и антинаучностью, так и политическим союзом с фашизмом, теряет самостоятельное значение и влияние. Но она сохраняет свою роль как важный ингредиент современного иррационализма, а в особенности экзистенциализма и «философской антропологии». Разработанная в рамках «философии жизни» интуитивистская методология «наук о духе» по-прежнему выступает в качестве методологической основы ряда течений современной западногерманской философии истории и философии культуры. Произведения Ницше, Дильтея, Шпенглера и других «классиков» этого направления до настоящего времени являются популярным философским чтивом широких слоев буржуазной интеллигенции.

## **2. УЧЕНИЕ НИЦШЕ — ИСТОЧНИК «ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ»**

Фридрих Ницше (1844—1900) не просто основоположник «философии жизни», а человек, заложивший основы наиболее реакционных направлений современной буржуазной идеологии в целом. В блестящей, афористической литературной форме он излагает реакционные концепции, которые предвосхищали не только идеологию, но и практику монополистического капитализма. Крайне противоречивое по своему содержанию учение Ницше столь же необычайно целеустремленно, будучи подчинено логике классовой борьбы гибнущего капиталистического мира.

**Единство  
ницшеанской философии  
и ее ведущие идеи**

Произведения Ницше довольно отчетливо распадаются на три группы, в общих чертах соответствующие трем этапам развития взглядов их автора. Первая группа включает ранние работы, посвященные проблемам культуры и написанные под сильным влиянием Шопенгауэра. Это «Происхождение трагедии из духа музыки» (1872), «Философия в трагическую эпоху Греции» (1873) и «Несвоевременные размышления» (1873—1876). Вторая группа, в которую входят «Человеческое, слишком человеческое» (1878—1880), «Утренние зори» (1881) и «Веселая наука» (1882), характеризуется отказом от идей Шопенгауэра в пользу «переоценки всех ценностей». Третья группа произведений включает «Так говорил Заратустра» (1883—1886), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Генеалогия морали» (1887), «Антихрист» (1888), а также напечатанные уже после того, как Ницше сошел с ума (начало 1889 г.), «Сумерки кумиров», посмертно опубликованные «Ессе Ното» (1908) и наброски 80-х годов, известные под названием «Воля к власти» (1901—1906). В них систематически — насколько это позволяет афористическая манера — излагается философская концепция Ницше, центральное место в которой занимают наряду с понятиями «воли к власти» и «сверхчеловека» идеи «вечного возвращения» и «нигилизма»<sup>1</sup>.

Нередко можно слышать заявления, что на протяжении своей жизни Ницше постоянно изменял свои взгляды, лишь к концу жизни придя к тому крайне реакционному миросозерцанию, которое и известно под названием ницшеанства. Однако, несмотря на определенные изменения в содержании произведений из этого последовательного их ряда, мы встречаем в них, по существу, развитие одной, решающей идеи, а именно концепции «воли к власти» как основы всякой жизни, всего общественного и культурного процесса. Уже в «Происхождении трагедии», где искусство рассматривается пока еще в шопен-

---

<sup>1</sup> Произведения Ф. Ницше выдержали много изданий, в том числе на русском языке. Для удобства читателей в этой главе указывается, как правило, не страница, а номер афоризма (через запятую). Вместе с тем дается ссылка на немецкий текст с указанием тома (римской цифрой) и страницы (арабской) по изданию философских произведений Ницше, опубликованному К. Шлехта [см. 222].

гауэровском духе, как проявление воли или, говоря шире, «жизни», имеет место противопоставление «жизненно-го» искусства, символизируемого образом Диониса (в греческой трагедии оно синтезируется, по Ницше, с противоположным ему началом Аполлона), интеллектуальному отношению к жизни, разложению и умерщвлению жизни в «теории». Первым представителем мыслящей «теории» Ницше считал Сократа. Мысль о роковой противоположности «жизни» и «разума» становится центральным моментом всей последующей полемики Ницше против научного познания.

Развитая в «Несвоевременных размышлениях» и особенно в таких работах, написанных в начале 70-х годов, как «Об истине и лжи во неморальном смысле» (1873) и «Наука и мудрость в борьбе» (примерно 1875 г.), эта противоположность «жизни» и «разума» (науки) становится основой ницшеанской теории познания — гносеологии иррационализма и релятивизма.

Уже в первых произведениях Ницше важнейшую роль играет исходная социальная установка философа — «радикальный аристократизм, видящий в великих людях цель истории, и связанный с ним дуализм господ и рабов» [30, с. 151]. «Согласно этому мы должны понять, — писал Ницше, — установить как сурово звучащую истину, что рабство принадлежит к сущности культуры... Здесь — источник той ярости, которую всегда питали коммунисты и социалисты, а также их бесцветные потомки, белая раса «либералов», к искусству и к классической древности» [222, Bd. III, S. 278]. С животной ненавистью обрушивается Ницше на современные понятия достоинства человека и достоинства труда — это «понятийные галлюцинации», не известные античности. Ницше прославляет войну и насилие как источник государственности, а солдатское сословие (Soldatenstand) — как его «первообраз».

Уже из этих замечаний очевидна преемственность основных идей Ницше на всем протяжении его философского развития, позволяющая рассматривать их как выражение целостного в своей реакционности мирозерцания. Идея искусства как выражения «жизни», «жизненного опьянения» и темных инстинктивных сил человеческого существа перерастает в понимание всего сущего как проявления «жизни», т. е. «воли к власти». Противопоставление «жизни» и «теории» порождает безудержный иррационализм. Апология античного «трагического мифа» и призыв к возрождению «немецкого мифа» в ранних произведениях предвосхищают замену науки мифотворчест-

вом. От идеи аристократии как единственного творца культуры и противопоставления аристократа рабу и гения «толпе» — только один шаг до «сверхчеловека» как субъекта «переоценки всех ценностей». А в приведенной выше фразе из «Греческого государства» уже содержится в зародыше вся антикоммунистическая и антидемократическая установка ницшеанства. Пожалуй, лишь идея «вечного возвращения», рожденная ужасом, который охватил Ницше при осознании того, что буржуазный мир «как бы направляется к катастрофе» [74, т. IX, 2—III, с. 634], появляется только в последний период творчества философа.

**Волюнтаризм Ницше.  
«Воля к власти»**

Но рассмотрим эти основные идеи ницшеанства подробнее. Прежде всего наше внимание привлекает волюнтаризм Ницше — учение о воле как первооснове всего существующего. Волюнтаризм не был открытием Ницше. Последний заимствовал эту теорию непосредственно у Шопенгауэра, в творчестве которого видел в начале своего философского пути образец философского мышления. Однако Ницше, во-первых, заменил шопенгауэровский монистический волюнтаризм плюрализмом воли, признанием множества конкурирующих и сталкивающихся в смертельной борьбе «центров» духовных сил. Он решительно отверг в зрелый период своего философствования другую важнейшую идею Шопенгауэра — учение об отказе от воли, самоотречении, аскетизме как «намеренном сокрушении воли путем отказа от приятного и взыскания неприятного, добровольной жизни покаяния и самобичевания ради непрестанного умерщвления воли» [252, S. 602]. Шопенгауэр видел в отказе от «воли к жизни» «средство спасения (Heilsordnung)».

Отказу Шопенгауэра от «воли к жизни» Ницше противопоставил утверждение в жизни «воли к власти». Он начинает с того, что «жизнь... представляет собою специфическую волю к аккумуляции силы», а кончает утверждением, что «жизнь... стремится к максимуму чувств в власти» [74, т. IX, 689—III, с. 775—776]. В этих двух формулах, содержащихся в одном и том же афоризме, обнаруживается полная расплывчатость понятия «жизнь» у Ницше: оно представляет собой эклектическое сочетание биологических, социологических и психологических элементов. Но Ницше умело пользуется этой расплывчатостью для того, чтобы «преодолеть» противоположность материализма и идеализма. Жизнь лежит «по ту сторону» противоположности материи и духа — вот что хочет



он сказать; и коль скоро это так, то естественно, что это понятие выступает в качестве окончательного «феномена» нашего познания и не поддается дальнейшему анализу.

Этими рассуждениями Ницше предвосхищает дальнейшее развитие «философии жизни». Однако очевидно, что он оказался не в состоянии преодолеть противоположность материализма и идеализма — ведь если «жизнь» есть не что иное, как воля к власти, то и философия, на этом понятии основанная, есть, конечно же, идеализм волюнтаристского толка. К тому же она соединяет психологизм с явным социоморфизмом, поскольку «воля к власти» — специфически общественное явление, свойственное классово антагонистическим социально-экономическим формациям. Когда же воля к власти превращается чуть ли не в космическую силу, по крайней мере, в содержание всех органических явлений<sup>1</sup>, становятся очевидными и ординарность этого приема, свойственного в той или иной форме всему идеализму, и его реакционная сущность — оправдание империалистической политики.

**Ницше и дарвинизм.  
„Становление“  
против развития**

Нередко утверждают, что, формулируя концепцию воли к власти, Ницше заимствовал некоторые положения дарвинизма как учения о выживании наиболее приспособленных в борьбе за существование. В этом утверждении есть доля истины, хотя Ницше заимствовал не столько сам дарвинизм, сколько его мальтузианские элементы и импликации. Собственно же дарвиновскую теорию развития органического мира он довольно решительно отвергает. По словам сестры Ницше, Э. Фёрстер-Ницше, он обвинял Дарвина в том, что последний был будто бы лишь популяризатором открытий, сделанных еще до него Л. Рютимейером, К. Бэрром, К. Нэгели — немецкими натурфилософами начала XIX в. и Ламарком, а дарвиновская редакция теории развития лишь затруднила дальнейшее признание этой теории [см. 159, S. 278—279]. Однако более важный аспект в отношении Ницше к дарвинизму опять-таки связан с его социальной позицией. «Наиболее приспособленные»,

<sup>1</sup> «Чтобы понять, что такое «жизнь» и какой род стремления и напряжения она представляет, эта формула должна в одинаковой мере относиться как к дереву и растению, так и к животному... Из-за чего деревья первобытного леса борются друг с другом?... Из-за власти» (Ф. Ницше. Воля к власти, афор. 704—III, с. 675).

утверждает Ницше, — это как раз не «наилучшие», а «средние», «посредственные». В жизни «наиболее сильные и счастливые оказываются слишком слабыми, когда им противостоят организованные стадные инстинкты, боязливость слабых, численное превосходство» [74, т. IX, 685 — III, с. 748]. И если дарвинизм склонен видеть в истории прогресс, то Ницше видит в ней как раз противоположное — регресс и декаданс, порожденный и постоянно порождаемый «культурой» упадок «высшего типа» человека.

Конечно, сам Дарвин был чужд истолкованию жизни общества, сводящему историю к биологической борьбе за существование. Нападки Ницше направлены именно против либерально-буржуазных истолкователей социал-дарвинизма, видевших в «борьбе за существование» и в «выживании наиболее приспособленных» средство апологии процветания и широких перспектив буржуазного общества. Перед глазами Ницше витал призрак гибели не только капиталистического, но и вообще эксплуататорского строя, призрак грядущей его катастрофы, и он пытается объяснить симптомы смертельной болезни этого строя «декадансом», от природы тяготеющим над судьбами культуры. Его протест против «декаданса» по формам родствен реакционному романтизму начала XIX в., обращавшемуся в ужасе перед вошедшим в жизнь капитализмом к прошлому — средневековью или античности. Но Ницше испытывает страх не столько перед настоящим, сколько перед будущим, перед социализмом. И он одним из первых буржуазных идеологов приходит к отрицанию теории развития как закономерного, упорядоченного и восходящего процесса природных и социальных изменений.

Отрицание им развития прежде всего выливается в форму отрицания прогресса в смысле совершенствования органических видов. «Что виды представляют прогресс — это самое неразумное утверждение в мире... До сих пор не удостоверено ни единым фактом, что высшие организмы развились из низших» [74, т. IX, 685 — III, с. 749]. За этим утверждением следует обобщение, ради которого, собственно, и велась критика теории развития: «Первое положение: человек как вид не прогрессирует. Правда, достигаются более высокие типы, но они не сохраняются. Уровень вида не подымается. Второе положение: человек как вид не представляет прогресса в сравнении с каким-нибудь иным животным. Весь животный и растительный мир не развивается от низшего к высшему...» [там же, 684—III, с. 741].

Этот пессимистический взгляд на возможности развития человека и человечества представляет собой подмену проблемы социального прогресса биологической пробле-

мой; в то же время отрицание развития в обществе под маской отрицания биологического прогресса человеческого рода является, по существу, своеобразной экстраполяцией на все человечество того факта, что антагонистическое, эксплуататорское общество фактически исчерпало свои возможности поступательного развития.

Понятия «прогресс», а затем и «развитие» Ницше заменяет «становлением» в крайне одностороннем, релятивистском смысле слова. Нет «бытия», есть лишь «становление» — эта постоянно повторяемая Ницше фраза выражает абсолютный релятивизм его концепции, из которого вытекают его возражения против основных понятий научного познания, таких, как необходимость и закон. Критикуя механистическую картину мира, основанную на тезисе о сводимости всех явлений к пространственным перемещениям атомов, Ницше вместе с тем отбрасывает как «субъективную фикцию» само понятие атома. В лучшем случае последний — выражение дискретности «воли к власти», благодаря которой каждый «центр силы» конструирует весь остальной мир [см. там же, 636—III, с. 704—705]. Понятие движения отвергается Ницше на том основании, что оно — перевод мира «воли к власти» на язык «видимого мира — мира для глаза». Понятие силы — «пустое слово», не имеющее права гражданства в науке. Притяжение и отталкивание в механическом смысле — это тоже «фикции», слова, не имеющие смысла, если к ним не присоединены воля, намерение. И вообще в мире нет вещей: если устранить привносимые нами самими понятия числа, деятельности, движения, силы, то «вещей не будет, а останутся динамические количества (Quanta), находящиеся в некотором отношении напряженности со всеми другими динамическими количествами: сущность их состоит в их отношении ко всем другим количествам, в их «воздействии» на последние. Воля к власти не есть ни бытие, ни становление, а пафос — самый элементарный факт, из которого только и возникает становление, действие...» [там же, 635 — III, с. 778]

Так критика механистического воззрения на мир, соединяясь с «энергетическим» динамизмом и дополненная волюнтаризмом и абсолютным релятивизмом, превращается в произвольное идеалистическое построение. Вместе с тем, однако, это и своего рода завершение определенных позитивистских (в особенности махистских) «научно-философских» построений.

**Теория познания** На этой основе Ницше строит свою релятивистскую и иррационалистскую теорию познаний. Идеалистический ее характер обусловлен уже тем, что Ницше исходит из отрицания «вещи в себе» как объективной реальности. Собственно, он опровергает лишь представление о вещи в себе как безусловной реальности, в смысле вещи, никак не соотносящейся с другими вещами. Отсюда он делает тот вывод, что «сущность вещи есть только мнение о вещи» [*там же*, 556 — III, с. 487].

В этом мире, где нет никакого постоянства и устойчивости «вещей», само познание обречено оставаться лишь средством полезной для субъекта выработки фикций, которые позволяют ему выжить и осуществить свою «Волю к власти». «Познание работает как орудие власти» [*там же*, 480 — III, с. 751], — пишет Ницше. Поэтому оно, во-первых, не простирается далее того, чем нужно для осуществления этой воли, а во-вторых, направлено не на познание мира как таковое, а только на овладение им. Наконец, истина как цель познания может быть понята лишь как «полезное заблуждение».

Выдвигая эти положения, Ницше претендует на сближение познания и жизни, теории и практики. Их «роковое разграничение» он осуждает самым решительным образом, но их «сближение» производит путем извращенного понимания как жизни, так и познания, как практики, так и теории. Он хочет «сомкнуть» познание и жизнь, но это для него означает, что надо лишь показать, «какие инстинкты действовали за кулисами у всех этих чистых теоретиков», в их жизни, — различные формы жизнеспособности и упадка, сословий и рас и т. д. [*см. там же*, 423 — III, с. 734]. Общественно-производственная практика как основа познания и критерий истины его теорией познания исключается. Само же познание оказывается слепой игрой инстинктов и субъективных желаний, осуществлением не «воли к истине», а «воли к власти». «Чем доказывается истина? Чувством повышенной власти — полезностью — неизбежностью — короче, выгодами (а именно предпосылками того, какова должна быть истина, чтобы она была нами признана)... Для чего познавать: почему бы не обманываться?... Чего всегда хотели — это не истина, а вера... Вера же создается с помощью совершенно иных, противоположных средств, чем методика исследования: — она даже исключает последнюю» [74, т. IX, 455—III, с. 812—813].

Но как же быть в таком случае с мышлением, с логикой? Релятивизм Ницше и здесь накладывает свой резкий отпечаток: логика, утверждает он, связана с допущением существования абсолютно тождественных случаев. Но таковых не бывает, поскольку иначе пришлось бы до-

пустить — причем на протяжении всей вечности! — существование абсолютно равных друг другу, параллельных каузальных рядов возникновения этих случаев [см. 223, S. 52]. Поэтому аксиомы логики — это лишь фикции. «Фактически логика имеет значение (как и геометрия и арифметика) лишь по отношению к вымышленным сущностям, которые мы создали. Логика есть попытка понять действительный мир по некоторой нами созданной схеме сущего, вернее: сделать его более доступным формулировке, вычислению...» [74, т. IX, 516 — III, с. 538—539]. Исходя из этого, Ницше утверждает, что мир вовсе не адекватен логическим законам, как и они миру. Считать, например, что закон противоречия есть самый несомненный из законов, последнее и самое бесспорное положение, к которому сводятся все доказательства при познании действительности, значит впасть в логический круг: ведь он есть в то же время и средство для того, чтобы мы сначала могли создать себе само понятие действительности.

Ницше здесь отчасти прав. Неверно утверждать, что общепринятые формально-логические законы абсолютно адекватны действительности. Но из того, что мы о действительности знаем, следует относительная устойчивость процессов и явлений природы, а потому и относительная истинность законов логики, эту относительную устойчивость отражающих. И законы логики, конечно, строились не на основе абсолютного познания содержания действительности, а путем закрепления в сознании миллиарды раз повторяющейся общественной практики (Ленин), необходимо приводящей человека к признанию относительной устойчивости объективного мира. И когда Ницше утверждает далее, что законы логики — это «формулы для неизменного», тогда как «становящийся мир» абсолютно не поддается формулировке, потому что этот мир «себе противоречащий», а потому «ложный» [там же, 517—III, с. 543], он, по существу, отрицает возможность всякого развития самой логики, создания все более совершенных и гибких логических средств для отражения процессов движения, становления, развития, Ницше предпочитает просто-напросто дискредитировать логику как таковую, а с ней и разумное познание в целом.

Этот гносеологический релятивистский аспект критики рационального познания дополняется у Ницше аспектом социальным. Логика, считает он, есть нечто всеобщее, а потому «среднее», т. е. «посредственное». Она нивелирует, обобщает и тем самым опошляет познаваемое. В одном из афоризмов «Веселой науки» Ницше развивает мысль о том, что человек научился сознать себя лишь

в качестве социального животного. Поэтому, продолжает он эту верную мысль в неверном направлении, «сознание не принадлежит собственно индивидуальному существованию человека, более того, оно принадлежит скорее тому, что в нем относится к общественной и «стадной природе». Будучи выражением «стадной полезности», сознание лишает наши безгранично индивидуальные, личные, ни с чем не сравнимые поступки их подлинной ценности, с этой индивидуальностью только и связанной. «Природа животного сознания влечет за собою тот факт, что мир, который мы в состоянии познать, есть лишь мир поверхностей и знаков, обобщенный, опошленный мир — что все, что осознается, тем самым становится плоским, жидким, относительно тупым, общим, знаком, признаком стада, что со всяким осознанием связана порча в самой основе, извращение, измельчание и обобщение. Наконец, прогрессирующее сознание — опасность; и тот, кто живет среди наиболее сознательных европейцев, знает даже, что оно — болезнь» [76, 354—II, с. 219—222].

В этом отрывке явственно выступает порок ницшевской аргументации: начав с определения сознания как свойства общественного (социального), он тут же превращает его в «животное (tierische)» свойство. Но ведь из общественного характера сознания и познания следует как раз не животная, а человеческая его характеристика, следует не «пошлость» и «стадная полезность» познавательной деятельности человека, а ее объективная истинность. В сложном практическом взаимодействии общественных потребностей и индивидуальной творческой деятельности отдельных людей рождается истинное знание. Не желая понимать это, Ницше развивает свои взгляды в направлении, предвосхищающем реакционную познавательную концепцию экзистенциализма.

**Воля к власти  
как критерий  
социальных явлений.  
Аморализм Ницше**

Но не эти мировоззренческие и теоретико-познавательные соображения представляют собой цель ницшеанской философии. «Воля к власти» — это прежде всего критерий значимости любого из явлений общественной жизни. Именно в этой роли она выступает в ницшеанской концепции познания, истории, нравственности, трактовке судеб человечества. «Что хорошо? — Все, что повышает чувство власти (Macht), волю к власти, саму власть в че-

ловеке. Что дурно? — Все, что происходит из слабости»<sup>1</sup> — так выражает эту мысль Ницше в «Антихристе». Способствует ли познание как рациональная деятельность повышению «воли к власти»? Нет, ибо доминирование интеллекта парализует волю к власти, подменяя деятельность резонированием. Ходячая мораль подрывает волю к власти, проповедуя любовь к ближнему, следовательно, ее следует отбросить. Социализм проповедует равенство между людьми, но это противоречит воле к власти как сущности жизни, и потому социализм нетерпим. Воля к власти — основа «права сильного». Демократизм, «масса», «слишком многие» составляют оппозицию ей, и потому на них обрушивается бурный шквал ницшеовского негодования и презрения. «Право сильного» — основа власти мужчины над женщиной, «женское» принижает волю к власти, и потому всякое стремление к уравниванию в правах мужчины и женщины есть показатель упадка и разложения. Эти ходы мысли назойливо повторяются в произведениях Ницше, определяя собой самые реакционные выводы ницшеанства, резюмирующиеся в конечном счете в понятиях «переоценки ценностей» и «сверхчеловека».

Мораль, определяющими понятиями которой всегда были «добро» и «зло», возникает, по мнению Ницше, как реализация чувства превосходства одних людей, «аристократов», «господ», над другими — «рабами», «низшими». Выдвинув этот тезис, Ницше натолкнулся на действительное классовое содержание морали в антагонистическом обществе — противоположность классов — и открыто встал на позицию защиты морали господствующего класса. Правда, он здесь же попытался замаскировать это классовое содержание, объявив его, с одной стороны, вечным и неустрашимым, а с другой — провозгласив принципы «господской морали» исходными и «естественными» принципами распознавания «добра» и «зла». Доказательством этого служит ему этимология моральных терминов, например связь немецкого слова «schlecht» (плохой, дурной) со словом «schlicht» (простой, простолудин): если понятия «знатный», «благородный» в сословном смысле

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист, афор. 2—II, с. 1165 Обратим внимание на двузначность немецкого слова «Macht», означающего и «власть», и «силу». Его правильнее было бы переводить как «власть, основанная на силе». Понятие же «сила» в собственно физическом и биологическом значении передается у Ницше словом «Kraft».

превратились постепенно в понятие «добра», то параллельно с этим шло превращение понятия «плебейское», «низкое» в понятие «дурного», «зла» [см. 73, 4—II, с. 774—775]. Но Ницше не желает видеть исторической смены содержания моральных категорий, наполнявшихся принципиально новым смыслом в связи со сменой социально-экономических формаций. В отличие от исторического подхода к морали, согласно которому в капиталистическом обществе XIX в. существовали три типа морали — буржуазная, остатки феодальной и зародыши пролетарской морали будущего, т. е. «три различные ступени одного и того же развития», стоящие в определенной взаимосвязи [см. I, т. 20, с. 94—96], Ницше видит в морали только «восстание рабов» и наличие «вечной» противоположности «господской» и «рабской» морали. Но ведь при всей общности морали господствующих классов мораль буржуазии далеко не тождественна морали феодалов, так же как последняя не была тождественна морали рабовладельцев. С другой стороны, моменты значительного сходства между моральными воззрениями угнетенных классов на протяжении всей истории эксплуататорского общества подразумевают и качественные отличия морали раба античного общества от морали крепостного средних веков, а тем более от морали пролетария XIX—XX вв. Мы не говорим уже об отличии морали бесклассового общества, основывающейся на моральных установках трудящихся, от всех форм этических воззрений прошлого.

Не обращая внимания на указанные различия, Ницше пытается провести мысль о «восстании рабов в морали» в смысле своеобразной перманентной «духовной мести» угнетенных, проходящей через всю историю. Начало этой «мести» связано с возникновением у евреев, этого «теоретического народа», первой «переоценки ценностей». «Аристократическое уравнивание ценности (хороший-знатный-могучий-прекрасный-счастливый-любимый богом) евреи сумели с ужасающей последовательностью вывернуть наизнанку и держались за это зубами бездонной ненависти (ненависти бессилия) Именно «только одни несчастные — хорошие, бедные, бессильные, низкие — одни хорошие; только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые благочестивы, блаженны, только для них блаженство Зато вы, вы, знатные и могущественные, вы — на вечные времена злые, жестокие, похотливые, ненасытные, безбожные, и вы навеки будете несчастными, проклятыми и отверженными» [73,7—II, с. 779—780]

Почти цитируя Нагорную проповедь, Ницше таким образом стремится осудить христианскую мораль. Однако он не желает видеть ни того, что даже в первоначальном христианстве немаловажное место занимали прямо противоположные мотивы — мотивы подчине-



ния здесь, в земной жизни, рабов господам, ни того, что христианская мораль в капиталистическом обществе целиком поставлена на службу господствующему классу, буржуазии. Лицемерную форму христианской морали, обещающей людям блаженство в потустороннем мире ценой примирения с эксплуатацией в этом, здешнем мире, он изображает как искренний, определяющий будто бы всю ее сущность и содержание бунтарский гнев. И как реакцию на христианскую «мораль рабов» Ницше провозглашает новую «переоценку ценностей», возрождающую «мораль господ» в самой откровенной и жестокой форме. Она исходит из якобы прирожденного неравенства людей, из того, что «высший» человек ответствен за свои действия только перед равными себе, но совершенно свободен в поступках по отношению к «низшим». Горе слабому! — таков общий девиз новой «переоценки ценностей».

**„Сверхчеловек“  
как субъект  
„новой морали“**

В основе «морали господ» лежат, по Ницше, следующие положения. Во-первых, «ценность жизни» есть единственная безусловная ценность, и она совпадает с уровнем «воли к власти». Во-вторых, существует природное неравенство людей, обусловленное различиями их «жизненных сил» и «воли к власти». В-третьих, «сильный» человек, прирожденный аристократ, абсолютно свободен и не связывает себя никакими морально-правовыми нормами. Это «сверхчеловек» как субъект «морали господ». Ницше определяет такой тип человека следующим образом: это люди, «которые... проявляют себя по отношению друг к другу столь снисходительными, сдержанными, нежными, гордыми и дружелюбными, — по отношению к внешнему миру, там, где начинается чужое, чужие, они немногим лучше необузданных хищных зверей. Здесь они наслаждаются свободой от всякого социального принуждения, они на диком просторе вознаграждают себя за напряжение, созданное долгим умиротворением, которое обусловлено мирным сожительством. Они возвращаются к невинной совести хищного зверя, как торжествующие чудовища, которые идут с ужасной смены убийств, поджога, насилия, погрома с гордостью и душевным равновесием... уверенные, что поэты будут надолго теперь иметь тему для творчества и прославления. В основе всех этих рас нельзя не увидеть хищного зверя, великолепную, жадно ищущую добычи и победы белокурую бестию» [73, II—II, с. 785—786].

В каких же классах или расах видит Ницше свой идеал? Он видит прообраз «сверхчеловека» в римском, арабском, германском, японском дворянстве, в гомеров-

ских героях, в скандинавских викинггах. Ницше усматривает свой идеал в Цезаре, Макиавелли, Цезаре Борджия, Наполеоне. Примечательная особенность «высшей расы» — врожденное благородство, «аристократичность», которых так не хватает нынешним «господам», «фабрикантам и крупным торговым деятелям», чтобы автоматически обеспечить себе господство. Ведь «массы» готовы повиноваться, если их глава доказывает им свое право на господство всей своей аристократической внешностью. Отсутствие аристократического облика у господ наводит «массу» на мысль, что только случай и счастье возвышают одного человека над другим. А коли так, «попытаем и мы однажды счастья и случай! Бросим и мы жребий! — и начинается социализм» [76, 40 — см. II, с. 65—66].

«Сверхчеловек» в то же время есть высший биологический тип, который относится к человеку, как последний относится к обезьяне. Ницше не связывает возникновение «сверхчеловека» с какой-либо человеческой расой настоящего времени. Так, современные немцы, по его мнению, имеют очень мало общего с древними германцами, воплощавшими в себе тип «сверхчеловека». «Сверхчеловека» необходимо вырастить, но Ницше не дает для этого никаких «евгенических» рецептов. Он выступает здесь скорее как «пророк», предвещающий приход нового «господина мира», «вождя», «фюрера», полубожественного, а то и прямо божественного существа. Этот культ личности, выходящий далеко за рамки обычного для эксплуататорского общества культа «великих людей», превращается в основу новой мифологии, с художественным мастерством развернутой Ницше, в особенности в книге «Так говорил Заратустра». Неудивительно, что германо-фашистский «миф XX века» опирался на философию Ницше.

#### **Ницшеанство и религия**

С идеей сверхчеловека во многом было связано отношение Ницше к религии. С детства отличаясь религиозностью<sup>1</sup>, он не был, однако, удовлетворен ходячей религиозной проповедью, и, как пишет Э. Фёрстер-Ницше, «необходимость отказаться от веры в бога была для него необычайно болезненной» [159, S. 502]. В психологическом плане этим объясняется сложность отношения

---

<sup>1</sup> «В двенадцать лет узрел я бога в его блеске», — писал он [159, S. 502].

Ницше к религии. С одной стороны, он считает необходимость размежеваться с ней за «самую печальную необходимость жизни» [*ibid.*, S. 501]. С другой — он считает своими главными врагами, по мерке которых человек может измерить самого себя, «христианство, мораль, «истину» [*ibid.*, S. 521]. И на место христианской религии Ницше ставит миф о сверхчеловеке: «Красота сверхчеловека явилась мне, как тень. О, братья мои! Что мне теперь боги!» [77, с. 117—II, с. 346].

Конечно, в этих противоречивых, эмоционально напряженных, но не вполне отчетливых высказываниях еще трудно найти подлинный смысл отношения Ницше к религии. Пока перед нами лишь довольно решительный отказ от христианства, связанный с истолкованием генезиса последнего как религиозной санкции «морали рабов». Более важная сторона дела открывается в основной формуле Ницше, которая в «Веселой науке» выражена словами «сумасшедшего»: «Где бог? — воскликнул он. — Я скажу вам! Мы его убили — вы и я! Все мы его убили!.. Бог умер! Бог мертв! И это мы его умертвили!...» [76, 125—II, с. 127]. Не новый в истории философии, этот тезис (он встречается, например, у Гельдерлина, Гегеля и Фейербаха) означает в своем реальном содержании, что религия исчерпала себя и уже не в состоянии ответить на насущные вопросы времени. Собственно, в одном месте «Веселой науки» и Ницше говорит, что смысл формулы «бог умер» состоит в том, что «вера в христианского бога перестала заслуживать доверия» [*там же*, 343—II, с. 205]. Но в отличие от Фейербаха, утверждавшего, что ныне уже нельзя придерживаться религиозной идеологии, которая и прежде всегда была ложной, как она ложна и теперь, Ницше отвергает старого бога христианской морали лишь как высшую санкцию последней. В одном из набросков к «Заратустре» он писал: «Вы называете это саморазложением бога; однако это только его линька: — он сбрасывает свою моральную шкуру! И вы скоро его должны увидеть вновь, по ту сторону добра и зла» [223, Bd. XII, S. 329].

Можно сказать, что смысл тезиса «бог умер» у Ницше скорее должен бы быть иным: «Бог умер — да здравствует бог!» И если трудно допустить, что Ницше верит в реальность одного из традиционных образов божества (что было бы, если бы он, скажем, принял теистическую, пантеистическую или деистическую его трактовку), то

можно твердо сказать, что он полностью осознал реальное значение мифа как орудия власти над людьми и попытался в своих произведениях осуществить проповедь нового мифа, который должен заменить собой старые мифы, уже обанкротившиеся и бессильные.

**Вечное возвращение** Миф о «сверхчеловеке» дополняется у Ницше другим мифом — учением о «вечном возвращении». В начале 80-х годов, находясь еще под значительным влиянием позитивизма, Ницше формулирует, по существу, механистическую концепцию мирового круговорота. «Количество силы определено, ничего «бесконечного» — воздержимся от такого расширения понятия! — пишет он. — Следовательно, число положений, изменений, комбинаций и развитий этой силы чудовищно велико и практически «необозримо», однако во всяком случае определено и не бесконечно... Но поскольку время, в течение которого вселенная использует эту силу, бесконечно... до настоящего момента уже протекла бесконечность, т. е. всякое возможное развитие должно уже было осуществиться. Следовательно, наблюдаемое развитие должно быть повторением» [223, Bd. XII, S. 51].

Конечно, это положение Ницше не может быть принято в силу недоказанности его исходной посылки — утверждения о конечности количества силы во Вселенной, связываемого им в другом месте с законом сохранения энергии [см. 74, т. IX, 1063, т. III, с. 861]. Но важнее то, что сразу же чувствуется несовместимость этих апеллирующих к научным понятиям умозаключений с иррациональной ницшеанской «философией жизни». Видимо, поэтому Ницше и перестраивает в своих последующих работах учение о «вечном возвращении» таким образом, что превращает его в миф. Вместо наукообразного рассуждения он использует образ: дорога и ворота на ней. На воротах написано: «Мгновение». «От этих ворот «Мгновение» бежит назад длинная, вечная дорога: за ними лежит вечность. Разве не должно было все то, что может произойти из всех вещей, уже однажды пройти по этой дороге?... И разве вещи не связаны между собою так крепко и таким образом, что это мгновение влечет за собою все будущие вещи? Следовательно — и себя самого? Ибо то, что может произойти из всех вещей, должно еще раз пройти по этой длинной дороге!» [77, с. 217—II, с. 408—409].

В буржуазной литературе «вечное возвращение» Ницше нередко трактуется как выражение оптимизма, символ жизнеутверждения и торжества инстинктивного жизненного начала. Но за этим внешним прославлением «жизни» лежит глубокий пессимизм, которому присущ очень своеобразный оттенок: Ницше пытается при помощи своего мифа «обосновать» бессмертие души, освободив в то же время эту идею от унылого однообразия церковной догмы. «Отвага — лучший убийца... — пишет он, — она убивает и саму смерть, ибо она говорит: это-то и была жизнь? Ладно! Еще раз!» [77, с. 216—II, с. 408]. Только в таком виде можно «вынести» бессмертие: человек может обнадеживать себя предстоящими ему в будущем новыми авантюрами.

Подлинный же и глубокий смысл учения о вечном возвращении лежит в его социальном значении, в попытке противопоставить его принципу общественного прогресса как якобы «космически» неоправданному. Да и сам Ницше не скрывал социальной направленности этого своего учения, говоря: «Против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности я выдвинул вечное возвращение» [74, т. IX, 417—III, с. 912]. Правда, он умалчивает, что не только «всеобщее разрушение», но и прямолинейный универсальный «прогресс» буржуазно-либерального мироощущения является объектом его нападок. Не случайно К. Лёвит назвал вечное возвращение выражением «оптимизма отчаяния» (см. его книгу «Ницшева философия вечного возвращения одного и того же», 1935), этот «оптимизм» выражает лишь беспочвенную авантюристическую надежду на то, что может быть удастся отворотить неизбежный ход мировой истории, — надежду, что история не принесет ничего нового по сравнению с различными типами уже существовавших эксплуататорских общественных формаций. В этом классовый смысл мифа о вечном возвращении, который стал у Ницше средством апологии капиталистического общества, столь отвратительного ему и столь им защищаемого.

**Ницшеанство и фашизм.** В последние годы в буржуазной литературе развернулись споры о «Денацификация» Ницше том, какого Ницше считать «подлинным» — традиционного Ницше, антидемократа и расиста, антигуманиста и реакционера, или же «поэта» и «пророка», продолжателя дела

Просвещения, борца за «западную свободу» [79, разд. III]. Раздаются голоса в пользу того, что подлинный Ницше — это как раз «второй», и «очищение» Ницше преследует цель доказать, что его идеи чужды были идеологии и политической практике фашизма. Конечно, это попытка с негодными средствами. И даже серьезная работа издателя трехтомного собрания сочинений Ницше К. Шлехта, намеревавшегося показать, что общий дух воззрений философа был извращен тенденциозным редактированием и подбором для публикации посмертных текстов его сестрой, Элизабет Фёрстер-Ницше, в духе шовинизма и антисемитизма, не достигла цели. Она лишь показала, что философская мысль Ницше развивалась в едином русле и что в посмертно изданной «Воле к власти» мы находим всего лишь развитие идей, так или иначе высказанных в прежних, им самим опубликованных книгах [см. 222, Bd. III, S. 1403]. Попытка буржуазных либералов истолковать Ницше по-иному, примирить с Ницше не может привести к успеху; она «примиряет с варварством под переливающейся красками одеждой эстетической блистательности» [152а, S. 658].

### 3. «ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ» ПЕРЕД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНОЙ. ДИЛЬТЕЙ И ЗИММЕЛЬ

Засилье неокантианской философии в университетах Германии не могло предотвратить проникновения мотивов «философии жизни» и в академические круги. Хотя «философия жизни» в форме ницшеанства и не могла, вследствие ее несистематичности, стать признанной академической философией того времени, ее влияние постепенно проникает в университеты. Это было связано с тем все более ощущавшимся «мировоззренческим голодом», который испытывает буржуазная идеология перед лицом начинающегося общего кризиса капитализма. Провозвестниками «философии жизни» из среды «дипломированных» философов стали Вильгельм Дильтей (1833—1911) и Георг Зиммель (1858—1918).

В. Дильтей начинал свою философскую деятельность как неокантианец, считавший насущной задачей современной философии «возвращение к Канту». «Если я вкратце выскажу свою позицию, — писал он, — я окажусь в опасности показаться весьма реакционным. Ибо мне кажется, что основная проблема философии установлена

Кантом на все времена. Эта самая высшая и всеобщая задача всякого человеческого исследования: каким образом дан нам мир, который наличен для нас только в нашем созерцании и представлениях?» [153, Bd. V, S. 12]. Исходя из этого, Дильтей ставит задачу разработать «критику исторического разума». В том же направлении шло развитие Г. Зиммеля, который испытал, однако, сильное влияние со стороны Шопенгауэра и Ницше, обусловившее гораздо более крайний релятивизм его философской концепции.

**«Философия жизни»  
и конфликты  
капиталистического  
общества**

Но методологические установки Дильтея и Зиммеля иные, чем у неокантианцев, — это «философия жизни». Ее источники и необходимость они видят в том, что и идеалистическая «метафизика», и позитивизм оказались не в состоянии сформулировать достаточно убедительное мировоззрение. Позитивизм опирается на механическое объяснение природы, но последнее касается лишь части внешней действительности. Эта часть — «интеллигибельный мир атомов, эфира, вибраций — только нарочитая и в высшей степени искусственная абстракция от данного в переживании и опыте» [153, Bd. I, S. 369]. «Метафизика» же идеализма, претендующая на знание «абсолютного» и опирающаяся только на разум, «не преодолевает относительности того круга опыта, из которого заимствованы ее понятия» [ibid, S. 403]. Мировоззрение, претендующее на полноту и истинность, должно основываться на «переживании как таковом», на «полноте жизни». «Сама жизнь, жизненность, за которую я не могу проникнуть, содержит связи, в которых раскрывается все познание и все мышление. И здесь лежит решающий пункт всей возможности познания. Только поскольку в жизни и опыте содержится та связь, которая выступает в формах, принципах и категориях мысли, только поскольку она может быть аналитически раскрыта в жизни и опыте, постольку существует познание действительности» [153, Bd. V, S. 83].

Этот тезис разделяется ныне большинством идеалистических философских концепций, призывающих вернуться от «абстракций» к «живому опыту». Главная же особенность «философии жизни» обнаруживается в том, что авторы этого призыва не только иррационалистически

истолковывают понятие «жизни», но и угадывают связь своей философии с эпохой упадка и глубокого кризиса капиталистического общества. Еще в 1907 г. Дильтей связывал возникновение «философии жизни» с «поворотом к внутреннему самоуглублению», характерным для «стареющих наций» [36, с. 12]. Подробно развил мысль о связи «философии жизни» с историческими условиями нового времени Зиммель в своей брошюре «Конфликт современной культуры» (1918).

XVIII век, писал он в ней, концентрировал мировоззрение вокруг понятия «природа». Лишь к концу его в немецкой философии вводится понятие «личного Я» и бытия как его творческого представления. XIX век создал понятие «общество». На пороге XX столетия «понятие «жизнь» выдвинулось на центральное место, являясь исходной точкой всей действительности и всех оценок — метафизических, психологических, нравственных и художественных» [42, с. 17]. Источник этого понятия — тот конфликт, который охватил всю современную культуру. «Жажда новых форм разрушила старые» — в экономике, в искусстве, в религии, в философии. Причем это разрушение происходит с непостижимой быстротой и решительностью.

Для философа-марксиста факт кризиса буржуазной культуры очевиден, а смысл его понятен: в нем находит одно из своих выражений общий кризис капиталистического общества. Тот же факт фиксирует и «философия жизни», но она превращает его в проявление «жизненной стихии», ее «бесконечной творческой силы», которая то и дело создает различные формы и тут же их разрушает, постоянно вступая в противоречие со всеми и всякими стабильными образованиями. Так, «экономические силы» каждой эпохи творят соответствующие им формы производства, но «жизнь» в ее «экономической структуре» разрушает эти формы, чтобы создать новые. Воплощение «жизни» в традиционных художественных формах заменяется модернистским разрушением всякой художественной формы. Объективность истины в теории познания подразумевает автономный, чуждый «жизни» идеальный «мир истин». Современная философия, основанная на «жизни», разрушает эту предпосылку познания, ибо «не объект сам по себе и не суверенный разум определяет в нас самих истинность наших представлений, а сама жизнь...» [42, с. 28]. В этике «эротическая жизнь» стремится проявить свои силы по отношению к существующим формам брака, семьи, половых отношений вообще, в которых запуталась современная культура, «жизнь» разрушает все установившиеся формы отношений между мужчиной и женщиной. И даже в религии нарастает тенденция к растворению «религиозных образов в религиозной жизни» — мистическая тенденция, разрушающая все до сих пор существующие религиозные формы.

Как видим, факт кризиса современной буржуазной культуры выражен Зиммелем довольно ярко. Но «объяснение» им этого факта



может лишь скрыть подлинный его смысл. Действительно, если искать корни экономических изменений в «жизненной стихии», то содержание этих изменений расплывается в неопределенных выражениях: «жизненное стремление», «плодовитость жизни» и т. д. Кризис буржуазного искусства превращается в кризис «традиционной формы» вообще, и связь его с кризисом капиталистического общества лишь затуманивается или просто исчезает из виду. Кризис буржуазной семьи, углубляющийся распад семейного союза, основанного на расчете, деньгах и заключаемого «по тысяче иных причин, кроме эротических», связывается Зиммелем с «жизненными стремлениями». Но что этим объясняется? Ничего! Почему долгое время могла существовать подобная семья, но лишь теперь она терпит крушение? Ведь и «жизнь» текла все это время, не вступая, однако, в столь разительное противоречие с установившимися формами брака, семьи. Почему, наконец, именно сейчас терпит крушение религия? Не стоит ли подумать над тем фактом, что вспышки мистицизма, столь характерные, по мысли Зиммеля, именно для его времен, периодически повторялись в прошлом в эпохи кризиса общественно-экономических формаций — в конце античного мира и на закате феодализма, — а в наши дни, когда гибнет последняя классово антагонистическая формация — капитализм — разгорелись с новой силой? Не следует ли связывать все эти явления скорее с состоянием соответствующего конкретного типа общества, чем с «жизнью» в ее туманном и многозначном иррационалистическом выражении?

Иначе говоря, явившись выражением общего кризиса капитализма, остро чувствуемого идеологами этого общества, «философия жизни» отражает его противоречия, в то же время и маскирует их, провозглашая проявлениями пресловутой «жизненной стихии», а не результатом внутренних сил общественного развития<sup>1</sup>.

Само понятие «жизнь» может в этой связи в лучшем случае служить средством выразительного описания неудержимого динамизма социальных явлений нашего времени. Оно не может быть средством объяснения последних, ибо, по существу, это объяснение сводится к тавтологическому «определению» жизни общества, смены мировоззрений и т. д. через «жизнь как таковую». Но дальнейший анализ понятия «жизнь», раскрывая глубокий субъективизм философии, опирающейся на это понятие, показывает, что дело не ограничивается тавтологиями. Так, для Дильтея жизнь — это «факты воли, побуждения и чувства», непосредственно данные нам в качестве «переживаний». Для Зиммеля содержание жизни также сводится к «чувству, опыту», «действию, мыс-

<sup>1</sup> Г. Зиммель является также одним из основоположников довольно значительного явления в современной буржуазной социологии, известного под названием «социологии конфликта».

ли». С этой точки зрения, действительность — это то, что «содержится в опыте самой жизни». Очевидный субъективизм такой концепции заставил Дильтея и Зиммеля сделать ряд оговорок. Предвосхищая аргументы «реалистических» школ XX в., Дильтей пишет о необходимости веры в реальность внешнего мира, основанной на волевом, «практическом» отношении человека к миру. Зиммель видит в «жизни» такой центр, «откуда идет путь, с одной стороны, к душе и Я, а с другой — к идее, космосу, абсолюту» [260, S. 6]. Таким путем они пытаются преодолеть феноменализм, утверждающий, что объект есть для меня лишь связь фактов сознания. Однако такое «признание» внешнего мира не наложило существенного отпечатка на теорию познания «философов жизни». В крайнем случае процесс познания, как и его объект, превращается у них в «творение... совокупности наших душевных сил» [153, Bd. V, S. 133], а субъект и объект рассматриваются лишь как составные части «опыта жизни», его неразрывно связанные друг с другом элементы.

Повторяя старые положения субъективно-идеалистической теории познания, Дильтей и Зиммель рассматривают действительность как «жизненный опыт». Этот «жизненный опыт» несводим к разуму и потому иррационален. «Жизнь» нельзя поставить перед судом разума» [цит. по: 205, S. 337], — пишет Дильтей. Постоянный поток, изменение, «творческий процесс», «жизнь» исключают закономерность и всеобщность, вторит ему Зиммель, утверждая, что «жизнь» и разум несоизмеримы. На место всеобщего закона Зиммель ставит «индивидуальный закон», т. е. судьбу, постижимую только через интуицию. «Индивидуум, — пишет он, — должен познаваться только посредством некоторого рода интеллектуальной интуиции, поскольку это означает постижение целого посредством целостной функции» [261, S. 196]. Не развивая эту мысль применительно к познанию природы, Дильтей и Зиммель делают ее центральной в понимании метода «исторических наук», т. е. «наук о духе».

**Методология  
„наук о духе“**

В начале XX в. Дильтей, следуя Риккерт, сформулировал положение, согласно которому естествознание и исторические науки («науки о духе») различаются не по предмету исследования, а по методу, по отношению духа к своему предмету. «Человечество, постигнутое в восприятии и [разумном] познании (Erkennen), бы-

ло бы для нас физическим фактом и как таковое было бы доступно только естественнонаучному познанию. Как предмет наук о духе, оно существует лишь постольку, поскольку человеческие состояния переживаются и поскольку оно находит выражение в жизненных откровениях (*Lebensäusserungen*), а эти выражения понимаются» [153, Bd. VII, S. 86]. Следовательно, неокантианская идея противоположности истории естествознанию приобретает здесь иной вид. Если неокантианцы, отвергнув понятие закона применительно к истории, все же считали необходимым применение в историческом исследовании рационального метода, основанного на «отнесении к ценности», то Дильтей провозглашает методом наук о духе непосредственное переживание исторических событий и их истолкование. В его системе «наук о духе» они принимают форму «герменевтики» (по-древнегречески *ερμηνευτική* — искусство истолкования), т. е. «искусства понимания письменно зафиксированных жизненных откровений». «Если в естествознании всякое познание законов возможно только через измеримое и счетное... то в науках о духе каждое абстрактное положение в конечном счете должно получить свое оправдание через связь с духовной жизненностью, как она дана в переживании и понимании» [*ibid.*, S. 333]. Иначе говоря, историк должен не просто воспроизвести истинную картину исторического события, но «пережить» его заново, «истолковать» и воспроизвести как «живое».

Дильтей в своем учении о методе исторической науки ставит проблему, состоящую в следующем. Историк воспроизводит не только изменения, происходящие в материальных условиях жизни людей — в производстве, технике, быту и т. д., — но и побудительные мотивы исторической деятельности людей. Но если первые могут фиксироваться с естественноисторической точностью, то последние поддаются только какому-то иному подходу. Дильтей обращает при этом внимание на действительно важное обстоятельство: при разработке метода познания истории не следует забывать, что в исторических событиях активно участвуют люди, одаренные сознанием и индивидуальностью, поступающие обдуманно или под влиянием порывов страстей, ставящие перед собой свои индивидуальные цели и стремящиеся к их достижению в соответствии не только со степенью убежденности, но и со своим темпераментом. Выяснение этой субъективной стороны дела не имеет, вопреки историческому идеализму, самодовлеющего значения, но все же без этого выяснения невозможно до конца понять, почему то или иное историческое событие приобрело именно такую, а не иную конкретную во всех своих деталях форму: почему, например, так много своеобразных особенностей у революции в Англии XVII в. или во Франции XVIII в., которые были

выражением одной и той же закономерности — смены феодальной формации буржуазной, — но обладали каждая своим неповторимым лицом. Тем более важно это для истории духовной культуры, изучение которой действительно подразумевает попытку «вживания» историка в предмет своего исследования — будь то теоретическая концепция или же произведение искусства.

Но сведение всей проблемы исторического метода к «переживанию» исторических событий и истолкованию этого переживания представляет собой гораздо более грубую ошибку, чем забвение роли индивидуальных переживаний в истории и в изучении истории, ибо оно означает возвращение к субъективизму и идеализму в понимании исторического процесса. Более того, оно оставляет исследователя на поверхности вещей, поскольку остаются неизвестными причины идеальных мотивов исторического творчества, источники тех побуждений, которыми во многом непосредственно определяются исторические события. Именно такое сведение составляет основу дильтеевского «историзма». Превращение «переживания» в единственный инструмент историка, по существу, превращает ученого в беллетриста. И Дильтей сам прошел через эту метаморфозу, руководствуясь тем, что достоверность «переживания», как и «истолкования», совершенно субъективна, а историческая наука в качестве объективной науки невозможна. Завершается же этот ход мысли прямым признанием торжества иррационализма: «На место всеобщего гегелевского разума приходит жизнь в ее целостности, переживание, понимание, историческая жизненная взаимосвязь, мощь иррационального в ней» [153, S 151].

Субъективизм в трактовке исторической науки Дильтеем усугубляется тем, что он отрицает преемственность исторического развития, разрывая историю человечества на ряд замкнутых культурных систем, не постижимых друг для друга (на чуждые друг другу «типы» разорвал Дильтей и историко-философский процесс).

Дильтей попытался прикрыть свой субъективизм при помощи понятия «объективации жизни». Все историческое, считал он, возникает через «историческое деяние». Здесь мало нового по сравнению с другими распространенными приемами «обоснования» исторического идеализма. Отметим, что возникающее у Дильтея понятие «объективного духа» вновь резюмируется им в иррационалистической формуле: «Мы должны сегодня исходить из реальности жизни... И сегодняшний анализ человеческого существования наполняет всех нас чувством слабости, могущества темных побуждений, страданий от темноты и иллюзий, чувством конечности всего того, что есть жизнь... Поэтому мы не можем понять объективный дух исходя из разума, но должны вернуться к структурной связи жизненных единств, которая продолжает себя в обществах» [ibid]. Но такое понимание ис-

торической науки обрекает ее на абсолютный релятивизм, вытекающий из акцента на индивидуальность и уникальность человеческого существования. Это в полной мере проявляется как в многочисленных конкретных работах Дильтея по истории культуры и философии, так и в общей трактовке им типов мировоззрения. Религиозное, поэтическое и «метафизическое» (философское) мировоззрения, равно как и «натурализм», «идеализм свободы» и «объективный идеализм» в рамках самой философии, не могут дать, по Дильтею, объективной, общеобязательной картины мира. Они «только символически выражают природу мирового единства, заключенного в формуле объективного идеализма. Оно оказывается непознаваемым... Возникает беспокойная диалектика, восходящая от системы к системе, пока не исчерпаны все возможности, пока не познана неразрешимость проблемы... Здесь предел логического мышления об основе мира, и мистике предоставляется отразить ее живую сущность» [37, с. 180].

**«Философия жизни»  
и исторический  
материализм**

Из той же предпосылки о глубокой противоположности методов естествознания и истории исходил Г. Зиммель. Правда, он стоит ближе к неокантианству, особенно Риккерт (на которого Зиммель, несомненно, оказал немалое влияние своими ранними работами). Зиммель считал, что кроме науки истории существует философия истории, которая в отличие от первой и занимается разысканием «исторических законов». Это мнение парадоксально, говорит он, поскольку ни одна другая наука не предоставляет установление своих законов философии, а разыскивает их сама. Но все дело здесь в характере законов истории: неизбежное незнание полноты комплекса всех составных частей исторического события превращает исторический закон в закон индивидуальный; он оказывается «законом *in partibus infidelium* (в стране неверных; т. е. законом, сохраняющим высокое звание, но не имеющим никаких реальных прав. — *Авт.*); он исчерпал свое значение в приложении к этому единственному случаю и не находит себе приложения ни к чему более» [43, с. 44].

Вследствии такая трактовка «закона» приводит Зиммеля к тому, что закон, по существу, заменяется идеей «судьбы», а последняя в психологическом истолковании противопоставляется Зиммелем материалистическо-

му пониманию истории, представителей которого он обвиняет в «односторонности», «метафизическом произволе» и прочих прегрешениях. Его задача в борьбе против исторического материализма состоит для него в том, чтобы «подстроить» (*unterzubauen*) под историческим материализмом ярус такого рода, чтобы... каждая из хозяйственных форм была постигнута как результат более глубоких оценок и течений, как результат психологических, более того, метафизических предпосылок» [262, S. VIII]. Таким образом, на место исторического материализма он хотел бы поставить идеалистическую философию истории. В таком «преобразовании» исторического материализма Зиммель видит способ «углубленного» познания экономических явлений, состоящий в том, что, постигая экономические явления, мы приходим к идеальным факторам, которые, в свою очередь, ведут к новым экономическим структурам, и так до бесконечности. Однако общая установка «философии жизни» сохраняется и здесь — Зиммель редуцирует общественные явления в конечном счете к «жизненному чувству индивидов», к «сцеплению их судеб», т. е. к той же пресловутой «жизни». И сам социальный процесс оказывается у него осуществлением душевных сил и импульсов. «Цели и принципиальные предпосылки решают вопрос о том, какой «мир» создается душою, и действительный мир есть лишь один из многих возможных» [41, с. 6].

Таким образом, в борьбе против материализма «философия жизни» выбрасывает за борт понятие закона общественного развития и заменяет его «судьбой» и «творением» исторического мира «душою». Тем самым она открывает еще больший простор субъективизму и произволу, чем это делало неокантианство. Если неокантианцы руководствовались в отборе исторически значимых событий мерилom внеисторических «ценностей», то «философы жизни», превращающие историю в «выражение жизни», не только делают такой критерий еще более расплывчатым, но и еще более маскируют им свою социальную установку. Ибо если за «ценностями» неокантианской методологии истории легко увидеть уже установившиеся ценности вполне определенного, капиталистического общества, то, апеллируя к «жизни» и ее «побудительным силам», «философия жизни» выдвигает претензию не только на философскую, но и на социальную нейтральность. Однако эти

претензии рассеиваются, как только мы проанализируем отношение Дильтея и Зиммеля к религии.

**«Философия жизни»  
и религиозное  
мировоззрение**

Мы видели, что Дильтей пришел к скептическим заключениям относительно возможности создать обязательное мирозерцание и был вынужден возложить надежду на мистику. Он оказался в этом вопросе в противоречивой ситуации. Вслед за позитивистами и кантианцами Дильтей отверг возможность научного мировоззрения; вместе с другими «философами жизни» он требует истолкования мира, исходящего из «жизни» и подчиненного ей, а потому иррационального. Но он еще не в силах ни отказаться раз и навсегда от науки, ни отрешиться полностью от философского взгляда на мир в пользу «антиметафизической» позитивистской традиции. Колебания между «немировоззренческой» наукой и ненаучным мировоззрением, между позитивизмом и иррационализмом ярко отразили переходный характер философии Дильтея, подводящей к воинствующему иррационализму империалистической буржуазии.

Дальнейший шаг в этом направлении сделал Зиммель. Он распространил иррационалистический релятивизм Дильтея на религию. Уже в одной из ранних своих работ — во «Введении в моральную науку» (1892—1893) — он отождествил бытие и истину с содержанием сознания, провозгласив, что дифференциация представлений на представления действительности и «просто идеи», или, что то же самое, на бытие и мысль, осуществляется «на основе практического опыта обмана и удовлетворения» [259, Bd. I, 2. Aufl., S. 4—5]. Эта прагматическая установка, примененная к мировоззрению, привела Зиммеля к убеждению, что «жизненная функция» человеческого существа творит свои объекты таким образом, что «совершенно безразлично, существует ли вообще содержимое, сочетающееся в этой особой форме, или нет» [41, с. 37]. Следовательно, оправданы любые фикции нашего сознания, лишь бы они могли стать «родовым представлением». Этот взгляд Зиммель перенес, в частности, на историческую науку. Кантианский априоризм он превратил в крайний биологический релятивизм.

Отсюда вытекает примечательный вывод. Если бог как продукт религиозного сознания представляет собой объект, признание и значимость которого совершенно не зависят от его существования, то и религия не зависит в

своей значимости и «истине» от существования или несуществования бога. Мироззрение должно быть религиозным, поскольку антропологические корни религии, «религиозное настроение» и «религиозная потребность», основывающиеся, в первую очередь, на любви, необходимо порождают религиозную веру. «Без нее общество, как мы его знаем, не существовало бы» [там же]. Подобно Ницше, Зиммель переносит вопрос о боге в «практическую» сферу: для него важно то, как «работает» это понятие в жизни общества. Но, в отличие от Ницше, он приходит к положительному ответу: «...перед лицом угрозы: потерять веру в собственный разум... или веру в великих людей прошлого, ему (современному человеку.— Авт.) остается фактически один твердый пункт — несомненно данные нам религиозные потребности» [263, S. 229]<sup>1</sup>.

Религиозное мироззрение остается для Зиммеля и одним из главных средств примирения с окружающей действительностью. Противоречивость капиталистического мира, его антиномичность совершенно очевидна и свидетельствует о том, что в этом обществе нельзя видеть идеал «жизни». В нем, «с одной стороны, слишком много субъективного (*zu viel Ich*), а с другой — слишком много механического», так что современная жизнь «все еще не есть чистая жизнь» [260, S. 7]. Религия и настроения приспособленчества, «определенная степень поверхностности» в отношении к жизни — вот средства, позволяющие выносить жизнь. «Высшее жизненное искусство — приспособляться, не делая уступок» [*ibid.*, S. 18], — пишет Зиммель. В этих словах красноречиво выражается одна из важных тенденций «академической» «философии жизни» в период до первой мировой войны — созерцательное отношение к действительности, примирение с фактом без-

---

<sup>1</sup> В своей книге «Разрушение разума» (205, с. 356 и след.) Г. Лукач относит Зиммеля вслед за Ницше к числу «религиозных атеистов». Мы говорили уже, что Ницше заменяет традиционную религию мифотворчеством. Зиммеля еще меньше, чем Ницше, можно причислить к «атеистам». Как релятивист, он отказывается решать вопрос о бытии бога как объективном факте. Но, отделяя вопрос об «объективной истине» религии от вопроса о ее непосредственной значимости в жизни человека и общества, Зиммель стремится укрепить религию и веру в бога исходя из психологических оснований. В этом он — продолжатель «философии чувства» и предтеча религиозного экзистенциализма, но никак не сторонник атеизма.



остановочного движения общественной жизни, воплощающей «судьбу» культуры. Жизнь не терпит устойчивого, «готового», неподвижного, и в этом состоит всеобщий «трагизм культуры» — неизбежность ее гибели. Возникающая как соединение субъективной «души» и объективного духовного результата ее деятельности, культура гибнет под действием «сил» самой жизни. С ее разрушением «осуществляется судьба, в ней самой заложенная» [263, S. 272]. К смирению перед лицом «судьбы» и призывал «философ жизни» Г. Зиммель.

Антиномии культуры, ее конфликты и «трагизм», осознанные и в то же время замаскированные, если иметь в виду их глубокое социальное содержание, «философией жизни», получили дальнейшее истолкование в «философии жизни» послевоенного периода. Именно в результате «мировой катастрофы» первой империалистической войны возникают новые формы «философии жизни», проложившие путь самой реакционной ветви буржуазного отношения к миру — идеологии германского фашизма.

#### 4. «ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ» В ЭПОХУ ИМПЕРИАЛИЗМА

Подготовленная своим развитием в предымпериалистический период истории Германии, «философия жизни» 20—30-х годов XX в. окончательно вырождается в иррационалистическое мифотворчество и циничную защиту капиталистического строя. Это изменение было прежде всего связано с первой мировой войной — тем первым решительным потрясением, которое означало «величайший исторический кризис, начало новой эпохи» (Ленин). Война обострила глубокие противоречия капиталистического общества и вывела их наружу. Тем самым оправдались самые ужасные предчувствия, смутно выражавшиеся буржуазной философской мыслью в конце XIX в. В особенности «философия жизни», в которой эти пророчества выступали чаще всего, наиболее резко фиксирует симптомы кризиса капиталистического общества в послевоенный период и усиленно ищет выхода из этого кризиса. «Мы живем в чрезвычайные десятилетия, чрезвычайные — т. е. ужасные и несчастные» [269, S. VII] — эти слова Освальда Шпенглера превосходно выразили ту атмосферу, в которой разворачивалась идеология империализма после первой мировой войны. В Германии эта атмосфера

особенно подогревалась итогами войны: «Старая буржуазная и империалистская Европа, которая привыкла считать себя пупом земли, загнила и лопнула в первой империалистской бойне, как вонючий нарыв» [2, т. 45, с. 174]. Отсвет этой катастрофы лежит на всем мировоззрении капиталистического общества, в частности на иррационалистической философии.

**Общий кризис  
капитализма,  
или „Закат Европы“**

Наиболее показательно в этом отношении философское учение Освальда Шпенглера (1880—1936), который выступил сразу после окончания войны с книгой «Закат Европы» (т. I—1918), имевшей поистине колоссальный успех. Успех этот был обусловлен тем, что книга Шпенглера как нельзя лучше отвечала общему умонастроению высших классов и прослоек капиталистического общества эпохи империализма: мотивам упадка, разочарования в возможностях капитализма, неверия в будущее и страха перед ним. Шпенглер поставил перед потрясенным «мировой катастрофой» буржуазным сознанием жуткую и в то же время успокоительную идею «судьбы» буржуазной «западной» культуры и попытался представить симптомы окончательной грядущей катастрофы капиталистического общества как естественные проявления почти биологически фатального события, подобного смерти живого организма. «Парадоксальность судьбы шпенглеровской книги состоит в том, что самый пессимизм, которым она насквозь проникнута, стал — на известное время — «метафизическим утешением» господствующих классов Германии. Сама универсальность этого пессимизма, распространение мрачного прогноза Шпенглера на всю западноевропейскую культуру смягчали в известной степени ощущение трагической катастрофы, постигшей в 1918 г. Германию» [10, с. 216].

Шпенглер в своей книге попытался взять «идеологический реванш», показав странам-победительницам неотвратимость и их трагической судьбы. Однако еще важнее отметить тот факт, что подспудно в концепции «заката Европы» содержалось требование политического и военного реванша, вскоре выявившееся и в политической идеологии, а затем и практике германского империализма. Наконец, эта концепция была самым решительным образом направлена против научного социализма и коммунизма.

**«Философия жизни»  
О. Шпенглера**

По своим философским основам мировоззрение Шпенглера — типичное выражение «философии жизни» в новых условиях XX в. В традиционной философии, рассуждает Шпенглер, обычно противопоставляли «душу» и «мир» как субъект и объект; ныне же их следует истолковать совместно как абстрактное выражение факта «жизни», т. е. становления, постоянного изменения. «Душа» — это то, что подлежит осуществлению, «мир» — осуществленное, а «жизнь» — это само осуществление» [111, т. I, с. 60—61], — пишет он. Поэтому способы познания «души» и «мира» различны: в одном случае это «переживание», пользующееся в качестве своих средств сравнением (аналогией), образом, символом, в том числе символом искусства; в другом — «познание», использующее формулу, закон, схему и научные понятия. Переживание непосредственно достоверно, интуитивно; познание опосредовано рассудком и экспериментальной техникой и потому лишено интимной близости к вещам.

Впрочем, строго говоря, нельзя эти способы даже рассматривать как именно способы познания — это два типа творения действительности, исходного осуществления ее в качестве «истории», с одной стороны, и производной реализации в виде «природы» — с другой. В рамках первого типа Шпенглер помещает «душу», «жизнь», «действие», «судьбу», «историю» и «прафеномен», в рамках второго — «мир», «действительность», «протяженность», «причинность», «природу», «объект» [см. 111, т. I, с. 109].

В этой «системе категорий» шпенглеровской философии наглядно выступает, во-первых, ее идеализм, состоящий в первичности «души» по отношению к «миру». Во-вторых, если мы учтем, что «душа» есть, по Шпенглеру, сугубо индивидуальное образование, а это свойственно и другим «душам», то станет ясен абсолютный релятивизм шпенглеровской гносеологии. Бесконечному многообразию «душ», созидających по-своему разные «миры», соответствует многообразие этих «миров». «...Существует столько же миров, сколько людей и культур, и в существовании каждого отдельного человека этот мнимо единственный, самостоятельный и вечный мир — про который каждый думает, что он существует в том же виде и для других, — есть вечно новое, однажды существующее и никогда не повторяющееся переживание» [там же, с. 166].

И затем перед нами снова предстает противопоставление двух типов постижения (или, что для Шпенглера одно и то же, «творения») действительности — типа «истории» и типа «природы».

Шпенглер допускает в своей схеме двойную подмену. С одной стороны, он подменяет мир картиной мира и из различия картины мира у разных людей в разные эпохи делает вывод о том, что не существует единого, объективного мира. С другой — и сама картина мира, на самом деле социальная по своему характеру и развивающаяся по мере все более точного и подробного отражения действительности наукой, превращается им в исключительно произвольное образование, обусловленное лишь структурой «души» соответствующего субъекта. Шпенглер игнорирует тот факт, что члены одного общества создают относительно единую картину мира, как и тот, что картина мира развивается и совершенствуется закономерно, так что с точки зрения более развитой картины мира человек может понять, почему в прошлом у людей была именно такая, а не иная картина мира.

Специально отметим, что такая точка зрения неизбежно ведет к утверждению равноценности и равноправия различных «жизневоззрений», причем получается, что системы мифологии, религии, поэзии, выступающие как «непосредственное выражение души», обладают несомненным приоритетом перед научным мирозерцанием.

**Философия истории  
Шпенглера.  
Идея циклического  
развития общества**

«Система категорий» Шпенглера служит ему методологической основой для построения философии истории, что было целью всего его философствования.

О. Шпенглер претендовал на то, чтобы заменить «привычную для европейца схему» «Древний мир — Средневековье — Новое время» системой исторического процесса, согласно которой он рассматривает античность и культуру Западной Европы, а также Индии, Вавилона, Китая, Египта, арабскую культуру и культуру народов майя «как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре всего жизни» [111, т. I, с. 16]. Справедливо возражая против европоцентристской концепции истории, Шпенглер заменяет ее, однако, идеалистической конструкцией, основанной на смутном психологическом понятии «жизнь». Это понятие, известное нам уже по предшествовавшей «философии жизни», не

может послужить для раскрытия единства исторического процесса. В результате, несмотря на утверждение Шпенглера о «единстве жизни», история в его доктрине распадается на множество индивидуальных, абсолютно уникальных, как бы центрированных в себе «культур». Идея «самоцентрированности» культур была, впрочем, выдвинута уже Дильтеем.

Заметим, что мысль об уникальности и неповторимости отдельных культур связана у Шпенглера не с социальным и историческим их анализом, а с чисто биологическими аналогиями: культура рассматривается им как «организм», имеющий predetermined судьбу — рождение, развитие и смерть — соответственно биологическому циклу организма. Так возникает концепция циклического развития отдельных культур, которая, по мысли Шпенглера, должна была заменить собой учение о единстве мировой истории.

Концепция «культуры» трактуется Шпенглером следующим образом. Культура возникает тогда, когда из первобытного, хаотического состояния возникает «великая душа», которая появляется в определенной местности, будучи привязана к ней наподобие растения. Эта «душа» разворачивает свои внутренние возможности «в виде народов, языков, верований, искусств, наук... Когда цель достигнута, и идея, т. е. все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг застывает, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются — она становится цивилизацией» [111, т. I, с. 114]. Цивилизация — старость культуры, ее постепенное умирание. Симптомами этого умирания, по Шпенглеру, являются материализм и атеизм, социальные революции и распространение научных воззрений.

Неукоснительный переход от «культуры» к «цивилизации» и гибели — это и есть судьба, тот «собственный способ существования» истории, которым она отличается от причинности как способа существования природы. «Причинность есть нечто рассудочное, законообразное, выражаемое словами, форма внешнего интеллектуального опыта. Судьба есть слово для неподдающейся описанию внутренней достоверности. Можно сообщить сущность причинности физической системой или системой теории познания, числами, анализом понятий. Идею судьбы может сообщить только художник портре-

том, трагедией, музыкой... Настоящая история имеет судьбу, но никаких законов» [*там же*, с. 121—122].

Своим противопоставлением «судьбы» и «причинности» Шпенглер довел до пещ *plus ultra* иррационализм в «объяснении» истории, начало которому положили Ницше и Дильтей, с одной стороны, неокантианцы баденской школы — с другой. Непостижимая «судьба» исключает научное понимание жизни общества вообще. Неудивительно, что описание различных типов «души», зачастую производящее на читателя большое впечатление своей образностью и иной раз ухватывающее действительные отдельные исторические особенности тех или иных «культур», оказывается ускользающим от точного анализа в понятиях и в них совершенно невоспроизводимым.

Шпенглер останавливается в своей главной работе на рассмотрении трех исторических культур: античной, европейской и арабской. Им соответствуют три «души»: аполлоновская, избравшая в качестве своего идеального типа чувственное тело; фаустовская душа, символом которой является беспредельное пространство и всеобщая динамика; наконец, магическая душа, выражающая строгий дуализм души и тела и магическое взаимоотношение этих субстанций. Из этих «прафеноменов» и вытекает, по Шпенглеру, «с интуитивной наглядностью и достоверностью» специфическое содержание каждой из культур. Уникальные до несовместимости, до взаимной непостижимости, эти культуры обладают «тайным языком мироощущения», доступным лишь тому человеку, чья душа принадлежит именно данной культуре. Шпенглер широко использует здесь идею немецкого лингвиста XIX в. В. Гумбольдта о том, что язык формирует мировоззрение. Уже в силу различий в языке, продолжает его мысль Шпенглер, мы не можем адекватно воспроизвести явление чуждой нам культуры. Но тем самым Шпенглер превращает язык и речь из средства общения людей в средство их разъединения, что противоречит действительным фактам роли языка в историческом развитии коммуникаций между разными народами и культурами [ср 39, с. 130—134].

Однако сам Шпенглер претендует на понимание разных прошлых культур и предвидение судеб нынешней культуры. «Недоступные» другим, они оказываются доступными ему. Этим он фактически возрождает концепцию мистической «интуиции», присущей якобы исключительно выдающимся людям.

Конечно, нельзя отрицать возможности прогнозирования и предвидения исторических событий. Однако Шпенглер делает основой предвидения (а точнее, пророческого видения) не анализ объективных закономерностей и тенденций изменения той или иной общественно-экономической формации с ее специфическими противоречиями, формами классовой борьбы и т. д., а поверхностные аналогии. В центре его концепции исторического процесса

стоит чисто словесно постулированное и никак им не проанализированное противоречие между абсолютной уникальностью, своеобразием отдельных культур, с одной стороны, и не менее абсолютными аналогиями и гомологиями (функциональными и морфологическими сходствами) между теми же самыми культурами, обуславливающими «одновременность» важных исторических явлений в разных культурах, — с другой. Так, «одновременными» политическими явлениями оказываются в схеме Шпенглера революционные перевороты и военный режим в Египте в 1788—1680 гг. до н. э., социальные революции в Афинах и Аргосе в 380—350 гг. до н. э., «вторая эпоха тиранов» (Дионисий Сиракузский, Ясоп из Феры), македонские завоевания (Филипп и Александр), революции конца XVIII в. в Европе и Америке и империя Наполеона. Очевидно, что Шпенглер проводит между этими эпохами и событиями параллели совершенно произвольно. К примеру, можно найти некоторые внешние сходства между завоевательными действиями Александра Македонского и Наполеона, но эпоха кризиса древнегреческого общества, когда действовал первый, не имеет ничего общего с эпохой торжества буржуазии в Европе начала XIX в., когда начал захватнические походы второй.

Отсюда видно, что построения Шпенглера не имеют ничего общего с научным предвидением исторического процесса. «Закат Европы» — это определенная классовая идеология, облеченная в форму полупоэтических эссе. «Развиваемые Шпенглером физиогномические характеристики отдельных культурных систем, сопоставления исторических феноменов культуры и цивилизации, анализ основных категорий социально-исторического бытия суть прежде всего факты классовой, партийно-политической пропаганды, результаты не столько прошедших, сколько современных процессов социальной жизни» [10, с. 240], — подчеркивал В. Ф. Асмус.

Прежде всего, это относится к концепции общественного круговорота, «циклизма». Уже у Ницше идея «вечного возвращения», хотя и имела форму «космической» концепции, явственно выражала принципиальное нежелание буржуазного идеолога примириться с неизбежностью грядущего крушения капиталистического общества. Перед лицом неумолимых фактов он пошел на отождествление крушения капитализма с биологической смертью «социального организма», но соединил это с идеей о последующем повторении абсолютно того же цикла. Шпенглер более последовательно проводит основную идею «философии жизни», отвергая абсолютное повторение. Общий смысл

его исторической концепции тот же: тщетно мы стали бы надеяться на прогресс, судьба общества предрешена, и нас ждет неизбежный и неотвратимый крах.

Однако отсутствие в концепции Шпенглера тезиса об абсолютных повторениях нисколько не исключает его вывода о формальном повторении. И хотя, по Шпенглеру, «повторение», «возврат» к прошлому не абсолютны, это ни в коем случае не подразумевает диалектического «возврата» к прежним ступеням, но на более высоком уровне исторического развития: все исторические события в его схеме в принципе равноправны и равнозначны.

Шпенглер сопровождает свою «циклическую» концепцию резкой критикой идеи прогресса. В XIX в., пишет он, историю «рассматривали как дорогу, по которой «человечество» храбро маршировало все дальше... Но куда? Как долго? И что потом?» [270, S. 27]. Этот вопрос «что потом?» как нельзя лучше выражает тот факт, что будущее объективно стало проблемой для существующего общества. И в ее решении Шпенглер с чрезвычайной целеустремленностью реакционера-политика сочетал социальные по-резонерские установки с установками активистски-политическими, фатализм с пессимизмом. Именно поэтому столь противоречиво отношение к Шпенглеру современных идеологов буржуазии, одни из которых (например, многие нацистские идеологи) порицали его как пораженца и пессимиста, другие же осуждали как шовиниста и милитариста. Нам думается, что такое противоречивое сочетание противоположных установок объясняется тем, что Шпенглер превосходно выразил реальное положение господствующего класса капиталистического общества в эпоху империализма — класса, который не верит уже в возможность победы над силами социального прогресса, но и не помышляет о сдаче без боя.

#### **«Пруссачество и социализм»**

В этом плане становятся более ясными некоторые основные политические мифы Шпенглера, и прежде всего миф о «социализме» как о «тоталитарном» обществе. Хотя этот термин и не был создан Шпенглером, его содержание впервые выражено, пожалуй, именно им.

Подобно всем общественным явлениям, социализм для Шпенглера — «жизненная форма (Lebensform)», причем, как он вначале думал, форма, соответствующая заката, смерти культуры. Шпенглер считал, что социализм



соответствует таким «жизненным формам» упадка в древних культурах, как буддизм и стоицизм. Это «формы нигилизма» [111, т. I, с. 361], — говорил он вслед за Ницше. Однако уже в «Закате Европы» Шпенглер несколько отходит от ницшеанской трактовки, связывая социализм *с волей к власти*. Являясь «максимумом жизненчувствования, находящегося под аспектом цели», социализм вовсе не есть система милосердия, гуманности, мира и т. д. «Его цель — совершенно империалистическая: благоденствие в экспансивном смысле, но не больных людей, а жизнедеятельных, которым стремятся дать свободу действия, вопреки сопротивлению собственности, рождения и традиции» [там же, с. 368]. Ницше не заметил этого вследствие *трагичности* социализма, подразумевающего «разрушение и переоценку» аристократических ценностей. Смутно выразив эту идею в первом томе «Заката Европы», Шпенглер возвращается к ней в книге «Пруссачество и социализм» (1920).

Вволю поиздевавшись в этой работе над потерпевшим поражение в революции 1918 г. пролетариатом Германии, Шпенглер предлагает «новый» вариант «социалистического» переустройства общества, основанный на «немецком инстинкте». «Немецкий, точнее прусский, *инстинкт* таков: власть принадлежит целому. Отдельное лицо *служит* ему. Целое суверенно. Король — лишь первый слуга государства (Фридрих Великий). Всякий занимает свое место. Ему приказывают, и он подчиняется. Таков, с XVIII в., авторитарный социализм, нелиберальный и антидемократический по своей сущности, поскольку речь идет об английском либерализме и французской демократии. Ясно также, что прусский инстинкт *антиреволюционен*» [271, S. 15].

Такова формула «прусского», «подлинного (*echte*) социализма», противостоящего «псевдосоциализму стран Антанты» и опирающегося на «кайзера», отказавшись от которого в 1918 г. «*подлинный социализм предал самого себя, свое происхождение, свой смысл, свое положение в социалистическом мире*» [*ibid.*, S. 83]. Смысл этого социализма — отнюдь не равенство: только «ранг, даваемый производительностью и способностями, господствует над жизнью» [*ibid.*, S. 98].

Шпенглер развертывает эту формулу в обращение к «молодежи», которое немецкие фашисты могли бы почти целиком включить в свою демагогическую пропаганду

Здесь и призыв к жестокости, и презрительная оценка образования, и требование подчиняться людям, имеющим «врожденное право повелевать», и предначертание пути к власти через «волю повиноваться, господствовать, умирать, побеждать, через способность приносить чудовищные жертвы, чтобы утвердить то, для чего мы родились, *что мы суть*, без чего нас не было бы» [271, S. 98—99]. Даже отбросив эти демагогические моменты, полностью совпадающие с нацистской пропагандой, мы без труда узнаем в «социализме» Шпенглера достаточно явственное изображение *национал-социализма*, фашизма, включая сам «третий рейх» в качестве пресловутого «германского идеала».

Однако ныне, после крушения германского фашизма, нарисованный Шпенглером искаженный образ «социализма» приобрел значение уже не столько как прообраз этого архиреакционного империалистического движения, сколько как основа утверждений о социализме как «тоталитарной системе», угрожающей «свободе». Умер Шпенглер, постепенно забывается его брошюра о «пруссачестве и социализме», но разработанная им концепция «прусского социализма» продолжает существовать то как демагогическая платформа фашизма, то как пугало, при помощи которого современная буржуазная идеология пытается внушить людям ужас перед социализмом.

Конечно, «социализм» Шпенглера, как и его практическое осуществление фашистами, не имеет ничего общего с подлинным социализмом: ведь этот псевдосоциализм направлен против подлинного социализма и коммунизма, основанного на ликвидации частной собственности. В последней же Шпенглер видит основную производительную способность и главный принцип «западного мышления о собственности» — «собственность — это сила» (*Eigentum ist Macht*). Таким образом, начертанный Шпенглером «образец» социализма есть на деле идеализация прусского милитаризма и империализма при сохранении их действительной основы — частной собственности, процветающей под эгидой государства.

**Шпенглер о классовой  
(словной)  
структуре общества**

Изображение Шпенглером общества было дополнено им утверждением о «естественности» и необходимости существования *классов*.

Здесь как нельзя больше сказывается биологизм шпенглеровской концепции общества и государства. В «Зака-

те Европы» он связывает возникновение сословий с разделением «жизни» на два начала — «женское», характеризующееся судьбой, временем и органической логикой становления, и «мужское», описываемое в терминах причинности, пространства, логики ставшего. Совпадая с биологическим различием между растительным и животным царствами, эти два «начала» определяют возникновение «первосословий» — крестьянства и вырастающего из него дворянства, с одной стороны, и духовенства — с другой. Данные как возможность в недрах всякой культуры, эти «первосословия» (именно дворянство и духовенство, подчеркивает Шпенглер) оказываются вечными, всемирно-историческими, вневременными и даже *космическими* категориями. «Священство, — пишет Шпенглер, — микрокосмично и животное (tierhaft), дворянство космично и растительно» [272, S. 424]. С этим «вечным» разделением сословий связано и различие типов морали: то, что Ницше именовал «моралью рабов», становится у Шпенглера «моралью священников», «поповской моралью» (priesterliche Moral), аскетизм которой приводит к умерщвлению «жизни» и тем самым ставит эту мораль «вне жизни и исторического мира». В свою очередь, «дворянская мораль» рассматривается им как выражение подлинной «жизни» (о «женском» истоке дворянства он затем забывает).

Значительно позже «первосословий» возникает, по Шпенглеру, «третье сословие» — буржуазия, или «вне-сословие» (Nichtstand). Не будучи собственно сословием, оно тем не менее рассматривает себя как основное и ведущее сословие. В эпоху «цивилизации» возникает «четвертое сословие», или «масса», воплощающая в себе конец истории, «радикальное ничто». Характерное для современного общества «господство массы» и выражает гибель «культуры».

В этих идеях Шпенглера обнаруживаются две тенденции — с одной стороны, прославление и увековечение сословного строя феодального общества, характерное для реакционного прусско-юнкерского романтизма, с другой — повышенный интерес к индустриальной мощи современного общества и рождаемым этой мощью возможностям империалистической экспансии. Отсюда в системе Шпенглера возникает новое противоречие: между огульным осуждением современной духовной культуры и прославлением техники, хозяйства, политики, где, по мнению

Шпенглера, даже и в пору заката культуры возможны великие дела [см. 10, с. 249—250]. Этим обусловлен интерес Шпенглера к проблемам *техники*, с которыми он связывает и классовую структуру общества и его судьбы.

Продолжая биологическую линию трактовки общества, Шпенглер видит в «технике» средств «жизненной тактики» человека. Поскольку человек в отличие от животного с его естественной техникой не в состоянии совместить в одном лице создателя техники и того, кто ее непосредственно использует, возникает «естественное» различие между «техникой руководства» и «техникой исполнения», «работой руководителя» (*Führerarbeit*) и «руководимой работой» (*ausführende Arbeit*), которые и становятся «на все грядущие времена основной технической формой человеческой жизни» [270, S. 49].

Такое истолкование роли техники в социальной жизни имеет целью подменить действительную основу разделения общества на классы, т. е. отношение к собственности, неким «естественным» разделением труда и тем самым увековечить классовую структуру общества. Как пишет Шпенглер, «общество покоится на неравенстве людей. Это естественный факт. Есть сильные и слабые, призванные руководить и неспособные, творческие и неодаренные, честные и ленивые, жаждущие почестей и спокойные натуры. Каждый занимает свое место в порядке целого» [268, S. 95].

Если в «Закате Европы» в общей концепции общества центральное место занимали понятия «души культуры» и сословия, то в 30-е годы на первый план выдвигается «раса». «Западная культура» связывается Шпенглером уже с деятельностью «группы наций нордической крови», противостоящей «цветным» расам. «Фаустовскую культуру», нашедшую свое высшее выражение в машине, построила «белая» раса. Однако хозяйственная практика, связанная с машиной, в высшей степени противоречива. Современный человек пресытился машинной техникой; начинается «бегство от машины», в результате чего машиной овладевают люди «второго ранга», «цветные». «Белый» рабочий постепенно вытесняется, становится в производстве лишним. «Такова последняя основа безработицы в белых странах, которая есть не кризис, но начало катастрофы» [270, S. 87]. Предотвратить катастрофу может лишь мобилизациях всех сил расы. Решительная

борьба против революции во всех ее проявлениях — как против «белой революции» рабочего класса, так и против «цветной революции» колониальных народов — борьба, осуществляемая железом и кровью. Создать эту силу можно лишь путем отбора людей, которые имели бы в своей крови «нечто от варварства первобытных времен», «вечно воинственное в типе человека-хищника» [269, S. 161]. Шпенглер, по существу, формулирует ту же стратегию, которую развил немецкий фашизм.

**Фашистская  
«философия жизни»**

В лице шпенглеровской «философии жизни» германский фашизм, несмотря на некоторые политические расхождения Шпенглера с нацистами, получил удобное идеологическое оружие<sup>1</sup>. В еще большей степени служили этой цели другие, менее значительные представители немецкой «философии жизни» эпохи империализма — Людвиг Клагес (1872—1956), Альфред Боймлер, Эдуард Шпрангер, Эрнст Крик и др. В своем большинстве они примкнули в 30-х годах к нацизму, став его официальными идеологами и пропагандистами «откровений» Гитлера, Розенберга и Геббельса.

Эпигоны «философии жизни» развивают те же самые предпосылки, из которых исходили ее основоположники, лишь разнообразя способы их выражения. Как и в «философии жизни» вообще, в центре их мирозерцания стоит понятие «жизни»; по-прежнему важнейшим положением их гносеологии оказывается противоположность «переживания» рациональному мышлению.

Уже один из первых представителей этого направления, Людвиг Клагес, начинает свою трехтомную работу «Дух как противник души» (1929—1932) с утверждения о противоположности двух начал, несомых «жизнью», — «духа» и «души», т. е. жизни. «Дух есть, а жизнь проходит, — пишет он. — Дух судит, жизнь переживает. Суждение — это действие, переживание — пафос. Дух постигает сущее, жизнь переживает происходящее. [Чистое] бытие внепространственно и вневременно, поэтому оно есть также дух; происходящее пространственно-временно, и поэтому оно есть также и жизнь» [188, S. 68]. И если

---

<sup>1</sup> В разгар второй мировой войны, в 1941 г. был выпущен «по желанию, выраженному в письме одного молодого солдата», сборник афоризмов Шпенглера «Мысли». Достаточно ознакомиться с его содержанием, чтобы убедиться в правильности этого утверждения.

иметь в виду, что на следующей же странице Клагес заявляет, что сущность исторического процесса состоит в стремлении «духа» одержать победу над «жизнью» и тем самым «умертвить» ее, то перед нами предстает очередная вариация на основную тему «философии жизни», а именно: познание «умерщвляет» жизнь, и философия должна «спасти душу» перед лицом угрожающей ей опасности со стороны «духа», т. е. разума, науки.

Поскольку «жизнь» выступает как космическое начало, она затем переносится и в центр исторического процесса. «Искомое единство природы и истории называется скорее жизнью, всежизнью, в каковом принципе содержится вся полнота образов природного и исторического мира» [191, S. 8]. Связывая идею «жизни» с различными «актами духа» (познавательными, экономическими, эстетическими и религиозными), Э. Шпрангер построил целую типологию личностей. Абстрактными типами выражения «переживаний» он считает «идеальные типы» личностей: это теоретический, экономический, социальный, религиозный человек, наконец, «человек власти (Machtmensch)», который поставил все человеческие ценности на службу «своей воле к власти» [273, S. 215]. «Человек власти» — это, по существу, нищенский «сверхчеловек», получивший политическую санкцию со стороны государства. Впервые выразив эту идею в книге «Формы жизни» (1914), Шпрангер широко применял ее в своих философских, психологических и педагогических писаниях 30-х годов.

Непосредственно связывает «жизнь» с политическими установками немецкого фашизма А. Боймлер. Он начинает с лицемерной «критики» буржуазного мира, который «урбанизмом» и «обеспеченностью», позитивистским типом мышления, лишенным проникновения в «жизнь», исключением «риска» и «борьбы» свидетельствует о своей дряблости и нежизненности. Преодолеть «мертвый» мир буржуа можно лишь противопоставлением ему «живого» мира войны, борьбы, риска. Именно «солдатчина (Soldatentum) представляет собою *жизненную форму* мужественного народа» [125, S. 63].

Теория познания у эпигонов немецкой «философии жизни» основана на релятивизме, связанном с нищенской концепцией мира как постоянного и безудержного становления, вечного «потока». «Ритм космической жизни», по Клагесу, направляется «космогоническим эросом»

как некоей мифологической сущностью. Продолжая ту же релятивистскую линию, Боймлер утверждал, что законы, приписываемые человеком действительности, суть фикции, ибо события в вечном потоке никогда не повторяются; они в каждый момент новы и потому иррациональны. Украшая свои рассуждения ссылками на теорию вероятности, Боймлер настаивает, чтобы понятие закона было полностью заменено понятием вероятностного происшествия [см. 126].

Мало того, у эпигонов «философии жизни» релятивизм окончательно переходит в мифологию. Уже Клагес объявил миф исходным пунктом всякого познания мира. В отличие от «духа», который «склоняется под ярмо понятий», «душа» создает *миф*, т. е. персонифицированные представления о космических силах, которые могут быть прочувствованы и пережиты, но никак не познаны. Цель «философии жизни» — возродить миф в противовес науке. И, пишет он, «мы возвращаемся от робкого образа измученного человечества к живому миру божественной ясности» [189, S. 202].

Хотя построения Клагеса еще не примыкали непосредственно к фашистской мифологии, его концепция открывала ей дорогу. Еще дальше пошел по этому пути Э. Юнгер, для которого вся история есть поток мифологических образов, создаваемых «победителями» на том или ином этапе событий. Так, «миф XX века» — это образ «рабочего», противостоящий характерному для XIX в. образу «бюргера» с его «миром безопасности». Подобно Боймлеру, Юнгер развертывает здесь демагогическую критику капитализма с позиций «рабочего», под которым понимается и солдат, и предприниматель — совершенно в духе гитлеровско-фашистской демагогии! «Мир рабочего» — это «мастерская», превращающаяся с окончательной победой «рабочего» в «плановый ландшафт», «имперское пространство» (*imperialer Raum*). Дополняет эту картину воспринятый у Шпенглера «прусский социализм». Так из «философии жизни» вырастает «миф воинствующего империализма» [205, S. 422—424].

Но отсюда всего один шаг до решающего компонента нацистского миросозерцания — «Мифа XX века» Альфреда Розенберга. Восхваляя этот миф, А. Боймлер писал: «Миф — производящая сила и сама творческая жизнь, он — источник всех ценностей и ценностных установок, первоисточник всякого творческого осмысления и творче-

ское единство всех деяний» [124, S. 72]. Розенберг, по существу, не внес ничего нового в мифотворческие построения эпигонов «философии жизни», а только суммировал и объединил их с заимствованной у Х. С. Чемберлена и И. Гобино расовой «теорией». Поскольку эта «теория» не имела никакой научно-антропологической основы, Розенберг провозгласил сущностью расы «расовую душу», т. е. «расу, рассматриваемую изнутри». Последняя находит свое выражение, в первую очередь, в мифологии, и о душе следует судить по ее «мифу». Так, по Розенбергу, «[бог] Один как вечное отражение первоначальных душевных сил нордического человека живет сегодня, как и 5000 лет назад», что свидетельствует будто бы о том, что «последнее возможное «знание» расы заключено уже в ее первом мифе» [240, S. 636, 641].

Фашизированная «философия жизни» не дала никакого нового философского содержания, а выступила только как форма национал-социалистской пропаганды, ее «мировоззренческое» обличье. Потоки крови, разрушение и гибель, неслыханные страдания народов — таковы последствия «практики» германских фашистов, обосновывавшейся мифологемами «философии жизни».

Таков безрадостный итог полувекового развития «философии жизни» в Германии. Начав с ницшеанского мифологизма, через «критику исторического разума», она пришла к мифу как «высшей реальности». Естественно, что с крушением фашизма и его мифологических идейно-политических потребностей потеряла почти всякий кредит и «философия жизни». У оставшихся еще в живых эпигонов она все более вырождалась в оправдание «мирового благочестия» как воззрения, к которому якобы должны прийти люди нашего времени перед лицом противостоящей им угрозы ядерной гибели, наполняющей их чувством смятения и сознанием чуждости человека этому миру [см. 274, S. 27]. А от прославления «жизни» — один шаг до апологии смерти. Неофашисты же обратились ныне к иным псевдотеоретическим построениям, но иррационализм и человеконенавистнический национализм остались и в их основе.



«ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ» ВО ФРАНЦИИ



1. ИНТУИТИВИЗМ АНРИ БЕРГСОНА

Социальная сущность  
критики интеллекта  
Бергсоном

Из всех французских буржуазных философов первой половины XX в. Анри Бергсон (1859—1941) — наиболее известный и влиятельный. Интенсивность и широта этого влияния не могут быть объяснены одной лишь философской и литературной талантливостью Бергсона. Главная причина его философского успеха в том, что ему удалось прикрыть блеском изложения одно из резких противоречий буржуазной мысли эпохи империализма. В учении Бергсона, ставшем французским вариантом

«философии жизни», неизбежная для современной буржуазии раздвоенность между величайшим почтением перед положительной наукой, признанием ее высокой практической полезности и полным отрицанием ее способности проникнуть в существо явлений и тем самым стать основой философского мирозерцания нашла замечательно талантливое выражение. Бергсон — подлинный философ империалистической буржуазии, и вовсе не потому, что он сознательно и корыстно служил ее непосредственным практическим интересам и целям. Наоборот, с самого начала своей литературной деятельности, после того, как, оставив занятия математикой, он посвятил себя философии, и вплоть до 1932 г. Бергсон создавал трактаты по вопросам психологии, теории восприятия и памяти, теории развития и т. д.<sup>1</sup> Философом буржуазии Бергсона сделал весь склад его теоретической мысли, которая независимо от того, сознавал это Бергсон или нет, заставляла его изображать в качестве неизбежного конфликта двух познавательных методов, интеллектуалистического и интуитивного, противоречие, которое имеет свой истинный корень не в общих свойствах бытия и не в свойствах ума и познания, а лишь в теоретическом сознании буржуазии и притом только в нынешнем, позднем фазисе ее развития.

Социальная ценность философии Бергсона для буржуазии в том, что затухающему интеллектуальному и философскому тону своего класса он придал выражение, которое, на первый взгляд, кажется выражением не слабости, а силы. Свою критику интеллекта и интеллектуализма он облек в форму критики механистического и позитивистского понимания развития. Более того, своей критике механистических заблуждений интеллекта Бергсон сумел сообщить обманчивый облик положительной творческой силы. Философия Бергсона при всей своей изысканной утонченности кажется проникнутой пафосом и вдохновением истинного творчества. Пафос этот подкупает и в соединении с пленительностью литературного изложения кажется признаком свежести и силы мысли, веянием своеобразного философского Ренессанса. На каждое положение отрицающей критики интеллекта у Бергсона имеется некоторое утверждающее «да». По-видимому, Бергсон не просто отклоняет механистическую картину мира: он противопоставляет ей свое якобы положительное учение — о творческой эволюции, отрицательным результатам своей критики интеллекта и

---

<sup>1</sup> Главные из них «Этюды о непосредственных данных сознания» (1889), «Материя и память» (1896), «Творческая эволюция» (1907), «Длительность и одновременность. По поводу теории относительности Эйнштейна» (1922). Все эти работы имеются в переводе на русский язык. В 1932 г. Бергсон опубликовал трактат «Два источника морали и религии», изложив в нем свою социальную философию.

науки он с наименьшей энергией противопоставляет учение об интуиции, как высшем и абсолютном роде симпатического познания, проникающего в будто бы не доступные для интеллекта глубины истинно сущего.

При этом самый тон бергсоновской критики интеллекта чрезвычайно сдержан и, на первый взгляд, производит впечатление интеллектуальной свободы, широкой терпимости и полного отсутствия предвзятости. Критику интеллекта и интеллектуалистических методов знания Бергсон пытается развить на основе данных положительной науки: эмпирической психологии и биологии с ее учением о развитии. Все это искусно прикрывает истинную, глубоко враждебную по отношению к интеллекту и науке сущность его учения. Именно наличие этого глубокого расхождения между видимостью, формой и сущностью философии Бергсона превращает анализ ее содержания и ее истинных тенденций в важную задачу марксистской философской критики.

**Интеллект и интуиция.** В качестве идеального вида познания, или познания собственно философского, Бергсон выдвигает интуицию, т. е. созерцание, не зависящее от какой бы то ни было связи с практическими интересами, свободное от точек зрения и методов, внушаемых практикой. Только такое совершенно независимое от практики созерцание может доставить нам, утверждает Бергсон, адекватное познание реальности.

Но отсюда необходимо следует, будто интеллект и наука, развивающаяся в формах интеллекта, такого познания добыть не могут. Ибо интеллект и основывающаяся на нем наука неразрывно связаны с практикой, с ее интересами и задачами. Связь эту Бергсон видит чрезвычайно ясно. Из практики возникли все основные функции интеллекта — восприятие, образы памяти, представление, понятие. Из практики черпает наука свои вопросы и проблемы. В практике находит она опору, технические средства, методы для их разрешения. В практике же лежит последний критерий достоверности научного знания, его соответствия действительности. Все гносеологические анализы Бергсона клонятся к доказательству, что наука и ее главное орудие — интеллект — связаны с практикой существенно и принципиально: они никогда не могут освободиться от этой связи и поэтому не могут достигнуть «бескорыстного», «чистого» созерцания.

Но это исходное для гносеологии Бергсона противопоставление несостоятельно. Бергсон разрывает в мысли то, что связано в действительности. Действие и созерца-

ние, практику и теорию он противопоставляет друг другу как категории взаимоисключающие. Однако такой взгляд в корне неверен. Человеческая практика есть вместе и субъективная практика людей, и в то же время практика материальная, предметная, объективная. Это значит, что хотя наука рождается из практики и в практике находит свою основу и критерий, она возможна и действительна в той мере, в какой изучаемая реальность, жизнь, действительность познается ею так, как она есть на самом деле. Практическое происхождение науки и подчинение ее интересам практики ни в коей степени не противоречат возможности научной теории. Как раз наоборот. Только в том случае наука может с успехом выполнять внушаемые практикой задачи, если в своих теориях и исследованиях она будет исходить из объектов и их свойств, раскрывающихся в практике, но ни от какой собственно субъективной практики не зависящих.

Подчиненность научного знания практическим точкам зрения далеко не непосредственна. Еще можно согласиться с тем, что начальные стадии развития интеллекта и первые шаги науки, озаряемой интеллектом, совершаются в непосредственных интересах практики, обслуживают ближайшие потребности действия. Однако в дальнейшем познание начинает освобождаться от непосредственного давления практики. Оно начинает возвышаться над узкими горизонтами ближайших практических действий и соответствующих им аспектов. Наряду с практикой, постоянно ею проверяемая, вырастает теория с бесконечными горизонтами пылкости. С другой стороны, результаты теоретических открытий могуче оплодотворяют практику. Такова действительная диалектика теории и практики.

Этому взгляду на науку и интеллект Бергсон противопоставляет свое диаметрально противоположное воззрение. По утверждению Бергсона, все философы прошлого — материалисты и идеалисты, эмпирики и рационалисты — несмотря на их взаимную вражду, разделяют одну общую, но, по мнению Бергсона, ошибочную предпосылку. Все они думают, будто назначение нашего интеллекта, а следовательно, и задачи науки состоят в том, чтобы отобразить действительность такой, какова она есть, независимо от ее отношения к нашим практическим интересам. Но интеллект и наука, считает Бергсон, созданы вовсе не для познания, не для теории. Они созданы только для действия, для непосредственной практики. Интеллект и вся основанная на его формах наука практичны не только в своем рождении, на ранних ступенях своего развития, но и по существу. Интеллект обязан практике не только своим происхождением, но и характером всех своих действующих в настоящее время форм, категорий, методов и точек зрения. «Мы, — говорит Бергсон, — считаем человеческий интеллект зависимым от потребности в действии. Положите в основание действие, и форма интеллекта сама из него вытечет: человеческий интеллект, как мы его себе представляем, совсем не тот интеллект, который показывал нам Платон. У него есть

другое дело. Впряженные, как волы земледельца, в тяжелую работу, мы чувствуем деятельность наших мускулов и наших сочленений, тяжесть плуга и сопротивление почвы; действовать и сознавать себя действующими, войти в соприкосновение с реальностью и даже жить ею, но только в той мере, в какой она касается выполняющегося действия и прорезывающейся борозды, — вот функция человеческого интеллекта» [16, с. 137].

Но именно поэтому Бергсон полагает, что научное знание (и вообще знание в формах интеллекта) не может быть отображением реальности. Предмет науки — не сама реальность, а наше практическое отношение к ней, прежде всего наши действия. В основе своей интеллект есть *только* способность организации и подготовки наших действий — не только наличных, но и возможных. «Обычный труд интеллекта далеко не является трудом бескорыстным. Вообще мы добиваемся знания не ради знания, но для того, чтобы принять известное решение или извлечь выгоду, словом, ради какого-нибудь интереса. Каждое понятие... есть практический вопрос, который ставит наша действительность реальности и на который реальность должна отвечать, как это и надлежит в практических делах, кратким «да» или «нет» [15, т. 5, с. 35].

Так как научное познание служит современной ему практике, то оно, по Бергсону, всегда односторонне. Оно видит в вещах только ту их сторону, которая представляет интерес для практики. Интеллект не созерцает, а выбирает. Выбирая то, что ему нужно, он выбрасывает, опускает все остальное, совершенно не считаясь с тем, насколько оно важно само по себе «Прежде, чем философствовать, нужно жить; а жизнь требует, чтобы мы надели наглазники, чтобы мы не смотрели ни направо, ни налево, но прямо перед нами в том направлении, куда нам нужно будет идти... в бесконечно обширном поле нашего возможного познания мы собрали все, что полезно для нашего действия на вещи, чтобы создать из этого нынешнее знание: остальным мы пренебрегли. Мозг, по видимому, построен ввиду этой работы подбора, что можно показать без труда на деятельности памяти» [15, т. 4, с. 22].

Об этом говорит, по Бергсону, все строение нашей нервной системы. «Наше тело, — утверждает Бергсон, — есть орудие действия и только действия. Ни в какой мере, ни в каком смысле и ни с какой стороны не служит оно для того, чтобы готовить, а тем более осуществлять представления» [15, т. 3, с. 224].

С точки зрения Бергсона, несостоятельны все существующие теории восприятия: материалистические и идеалистические. Как бы они ни были различны и даже противоположны друг другу, в основе всех их лежит общая

им всем предпосылка: в последнем счете и материалист, и идеалист одинаково представляют себе восприятие «в виде фотографии вещей, снятой с определенного пункта посредством специального аппарата, каковым является наш орган восприятия» [15, т. 3, с. 27; ср. там же, с. 59].

Но именно эту предпосылку и оспаривает Бергсон. По его утверждению, материя мозга «есть носитель действия, а не субстрат познания... Нет решительно никакого основания, — уверяет Бергсон, — приписывать мозговому веществу способность порождать представления» [там же, с. 65]. Функция мозгового аппарата, согласно этому воззрению, «просто в том, чтобы обеспечить нам целесообразное действие на наличный объект» [там же, с. 67]. Фактически восприятие и память обращены всегда к действию, и подготавливать это действие «есть функция тела» [там же, с. 226—227]. Говоря в терминах физиологии, восприятие «порождается той же самой причиной, которая создала цепь нервных элементов вместе с органами, ее поддерживающими, и [создала] жизнь вообще: оно выражает и измеряет собой способность живого существа к действию» [там же, с. 55]. Иными словами, восприятие оказывается не зеркалом вещей, а «мерой нашего возможного действия на вещи, а значит, и, обратно, мерой возможного действия вещей на нас» [там же, с. 47].

Таково назначение нашего восприятия. Но таково и назначение интеллекта вообще. На всем протяжении живого царства сознание «кажется как бы пропорциональным захвату выбора, которым обладает живое существо. Сознание освещает зону возможностей, окружающих действие... Рассматривая его извне, его можно было бы считать простым помощником действия, светом, который заключается действием, мгновенной искрой, рожденной от трения между реальным действием и действием возможным» [16, с. 161].

Уяснение той мысли, что интеллект навсегда прикован к практике и представляет собой лишь орудие для организации действительных и подготовки возможных наших действий, имеет в глазах Бергсона огромное значение. Уяснение этого есть исходная точка и основа бергсоновской критики интеллекта. Если цель познания — только в подготовке нашего действия на вещи, то отсюда, по Бергсону, следует, что наш интеллект и вся развивающаяся в формах интеллекта наука могут постигать не сами вещи, а лишь отношения между вещами — отношения, в которых растворяются сами вещи. Природа самих вещей остается недоступной для интеллекта и интеллектуального познания. Наука, научное познание имеют своим предметом только отношения и ничего более.

Интеллектуальное познание по природе своей есть познание только внешнее и чисто формальное. В этом его преимущество: оно может включать в одни и те же рамки бесконечное число предметов, которые поочередно могут в них помещаться. Но в этом же его ограниченность ибо хотя его предмет не ограничен, но это только «потому, что в познании этом нет содержания: это форма без материи» [16, с. 134].

Установление относительного и, следовательно, формального характера интеллекта и научного познания дает Бергсону искомую базу для критики интеллектуализма. Однако, развивая эту критику и полагая в ней главный предмет и главную цель своих исследований, Бергсон действует не напрямую. Даже подчиненное интересам действия и направленное на одни отношения, интеллектуальное познание, считает он, все же отображает до некоторой степени объективную природу вещей. Материя не лежит, как утверждает Бергсон, целиком вне интеллекта и не остается безразличной к его эволюции. Согласно утвердившемуся в науке взгляду, интеллект приспособлялся в процессе эволюции животного мира и человека к материи и к ходу ее развития. Бергсон «исправляет» это воззрение. Истина, по его парадоксальному утверждению, в том, что «интеллект и материя последовательно приспособлялись друг к другу, чтобы в конце концов прийти к одной общей форме... одно и то же обращение одного и того же движения создало разом интеллектуальность духа и материальность вещей» [там же, с. 185].

Но если сама материя «приспособилась» к форме интеллекта, то отсюда следует, что интеллектуальное познание схватывает хотя бы отчасти подлинный образ реальности. Больше того, Бергсон даже согласен признать, что интеллектуальное познание в известном смысле адекватно реальности: «...интеллектуальное познание — поскольку оно касается даже известной стороны инертной материи — должно, напротив, дать нам ее верный отпечаток, так как само оно отлито по этому специальному предмету. Оно становится относительным только тогда, когда, оставляя тем, что оно есть, хочет представить нам жизнь, то есть самого отливальщика, создавшего отпечаток» [там же, с. VI].

Поэтому Бергсон стремится отмежевать в глазах читателей свою философскую позицию от выводов агностицизма. Он отвергает как агностицизм критической философии Канта, так и эволюционистский агностицизм

Спенсера. Эволюционная философия заявляет, что она воспроизводит не реальность, а только подражание реальному, или, вернее, его символический образ: сущность вещей «от нас ускользает и будет ускользать всегда; мы движемся среди отношений, абсолютное нам недоступно, мы должны остановиться перед Непознаваемым». Это ошибка, полагает Бергсон. «После излишней гордости это уже чрезмерное самоуничижение человеческого интеллекта» [там же, с. V].

Напротив, интеллект обладает, в глазах Бергсона, даже некоторыми преимуществами, которых никогда не достигает интуиция. Даже став вполне интуитивной, философия «никогда не достигнет такого познания своего предмета, как наука — своего. Интеллект остается лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность» [16, с. 159]. По принципу своему позитивная наука, работающая средствами интеллекта, «касается самой реальности — лишь бы только она не выходила из своей области, каковой является инертная материя» [там же, с. 135].

Таковы оговорки, которые Бергсон делает в пользу интеллекта и интеллектуального знания. Взятые вне контекста, они создают благоприятное впечатление и даже ввели в заблуждение многих исследователей, защищавших Бергсона от обвинения в антиинтеллектуализме. Быть может, самым поразительным из них оказалось заблуждение Г. В. Плеханова. Выдающийся философ-марксист, превосходно знакомый с историей философии, Плеханов поверил оговоркам Бергсона. Утверждение Бергсона о происхождении интеллекта из потребностей практического действия, из потребностей в фабрикации орудий Плеханов принял за доказательство его близости к теории исторического материализма. «Бергсон, — говорит Плеханов, — и в самом деле близко подходит к этой теории. Пожалуй, можно даже предположить, что он является ее последователем». В мысли Бергсона о примате механического изобретения Плеханов видит «одно из основных положений исторического материализма» [81, с. 136].

Правда (и Плеханов признает это), Бергсон — убежденный идеалист. Однако, согласно Плеханову, диалектический склад ума Бергсона толкал его именно в сторону материалистических выводов: «Если бы Бергсон захотел их сделать и проследить их до логического конца, то он, при своей сильной склонности и выдающейся способности к диалектическому мышлению, осветил бы ярким светом важнейшие вопросы теории познания» [там же, с. 138].

Эта плехановская характеристика философии Бергсона — несомненное недоразумение. Идея Бергсона о рождении интеллекта из потребностей практического действия — идея не «исторического материализма», за которую ее принял Г. В. Плеханов, а американского прагматизма. Идея эта выражает не близость Бергсона к историческому материализму, а составляет основу его идеалистической



критики интеллекта, его антиинтеллектуализма, его противопоставления интуиции интеллекту. Основная тенденция Бергсона — это принципиальная критика науки, интеллекта и научного мировоззрения. Во всех своих статьях и книгах Бергсон пытается доказать, будто наука и интеллект принципиально ограничены, относительно и неадекватны действительности, которая есть не механизм, а «жизнь», не пространственная рядоположность движущихся относительно друг друга предметов, а творческое (спонтанное) становление во времени.

Истинная цель познания заключается, согласно Бергсону, в отвращении от практики, в чистом созерцании. Такое познание недоступно интеллекту.

Несостоятельность интеллекта, его неадекватность реальности особенно ясно обнаруживается, по Бергсону, там, где интеллект обращается к познанию движения, становления, развития. Представить себе истинную причину движения и творческого становления вещей интеллект будто бы бессилён. Искусство интеллектуального познания подобно методу изображения движений в кинематографе. «Вместо того, чтобы слиться с внутренним становлением вещей, мы становимся вне их и воспроизводим их становление искусственно. Мы схватываем почти мгновенные отпечатки с проходящей реальности, и так как эти отпечатки являются характерными для этой реальности, то нам достаточно нанизывать их вдоль абстрактного единообразного, невидимого становления, находящегося в глубине аппарата познания, для того, чтобы подражать тому, что есть характерного в самом этом становлении. Восприятие, мышление, язык действуют таким образом» [16, с. 273].

Особенно важны выводы, которые Бергсон делает из характеристики «кинематографического метода» в отношении интеллекта и интеллектуального познания. «Интеллект, — утверждает он, — характеризуется естественным непониманием жизни» [там же, с. 148]. Что касается жизни, то он даёт нам «только её перевод в выражениях инерции, и не претендуя, впрочем, на большее» [там же, с. 158].

Из несоответствия между истинной задачей созерцательного постижения жизни и средствами, которыми для её решения располагает интеллект, следует, что интеллектуальное познание относительно и символично. Интеллект обращается с живым, как с инертным, прилагая к этому предмету те самые привычки, методы, точки зрения, которые он с таким успехом применял

к старому. И он имеет основания так поступать, ибо только при этом условии живое так же поддается нашему действию, как и инертная материя. Но истина, к которой приходят таким путем, «становится относительной, вполне зависящей от нашей способности действовать. Это уже не более, как истина символическая» [там же, с. 176].

Каков интеллект, такова и основанная на его формах наука. Относительности познания, достигаемого с помощью интеллектуальных форм, соответствует относительность научных теорий. Даже на своих высших ступенях научное познание все еще зависит от интересов практики. Даже научная теория не есть еще, по Бергсону, теория истинная, т. е. свободная от ограничивающих внушений практики: в ней еще слишком силен запах почвы, из которой она выросла. «Наука, — говорит Бергсон, — может быть умозрительной по форме, бескорыстной в своих ближайших целях: другими словами, мы можем оказывать ей кредит как угодно долго. Но, как бы ни отодвигать срок платежа, нужно, чтобы в конце концов наш труд был оплачен. Таким образом, по существу наука всегда имеет в виду практическую полезность. Даже когда она пускается в теорию, она вынуждена приспособлять свою работу к общей конфигурации практики» [16, с. 294].

Даже так называемая точность научного знания — математического и физического — вовсе не есть еще, в глазах Бергсона, действительная гарантия его адекватности. Точность науки есть только другое выражение ее зависимости от практики, другая сторона ее символичности.

Вся эта направленная против интеллекта и против его понятий критика Бергсона — клубок недоразумений и противоречий. Бергсон доказывает слишком много. Если иметь в виду только созерцательное познание, то «схватить реальность», т. е. представить ее во всей неисчерпаемой полноте принадлежащих конкретным индивидуальным черт, равно бессильно всякое познание — будет ли оно познанием посредством абстрактных понятий науки или познанием художественным, интуитивным. Никакое созерцательное, оторванное от практики познание не в силах воспроизвести самую реальность. По отношению к реальности интуитивное познание — такой же вторичный и такой же неадекватный ей образ, как и познание интеллектуальное. Бытие первее всякого сознания: ин-

туитивного и интеллектуального, конкретного и отвлеченного, художественного и научного. Пусть нам кажется, будто сама жизнь глядит на нас с полотна картины или проходит в образах романиста, на самом деле художник далеко не воспроизвел всей действительности. Он выбрал из нее одни черты и опустил множество других, для его целей ненужных. В отношении к реальности различие между научным понятием и «интуитивным» художественным образом состоит не в том, что понятие не адекватно, а образ адекватен действительности. Различие только в характере или типе неполной адекватности.

Воспроизвести реальность так, как она есть, способен лишь тот, кто умеет и может воссоздать ее. «Схватить реальность» в бергсоновском смысле этого слова — все равно, что вновь породить ее. Но интеллект как способность рассудка, направленная на образование отвлеченных и общих понятий, вовсе и не берется за такую задачу. В своих понятиях он отображает бытие, а не творит его вновь.

С другой стороны, интеллект и не столь абстрактен, как представляет его Бергсон. Анализ, обобщение, отвлечение только в абстракции могут быть выделены, как моменты его работы. В действительности работа интеллекта предметна, материальна, связана с промышленной и экспериментальной техникой, с социальным действием, или, как это подчеркивает сам Бергсон, с практикой.

Но о практике нельзя сказать, что она несоизмерима с реальностью, даже с реальностью единичного. Ибо творчески ориентированная практика не только отображает и абстрагирует: она создает, воспроизводит и реально порождает эту реальность. В тот момент, когда химику удастся в своей лаборатории синтезировать органическое вещество, до тех пор вырабатывавшееся только живыми организмами, химик несомненно «схватывает реальность» в точном смысле этого слова. Когда он синтезирует вещество, до этого в природе вообще не существовавшее, он «порождает», «творит» новую реальность, но всегда отправляясь от уже существующего реально.

И принципиально, и фактически практика решает ту самую задачу, которую Бергсон ставит перед интеллектом, перед отвлеченным рассудком с тем, чтобы тут же объявить ее не разрешимой средствами интеллекта. Но

свои обвинения он направляет не по адресу. Интеллект гораздо более широк и гибок, чем это представляется Бергсону. Интеллекту доступны не только анализ, но и синтез, не только абстрактное, но и конкретное, не только инертное, но и живое, не только всеобщее, но и единичное, не только символы реальности, но и сама реальность. Он диалектичен — так же, как диалектична наука. Он практичен и теоретичен в одно и то же время. Реальная почва, на которой «снимаются» эти противоположные определения, есть практика, та самая тысячекратно осужденная Бергсоном практика, внушения которой, по Бергсону, составляют главное препятствие на пути к адекватному познанию реальности, жизни, движения, становления и развития.

**Интеллект и интуиция.** Теория интуиции. Можно сказать, что ошибка Бергсона в том, что он отождествил интеллект, научное мышление с тем ограниченным метафизическим методом, который был свойствен в общем и целом естествознанию середины прошлого века. В то же время он противопоставляет ему не диалектический метод, а антиинтеллектуалистическую интуицию. Критикуя формы и методы интеллектуального знания, Бергсон исходит из заранее принятого им положения, будто существует форма знания, неизмеримо более совершенная и глубокая. Эта форма — интуиция. Даже там, где Бергсон ничего не говорит об интуиции, где он анализирует интеллектуальные формы, взятые сами по себе, понятие интуиции образует у него, как можно его понять, масштаб, по которому равняется и к которому подгоняется оценка интеллектуальных функций.

Как и в других вопросах, Бергсон избегает здесь слишком резкого, слишком категорического противопоставления. Предупреждая возражения, он оговаривается, что не имеет целью принизить и умалить интеллект за счет интуиции. Интеллект и интуиция, поясняет он, не две последовательные стадии — низшая и высшая, — а два параллельно развившихся рода знания. Они взаимно обуславливают и дополняют друг друга. Источник обоих — опыт, и это генетическое и эмпирическое единство даже позволяет, по Бергсону, объединить в одно целое теорию познания и «теорию жизни», т. е. «метафизику». «Если сознание, — пишет он, — ... раздвоилось на интуицию и интеллект, то произошло это вследствие необходимости как применяться к материи, так одновременно с этим и следовать за течением жизни. Раздвоение сознания зависит здесь от двойной формы реального, и теория познания должна исходить из метафизики» [16, с. 160].

Перенесенный в плоскость эмпирической биологии параллелизм интеллекта и интуиции превращается у Бергсона в параллель интеллекта и инстинкта. Параллель эта развита в «Творческой эволюции». Интуиция определяется здесь как «инстинкт», «сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно» [там же, с. 159]. Будучи двумя различными и параллельными направлениями одной и той же деятельности жизни, интеллект и инстинкт равноценны: они «представляют... два расходящихся, одинаково красивых, решения одной и той же проблемы» [там же, с. 128].

Эти заявления Бергсона не согласуются, однако, с действительной и основной тенденцией его философии. Как бы красноречиво ни говорил Бергсон о расходящихся линиях биологического развития, о параллельности логизма и инстинкта, о взаимной обусловленности интеллекта и интуиции, основной задачей и темой его философии остается превознесение интуиции за счет интеллекта и науки. Только интуиция способна, по Бергсону, исполнить задачу философии, цель которой — «исследовать живое без задней мысли о практическом пользовании, освободившись от форм и привычек, в собственном смысле слова, интеллектуальных» [там же, с. 176]. Только интуитивное знание не останавливается на относительном, а достигает абсолютного. Оно, и только оно одно, схватывает реальность непосредственно, без помощи анализа, без посредства символов. «Абсолютное, — говорит Бергсон, — может быть дано только в интуиции, тогда как все остальное открывается в анализе» [15, т. 5, с. 13]. И он определяет интуицию как «род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого» [там же, с. 6].

Ввиду столь важного значения, которое Бергсон придает за интуицией, естественно было бы ожидать, что он разовьет гносеологическое обоснование или объяснение интуиции. Однако, как это ни странно, такого обоснования и объяснения мы у него не найдем. Понятие интуиции у Бергсона лишено положительного содержания. Способность интуиции характеризуется чисто отрицательными признаками. Это скорее орудие полемики, средство отрицания, чем предмет положительного исследования.

Для обладания интуицией, разъясняет Бергсон, не требуется никаких специальных способностей или познавательных органов. Условия интуиции, как ее понимает Бергсон, чисто отрицательные, и заключаются они только в освобождении сознания от практической заинтересованности, в устранении точек зрения, соотносимых с практикой. Чтобы познавать интуитивно, не требуется ничего уметь, ничего знать, ничего предпринимать: требуется только усилие воли, направляющее сознание наперекор всем склонностям, привычкам, точкам зрения, сложившимся в интеллекте и своим происхождением обязанным

практическому внушению и интересу. Разрушить все нити, которыми наше сознание и его приемы связываются с практикой, отвернуться от всего, что связано или может быть связано с практической точкой зрения, смотреть на вещи чисто созерцательно — это и значит, по Бергсону, обладать интуицией.)

Чем объясняется поразительная бедность содержания у бергсоновского понятия интуиции? Чем объяснить, что это центральное понятие оказалось пустым, состоящим из одних негативных определений? Объяснение просто. (Интуиция для Бергсона — только средство критики, полемике, отрицания интеллекта. Это только отрицательный знак, поставленный перед выражением, заключающим все познавательные функции интеллекта, знак мимуса, призванный обесценить все формы интеллектуального познания.) Интуиция имеет для Бергсона значение лишь в качестве идеального масштаба, которым можно измерять несовершенство интеллекта и науки. Поэтому же — как это ни странно — понятие интуиции осталось без всякого положительного применения в философии Бергсона. «Открыв» (для себя) интуицию, Бергсон не пускает ее в ход в положительных целях познания.

Итак, интуиция — непосредственное постижение сущности вещей. Интуиция постигает жизнь как жизнь, а не как механический пространственный образ жизни, омертвляющий и искажающий творческий процесс ее развития.) Но интуиция Бергсона — не чувственная интуиция Фейербаха и не интеллектуальная интуиция рационалистов XVII в. — Декарта и Лейбница. Это алогическая интуиция романтиков, Шеллинга и Шопенгауэра. Ее условие — отказ от форм логического мышления и прежде всего от логических форм понятия. Ее критерий — не материальная практика, а непосредственная очевидность созерцания, выключенного из всех практических отношений.)

Как всякая идеалистическая теория, теория бергсоновского интуитивизма имеет свой гносеологический корень, вырастает из некоторой действительной черты познания, отражением которой, вернее, извращением которой оно является. Для интуитивизма Бергсона эта черта — односторонность и недостаточность механистического понимания процессов жизни и развития. Причина популярности бергсонизма и источник его обаяния в глазах широких кругов читателей состояли в критике ме-

тафизического мышления. Общеизвестно определение Ф. Энгельсом метафизики как метода мышления, для которого «вещи и их мысленные отражения, понятия, суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого» [1, т. 20, с. 21]. Критикуя метафизическое мышление, Ленин писал, что ему на смену должна прийти диалектика, сутью которой является «всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей... Гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» [2, т. 29, с. 99].

Идея эта все глубже проникает в сознание ученых и философов. Не прошел мимо нее и Бергсон. Философия, считает он, может выполнить свои задачи только тогда, когда она «освобождается от понятий неподатливых, вполне законченных, чтобы создавать понятия иные, совершенно не похожие на те, какими мы обычно пользуемся, — я хочу сказать: создавать представления гибкие, подвижные, почти текучие, всегда готовые принять ускользающие формы интуиции» [15, т. 5, с. 13]. Более того, понимание движения, изменения подразумевает «синтез» противоположных определений. Но этот синтез, думает Бергсон, есть «нечто чудесное, ибо непонятно, как две противоположности могут соединиться вместе» [там же, с. 30]. Как все чудесное, это соединение может быть принято или отвергнуто, но не может быть объяснено рационально. Из осознания недостаточности метафизического мышления у Бергсона вырастает, таким образом, не теория диалектики, а иррационализм, алогизм.

## 2. ОТ «ТВОРЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ» К МОРАЛИ И РЕЛИГИИ

### «Творческая эволюция»

Иррационалистический характер концепции Бергсона обнаруживается также в разработанной им концепции развития, получившей название «творческой эволюции». Она была направлена против механистической концепции развития, получившей широкое распространение в XIX в. и сводившей развитие к количественным изменениям, простому росту. Типичным примером таковой Бергсон считал спенсеровскую теорию эволюции, которую он уподоблял детской игре, состоящей в

**складывании картинки из перемешанных ее кусочков:** Спенсер сначала рассекает имеющуюся налицо реальность на частички, перемешивает их, а затем «создает» из них ту же картину, которая у него была прежде.

Бергсон говорит немало верного против механицизма. Но механицизм и плоский эволюционизм были подвергнуты уничтожающей критике в произведениях классиков марксизма, и на смену им уже во второй половине прошлого века пришло диалектико-материалистическое учение о развитии в природе и обществе. Однако идеалист и иррационалист Бергсон далек от диалектики и материализма, и бросающееся в глаза ученому и философу в результате открытий естествознания в конце XX в. и бурного общественного развития скачкообразное развитие, наличие в природных и социальных процессах качественных изменений отразилось в его философии в виде признания причинно необусловленных, непредвидимых и рационально необъяснимых новых качеств, возникающих в ходе эволюции.

Свою концепцию «творческой эволюции» Бергсон разрабатывает именно, исходя из этой критики механицизма и плоского эволюционизма.) Во-первых, рассуждает он, механистическое понимание развития, проистекающее из интеллектуального познания и оперирующее общими понятиями, улавливает только постоянное и неизменное, повторяющееся, закон. «Как и обиходное познание, наука удерживает из вещей только одну сторону: повторение» [16, с. 27]. Поэтому наука по самой своей природе не в состоянии познать новое в развитии. Во-вторых, механистический взгляд подразумевает, что мир состоит из неизменных, однородных элементов, находящихся в состоянии пространственного перемещения. Поэтому процесс развития представляется механисту чем-то вроде детской игры в кубики, собирания картинки из ее частей, нарисованных на отдельных кубиках. Целое строится, с этой точки зрения, путем прикладывания частей друг к другу. Но это несовместимо с фактом органического, биологического развития. В-третьих, механистическое воззрение фактически отрицает историю: «Сущностью механистического объяснения является утверждение о том, что будущее и прошедшее исчисляемы как функция настоящего, и что, следовательно, все дано» [16, с. 34].

Действительно, Бергсон обнаруживает в этих положениях слабые, не выдерживающие критики стороны меха-



нистического понимания развития. Однако порок механицизма состоял вовсе не в признании им законов развития вообще, как и не в самой попытке построить теорию развития на основе научного метода. Дело в том, что механицизм сводит закономерности действительности к механическим законам, а единственно возможным методом научного исследования считает метод сведения всех явлений и процессов к механическим. Но эта действительная слабость механицизма служит Бергсону основанием для критики научного понимания развития вообще: не постижимое средствами интеллекта, оно может быть только объектом интуиции.

Эта сторона дела была уже рассмотрена раньше. Но как представляет себе Бергсон развитие, эволюцию? Для него это ж и з н ь. Действительно, «живые» системы, образующие эту «жизнь», противоположны механическим, «искусственным» системам. Они, во-первых, неповторимы, т. е. не могут быть объектом интеллектуального познания, оперирующего повторяющимся, т. е. закономерностями; во-вторых, необратимы, т. е. не допускают аналитического познания, которое для своего осуществления нуждается в методологическом допущении хотя бы мысленной обратимости; в-третьих, они не допускают предвидения. Следовательно, в методологическом отношении «жизнь» не постижима средствами науки.

В то же время «жизнь» в философии Бергсона не есть биологический процесс. Она рассматривается по аналогии с сознанием и интуицией. Позитивные определения своей концепции эволюции Бергсон ищет поэтому в характеристиках сознания, психической жизни, примыкая тем самым к ведущим идеям «философии жизни», с немецким исходным вариантом которой мы познакомились выше.

Основные понятия, с помощью которых Бергсон выражает понятия «жизнь» и «творческая эволюция», — это «длительность» (*durée*) и «жизненный порыв» (*élan vital*).

«Существует, — считает Бергсон, — по меньшей мере одна реальность, которую мы схватываем изнутри, путем интуиции, а не простым анализом... Это наше я, которое длится» [15, т. 5, с. 7]. Свойство «длиться» и составляет первое определение «жизни». Оно представляет немалую трудность для понимания, ибо Бергсон описывает длительность образно, а не в понятиях, расплывчато и неоп-

ределенно. Погрузившись в нашу душевную жизнь, рассуждает он, мы обнаруживаем под затвердевшей корой наших интеллектуальных понятий и внешних, поверхностных представлений процесс постоянного развития, «непрерывность истечения, не сравнимого ни с чем, что когда-либо передо мной протекало. Это последовательность состояний, из которых каждое возвещает то, что за ним следует, и содержит то, что предшествует» [там же, с. 7—8]. Следующие друг за другом состояния неделимы и непрерывны; в этом и состоит их «длительность», следовательно, она исключает «всякое представление о рядоположенности, взаимной внешности и протяженности» [там же, с. 9]. Она чисто качественна, исключает какие бы то ни было количественные различия.

Но что же такое «длительность»? «Тайна» этого понятия коренится в идеалистическом понимании времени «Чистая длительность, — писал Бергсон, — есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше Я активно работает, когда оно не устанавливает различия между настоящими состояниями и состояниями, им предшествовавшими» [15, т 2, с 73—74]. Еще определеннее писал он в книге «Длительность и одновременность» «Длительность предполагает, следовательно, сознание, и уже в силу того, что мы приписываем вещам длящееся время, мы вкладываем в глубину их некоторую дозу сознания» [14, с 43]

Таким образом, Бергсон основывается на идеалистическом представлении о том, что время немислимо вне сознания, представляя собой отношение между состояниями сознания. Если материалист говорит о субъективном времени как об отражении объективных отношений последовательности явлений, то Бергсон, наоборот, считает физическое и математическое время, которым оперирует наука, «опространственным», т. е. превращенным в пространство, «реальным временем». «Жизнь» заменяется при этом пространственным движением стрелки по циферблату часов «Длящееся время» представляется в этом случае в виде пространственного движения, траектория которого может быть измерена.

Бергсон связывает «длительность» также и с памятью, определяя ее как «память», присущую самому изменению. Реальная черта всякого процесса развития, тот факт, что время не проходит бесследно, а приносит с собой изменения, закрепляемые в объективном процессе, служит основой для этого представления, суть которого состоит в перенесении на всю действительность психологической деятельности, памяти. Но ведь для того, чтобы найти «следы времени», вовсе не обязательно, следуя совету Бергсона, перемещаться «в глубину» вещи, в ее «длительность» даже неживая материя имеет средства сигнализировать нам о прошедшем времени — толщина геологических пластов, следами радиоактивности и т. д. Поэтому наука и не нуждается в обязательной замене объективного времени «длительностью» сознания, человеческого или «безличного», т. е. божественного.

Для эволюционной концепции Бергсона характерно, что всякое изменение он рассматривает по аналогии с «длительностью» психических процессов. Первое определение изменения — непрерывность. Это, правда, не непрерывность механистического плоского эволюционизма, а непрерывность качественного изменения. В критической литературе это представление Бергсона о развитии как непрерывном процессе качественного изменения нередко бывало объектом критики, справедливо указывавшей, что признание качественного изменения логически требует признания качественного скачка в развитии [см. 127, р. 10; 110, с. 22—23]. Но Бергсон и сам убедился в этом и в «Двух источниках морали и религии» признал, что «жизнь» как «творческий процесс» допускает лишь одну возможность: «Эволюция выступает с этой точки зрения как ряд неожиданных скачков» [129, р. 10]. Однако в работах Бергсона мы не встречаем ни анализа качественного скачка, ни исследования качественного изменения вообще — все сводится к тому, что таковые не допускают предвидения. «Новое» состоит в невозможности предвидеть новые качественные состояния.

Проблема качественного скачка в развитии — одна из центральных и в диалектическом материализме. Последний прежде всего исходит из несводимости нового качества к старым; новое — это не механическое пространственное перераспределение от века данных неизменных частичек. Возникновение нового — скачок, в котором возникает новое и сохраняется преемственность с предыдущим состоянием. Конкретное изучение различных типов скачков дает возможность и познать их, и предвидеть новое. У Бергсона же мы встречаемся с простым отрицанием предвидимости нового, трактуемой по аналогии с непредвидимостью «свободного творчества» художника. «Непрерывность в изменчивости, сохранение прошлого в настоящем, истинная длительность — вот, по-видимому, свойства живого существа, общие со свойствами сознания. Нельзя ли пойти далее и сказать, что жизнь есть изобретение, подобно сознательной деятельности, что, подобно последней, она есть непрерывное творчество?» [16, с. 20—21] — риторически вопрошает Бергсон, подразумевая положительный ответ на свой вопрос.

Главное здесь — отождествление «жизни» с сознанием, с психическим процессом. Однако аналогия не кончается этим: Бергсон переносит понятие длительности

на мир как целое, понимаемый тогда в виде центра, «из которого, как из огромного букета, выбрасываются миры, лишь бы только центр этот выдавался ... не за вещь, но за непрерывное выбрасывание струй. Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, деятельность, свобода» [16, с. 222]. Таким образом, мы пришли к заключению: мир есть божество, творческое начало, осуществляющее постоянное творение нового. Применительно к процессам биологического порядка он «конкретизируется», выступая как «жизненный порыв».

Такой вывод неудивителен. (Метафизически оторвав друг от друга качественные и количественные изменения, не умея понять, как вторые ведут к первым и обуславливают их, Бергсон вынужден искать движущую силу развития в каком-то духовном начале: в боге для мира в целом, в «жизненном порыве» для жизни.)

И здесь он вновь начинает с критики механицизма. Как известно, механицизм пытается свести жизнь к законам неживой природы, к механическим законам. Уже в начале XX в. эта методологическая позиция подверглась серьезным сомнениям, проистекавшим из теории развития, примененной в биологии и показавшей необратимость и качественное своеобразие жизненных процессов. В философии это привело к витализму, усматривающему источник жизни и ее качественной специфики в «жизненной силе», «энтелехии» (Г. Дриш). Бергсон принимает это решение, вводя термин и понятие «жизненного порыва», трактуемого как «сознание или сверхсознание», как «потребность творчества», которое пронизывает все живое. От сторонников «классического» витализма он отличается лишь тем, что не допускает существования отдельных, самостоятельных «энтелехий», принадлежащих каждому отдельному организму. Но прием у него тот же самый — это тавтологическое утверждение, что источник жизни — это «жизненный порыв».

«Естественнонаучное» подтверждение идеи «жизненного порыва» Бергсон ищет в концепции «непрерывности зародышевой плазмы», выдвинутой в начале нашего века А. Вейсманом. Согласно этой теории, половые элементы организма-производителя передают свои наследственные особенности половым элементам рождающегося организма. «Рассматриваемая с этой точки зрения, жизнь является как бы потоком, идущим от за-

родыша к зародышу при посредстве развитого организма» [16, с. 24]. При этом там, где А. Вейсман выдвигает гипотезу о материальном носителе наследственности, Бергсон заменяет ее идеалистическим вымыслом о «жизненном порыве»<sup>1</sup>. Качественные изменения в развитии биологических организмов связываются Бергсоном с теорией мутаций, разработанной также в начале XX в. Г. де Фризом. Наконец, Бергсон использует мысль о том, что жизнь является процессом, противодействующим диссипации энергии. Этот объективный научный факт [см. 105, с. 133—134] приобретает у Бергсона образную и идеалистическую форму утверждения, будто «жизненным началом должно быть сознание... Сознание или сверхсознание — это ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи; сознание есть также и то, что сохраняется от самой ракеты и, прорезая эти остатки, зажигает их в организмы» [16, с. 233]. Но тщетно мы стали бы искать у него доказательства, исходящих из научного знания; все, что он дает, — это образы, аналогии, поэтические метафоры, направленные на то, чтобы внушить, а не доказать приоритет сознания перед материей.

Идеалистическое истолкование эволюции сразу же влечет за собой искажение действительной картины процесса развития. Материализм понимает его как прогресс, переход от низших состояний к высшим, более совершенным формам развития материи. Поскольку в идеализме сознание — этот действительно высший пункт известного нам объективного развития — кладется в источник и основу самого процесса, последний уже не может рассматриваться как поступательный процесс. Сохранив идею трансформизма, преобразования органических видов, Бергсон истолковывает его как результат «напора» жизни, поднимающего эту жизнь через постепенно усложняющиеся формы до «все более высоких судеб». Пытаясь преодолеть на этом пути односторонность механистического и телеологического объяснений эволю-

---

<sup>1</sup> Концепция А. Вейсмана включала в себя также «мозаичную» теорию наследственности, подразумевавшую определение тех или иных качеств нового организма соответствующими элементами зародышевой плазмы. В результате организм истолковывался как продукт суммы исходных качеств, но вместе с тем ставилась проблема гена. Эту сторону дела Бергсон замалчивает, поскольку она противоречит его «творческой эволюции».

ции, он пишет, что механистическая доктрина приспособления объясняет только изгибы эволюционного движения, но не его общее направление; с другой стороны, телеология, рассматривающая эволюцию как осуществление плана, цели, должна была бы видеть в ней процесс гармонизации жизненных явлений. Между тем жизнь «рассеивается в своих проявлениях», и «дисгармония между видами будет все более и более подчеркиваться» [16, с. 93]. А значит, «творческая эволюция» органического мира есть не прогресс, не возникновение новых, наслаивающихся друг на друга форм, а разделение на исключают друг друга тенденции. «Капитальное заблуждение, которое, передаваясь от Аристотеля, исказило большую часть философий природы,— подчеркивает Бергсон,— заключается в том, что в жизни растительной, в жизни инстинктивной и в жизни разумной усматриваются три последовательные степени одной и той же развивающейся тенденции, тогда как это—три расходящихся направления одной деятельности, разделившейся в процессе своего роста. Разница между ними не является разницей ни в интенсивности, ни в степени: это разница по природе» [16, с. 121].

Однако это неверно. Факт расхождения направлений органического мира (выраженный, скажем, генеалогическим деревом жизни на земле) не исключает, а, наоборот, подразумевает прогресс. Одновременно с человеком существуют человекообразные обезьяны, но это не означает, что другие, ныне вымершие, гоминиды не были предком человека. Генеалогическое дерево биологической эволюции гораздо сложнее, чем изображаемый Бергсоном «тройник» растительного, животного и разумного. На деле растительный, животный и социальный миры выступают как исторически сложившиеся ступени прогресса органического мира, причем каждая высшая ступень опирается на низшую и сохраняет (в «снятом» виде) в себе предыдущие ступени. Бергсон же, представляющий эволюцию как разделение расходящихся тенденций, по существу, видит в ней результат механического расщепления уже изначально данного, предсуществовавшего «жизненного порыва».

Все это превращает «творческую эволюцию» в разно-

видность метафизической концепции развития./Одностороннее признание только качественной стороны эволюции в отрыве от количественных изменений, ведущих к качественному скачку, подготавливающих и обуславливающих его, неспособность раскрыть противоречия действительности как источник эволюции ведут Бергсона к идеальным, в конечном счете божественным силам как якобы движущим силам развития.)

### **Социальная философия Бергсона**

Анри Бергсон поздно обратился к проблемам общественной жизни. Это обращение, однако, не случайно. Оно вызвано попыткой осмыслить социальную ситуацию, возникшую в XX в., когда назревание и развертывание социальных конфликтов, резюмировавшихся в развязывании империализмом первой мировой войны, а затем в пролетарских революциях, потрясших весь капиталистический мир, поставили перед буржуазией проблему переосмысления роли человека в обществе. Философия Бергсона вошла в арсенал империалистической идеологии мобилизации, выступив с апологией «активизма».

Эта линия нашла выражение в характерном интервью Бергсона корреспонденту монархической газеты, данному им незадолго до первой мировой войны «Прежде всего, он отнесся одобрительно к развитию любви к спорту, видя в этом доказательство большей самоуверенности молодого поколения, по его мнению очень желательной. Бергсон указал на необходимость опровергнуть прежнее направление, которое учило, что человек есть пассивное существо, зависящее от среды и повинное подчиняться ей «Я убедился в том, — сказал Бергсон, — что необходимо как можно скорее реагировать против этих ложных теорий, превращающих человека в существо пассивное, бесформенное, без почина, без воли, словом, в какую-то вещь Мы осуществили эту реакцию, и, как видите, она начинает приносить плоды» [цит. по кн 64, с 9—10] Эти «плоды» — оправдание милитаризма, культа силы, мистицизма и религии

Указанная реакция Бергсона означала его полный разрыв с идеологией либеральной буржуазии XIX в и переход в лагерь идеологии империализма Прежде всего это проявляется в обращении к религии Уже в 1913 г в лекции «Душа и тело» он вернулся к тезису о том, что мозг не есть «субстрат мышления», и выдвинул утверждение, что «мозг не определяет мысли, и, следовательно, мысль, по меньшей мере в значительной части своей, не зависит от мозга» [128, р 26] Следовательно, утверждает далее Бергсон, разрушение тела после смерти — не основание для отрицания бессмертия души Бессмертие души поэтому оказывается «практически достоверным».

В книге «Два источника морали и религии» Бергсон окончательно переходит на позиции религиозно-мистического истолкования процесса эволюции, признавая, что

понятие «жизненного порыва» призвано подчеркнуть непознаваемый и таинственный характер жизненной деятельности. Исходя из этого, он пытается построить и социальную философию, понимающую общество как проявление все того же «жизненного порыва».

Социальная философия Бергсона строится на основе различения двух форм существования человеческого «я». Большею частью, подчеркивал он еще в «Опыте о непосредственных данных сознания», мы живем «внешней жизнью», для других, а не для себя. Лишь путем «углубленного размышления» мы можем достичь нашего «истинного «я», свободного и асоциального. В «Двух источниках морали и религии» он обозначает первое как «замкнутую» душу, а второе — как «открытую». «Когда индивидуальное и общественное представляют собою одно и то же, — пишет он, — душа замыкается в круг. Она замкнута» [129, р. 33]. «Открытая» же душа чисто индивидуальна, сверхэмпирична, свободна, надсоциальна. Она — подлинная «длительность», непосредственное воплощение «жизненного порыва».

По существу, Бергсон развивает здесь мысль, родственную экзистенциалистскому противопоставлению «неподлинного» и «подлинного» существования, имеющему целью провозгласить враждебность всякого общественного состояния человеку и в то же время невозможность каким бы то ни было преобразованием общества устранить эту принципиальную враждебность. Бергсон еще не доходит до этого конечного вывода современной буржуазной философии. Более того, в своей работе «Смех» Бергсон подчеркивал благотворность социального воздействия, предотвращающего «взрывы бурных чувств»: «...эти вспышки полезно предотвращать. Необходимо, чтобы человек жил в обществе и, следовательно, подчинялся известным правилам» [15, т. 5, с. 183]. Лишь искусство (драма) дает нам иногда прочувствовать это борение страстей, «она тревожит в нас нечто, что, к счастью, не прорывается наружу, но внутреннее напряжение чего она дает нам почувствовать» [15, т. 5, с. 184].

Примерно ту же картину рисует Бергсон в «Двух источниках»: общество, каким оно выходит из рук природы, «замкнутое общество», возникшее на основе принуждения с целью сохранить целостность и устойчивость существующей социальной структуры, основанное на угнетении, «всегда готовое нападать и защищаться», «обеспечивает связность группы, склоняя все индивидуальные воли к одной цели» [129, р. 287]. Подобно силе тяготения, подчиняющей своему воздействию все тела, сила морального долга подчиняет себе волю отдельных людей. Высшую санкцию этому обществу дает «замкнутая религия»,



закрепляющая моральный долг обещаниями бессмертия и загробного воздаяния.

В отличие от «замкнутого общества», созданного природой и охватывающего отдельные замкнутые и враждебные друг другу группы индивидов, «открытое общество» должно объединять все человечество и строиться на любви, взаимной симпатии, возникающей из «духовного порыва», который раскрывает перед избранными личностями мир свободы и любви, бесконечно превосходящий механизм «замкнутого общества». Он подобен «граду божью» Августина и, естественно, представляет собой недостижимый объект вдохновенных мистических упований. Его осуществление постоянно натывается на «природу» человека, на его инстинкты, первое место среди которых занимает... военный. «...Поскольку тенденции замкнутого общества, по нашему мнению, нескоренимо продолжают существовать в обществе, которое становится открытым... все эти инстинкты дисциплины... сходятся к военному инстинкту» [*ibid.*, р. 310]. Отсюда пессимистическая доктрина вечности и неизбежности войны, а следовательно, и бедствий для человечества. «Военный инстинкт» и перенаселение, индустриализация и механизация несут человечеству эти бедствия. И остается только надежда на то, что «нет неизбежного исторического закона» [129, р. 317], а биологические законы, царящие в «замкнутом обществе», лишь частично определяют общественную жизнь как таковую. Следовательно, еще брезжит надежда на мистицизм, открывающий пути самосовершенствования, «создания духа», осуществления «на нашей непокорной планете существенной функции вселенной, этой машины для делания богов (a faire de dieux)» [*ibid.*, р. 343].

Но мистицизм, превосходно понимает Бергсон,— неизбежное следствие «империализма», приписывающего национальным амбициям божественную миссию: «...распространение мистицизма невозможно без возбуждения специфической «воли к власти» [*ibid.*, р. 337], хотя и власти над вещами, а не над человеком. И если вспомнить, что Бергсон справедливо связывает в одном месте своей работы [voir *ibid.*, р. 307] войну с собственностью, заявляя, что, «поскольку человечество предопределено к собственности самой своей структурой, война естественна», неразрывная связь мистицизма и империализма, войны, может считаться установленной. Да это и доказала прак-

тика германского фашизма, опиравшегося на мистико-мифологическую концепцию эпигонов «философии жизни».

Завершается социальная философия Бергсона типичным для современной буржуазной философии перенесением источника классового расслоения общества, противоположности общественных классов, в человеческую «душу». В отличие от Ницше, видевшего в обществе неискоренимый и вечный антагонизм «господ» и «рабов», Бергсон считает, что «этот диморфизм вообще делает из каждого из нас и лидера с командным инстинктом, и подчиненного, готового повиноваться, хотя второе доминирует до такой степени, что кажется единственным у большинства людей» [129, р. 300]. Но в любой момент может прорваться и первое, и тогда «в самом честном и благородном человеке рвется из глубин ужасная личность, личность лидера-неудачника. Такова характерная черта этого «политического животного», человека» [*ibid.*, р. 301].

Бергсон не создал школы в строгом смысле слова. Он остался на всю жизнь скорее «свободным» писателем, чем профессором или главой философской секты. Но он в то же время один из основоположников современного иррационализма, сформулировавший целый ряд ведущих идей, отзвук которых слышится в самых различных философских концепциях современности. Восприняв реакционнейшие стороны из философии прошлого — а бергсонизм своими истоками уходит к Плотину и позднему Шеллингу, Шопенгауэру и Мен де Бирану, немецкому реакционному романтизму и Э. Бутру, — Бергсон непосредственно подвел их к XX в., систематизировал и обобщил, обновив и заставив служить новому хозяину — империалистической буржуазии. Свойственный ему иррационализм продолжил свое существование во французском персонализме и экзистенциализме.

## АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ

**В** то время как в Германии второй половины XIX в. раздался призыв «назад к Канту», интерес к немецкой классической философии ожил в Англии и США. Главным выражением этой тенденции стал абсолютный идеализм. Уже в 70-х годах он не только завоевывает себе место под солнцем, но и становится одной из влиятельных школ, потеснив явно деградировавшую к тому времени философию так называемого «здорового смысла» (Гамильтон и др.) и позитивизм.

Возникновение абсолютного идеализма, которое кажется несколько странным, если учесть явное преобладание эмпиризма и сенсуализма в английской философии первой половины и середины XIX в., было, однако, подготовлено давним наличием в Англии и США объективно-

идеалистических течений: кембриджского платонизма в Англии XVII—XVIII вв., «неоидеализма» в Англии (С. Кольридж, Т. Карлейль) и «трансцендентализма» в США XIX в. (Р. Эмерсон). Но, конечно, не эти традиции сами по себе обусловили появление и быстрый рост влияния абсолютного идеализма. Основную роль здесь сыграли объективные идеологические задачи, которые были поставлены перед буржуазной философией конца второй половины XIX в. развитием общества и бурным прогрессом науки.

Задачи эти можно свести к следующим. Во-первых, прогресс науки и научного мировоззрения (естественнонаучный материализм) поставил под угрозу традиционные религиозные воззрения на мир и место человека в нем. Учение Дарвина о происхождении видов — животных, а затем и самого человека; открытия физиологии, показавшие, что целесообразные реакции сохраняются даже у животного с удаленным головным мозгом, а следовательно, в этих случаях имеют спинномозговой рефлекторный характер<sup>1</sup>; открытие закона сохранения и превращения энергии — эти и другие значительные открытия естествознания вели к убеждению о материальном единстве мира, к торжеству материализма и атеизма. Буржуазная философия в этих условиях поставила перед собой задачу заново «сокрушить» материализм, поскольку позитивизм XIX в., преследовавший ту же цель, оказался неспособным справиться с этой задачей. Положение усугублялось возникновением наиболее научного и последовательного материалистического направления — мировоззрения пролетариата, диалектического и исторического материализма. Поэтому одним из центральных моментов абсолютного идеализма становится борьба против эволюционизма, материализма и атеизма, защита религиозно-миросозерцания.

Во-вторых, возникновение абсолютного идеализма совпадает во времени с окончанием «мирного» периода развития капитализма и переходом его в стадию империализма. Обострение классовой борьбы в этот период, кульминационным пунктом которого стала Парижская

---

<sup>1</sup> «Лягушка, у которой удалена половина мозга, разрушила больше теологических теорий, чем смогут когда либо отстроить снова все доктора церкви с их целыми мозгами», — замечает один из героев популярного памфлета У. Мэлока «Новая республика» (1874).

Коммуна, рождает необходимость «сильного государства», которое смогло бы обеспечить удержание власти буржуазией. «В особенности же империализм... — писал В. И. Ленин, — показывает необыкновенное усиление «государственной машины», неслыханный рост ее чиновничьего и военного аппарата в связи с усилением репрессий против пролетариата как в монархических, так и в самых свободных, республиканских странах» [2, т. 33, с. 32—33]. В связи с этим задачей абсолютного идеализма стала критика традиционных для Англии XIX в. идей свободной торговли, «laissez-faire» и «административного нигилизма». «Социальный атомизм» буржуазного либерализма XIX в. уступает место поглощению индивидуума всеильным империалистическим государством. Концепция «абсолюта» дает для этого философскую основу и санкцию.

Однако, послужив социальными истоками абсолютно идеализма, эти факторы способствовали и его сравнительно быстрому падению. Ни откровенная враждебность науке, ни откровенная апология империализма не могли обеспечить длительного и устойчивого влияния абсолютного идеализма в Англии и США, где на несколько десятилетий развитие буржуазной идеологии пошло по линии приспособления к научному прогрессу и лицемерной «защиты» уже отживающих идеалов буржуазной демократии. Поэтому вскоре после первой мировой войны абсолютный идеализм теряет свое влияние и быстро сходит на нет, уступая место «реалистическим» школам и логическому, а затем лингвистическому позитивизму.

## 1. ЛОГИКА И «ДИАЛЕКТИКА» В СИСТЕМЕ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА

**Пемецкая классическая философия и абсолютный идеализм** Абсолютный идеализм часто называют английским неогегельянством. Однако эта школа занималась далеко не только воспроизведением идей Гегеля на британской почве. Если Дж. Х. Стёрлинга (1820—1909) и Э. Кэрда (1835—1908) можно отнести к числу неогегельянцев, то Т. Х. Грин (1836—1882) стоит ближе к Канту. Ф. Брэдли (1846—1924), самый видный из представителей абсолютного идеализма, писал: «Я никогда не мог бы назвать себя гегельянцем — частично потому, что я не могу сказать, что овладел системой Гегеля, а частично



потому, что не могу принять того, что кажется основным его принципом» [134, р. X], — универсальной, всеохватывающей трактовки мысли, «идеи» в системе Гегеля. Принцип этот казался Брэдли односторонним, лишь частичным выражением абсолюта. У всех представителей этой школы идеи, заимствованные из философии Гегеля, дополняются кантовским и берклианско-юмистскими элементами. Свойственное абсолютному идеализму понимание философии как «критики категорий» выражает первую, а отождествление абсолюта с опытом — вторую тенденцию. И все же восприятие ряда важных, как мы увидим, главным образом слабых и реакционных сторон гегелевской философии свидетельствует о принадлежности абсолютного идеализма к широкому международному течению неогегельянства.

Прежде всего, абсолютный идеализм воспринимает из философии Гегеля ее религиозную тенденцию. «Явно выраженная миссия Канта и Гегеля, — писал Стёрлинг, — на деле... не имела иной цели, кроме той, чтобы восстановить веру, — веру в бога, веру в бессмертие души и сво-

боду воли, более того, веру в христианство как религию откровения» [275, vol. I, p. XII]. О том же твердил Э. Кэрд, заявлявший, что Гегель руководствовался «практическими инстинктами высшей духовной жизни человека, желанием восстановить нравственную и религиозную основу человеческого существования, разрушенную революционным скептицизмом» [59, с. 239]. «Охранительные» тенденции, резкая критика «немецкой партии», т. е. революционного движения, связывавшего свои идеалы с революционной стороной диалектики Гегеля, подвергаются в работах неогегельянцев решительной критике.

Естественно, что отказ от революционной стороны учения Гегеля и от его диалектики вообще вел и к отказу от пронизывающей последнюю идеи развития. Более того, антиисторизм гегелевской философии природы послужил Стёрлингу основой для критики дарвиновского эволюционизма. Природа как «внешность Понятия» — это царство случайности и произвола, тогда как развитие, метаморфоза, согласованность «обязаны своим существованием лишь Понятию» [275, vol. II, p. 616]. Еще решительнее выступил против мировоззренческого значения идеи развития Брэдли, писавший, что философия должна воздерживаться «от спекуляции о генезисе». Повторяя один из главных мотивов гегелевской философии природы, Брэдли утверждает, что временная последовательность, порядок изменений «не имеют отношения к философии». Ибо «ничто совершенное, ничто подлинно реальное не может двигаться. Абсолют не имеет времен года, но всегда несет свои листья, плоды и цветы» [133, p. 442].

#### „Абсолют“

Идея «абсолюта», т. е. высшей, совершенной, «абсолютной реальности», также была заимствована у Гегеля. Это, по существу, гегелевская «абсолютная идея», но лишенная своего историзма. Поэтому на первый план выступает «целостность», единство абсолюта. «Самостоятельным и интеллигидельным целым» именуется его Э. Кэрд, «неизменным порядком отношений» — Т. Грин, «полной системой», «индивидуумом» — Брэдли. И естественным следствием таких квалификаций была метафизическая абсолютизация понятия «целого», противопоставление его частям, поглощение абсолютом отдельных, конечных явлений. В теории познания это вело к отрицанию метода анализа и иррационализму, в социально-политической и эстетической теории — к поглощению индивида государством.

Тем не менее абсолютный идеализм воспринимает одну важную мысль Гегеля — его идею «конкретного понятия». Так, Стёрлинг видел в ней «секрет Гегеля», т. е. то основное содержание его философии, которое до сих пор сохраняет свое непреходящее значение. Абсолютный идеализм не подозревал, конечно, что этот «секрет» был еще раньше раскрыт и материалистически истолкован Марксом. Оставаясь на идеалистических позициях, англосегельяны видят в философии Гегеля «возможность представить мир как конкретное целое», т. е. как «духовное целое», и тем самым избежать свойственного материализму представления о мире как совокупности неизменных атомов, несвязных, независимых друг от друга, лишенных способности к иному, кроме механического, взаимодействию. «Мир» механистического материализма — лишь мнимая абстракция, утверждают они. Вот почему Брэдли видит сущность философии Гегеля в тезисе, что «вне духа нет и не может быть действительности, и чем более духовно что-либо, тем оно более действительно» [133, р. 489].

Однако попытка противопоставить материализму учение о «духе», который якобы только и может быть конкретным, взаимосвязанным целым, несостоятельна. Философия диалектического материализма в полном соответствии с современным естествознанием показывает, что действительность в своем материальном единстве представляет собой взаимосвязь явлений и процессов развивающейся материи и не нуждается в сверхъестественном «духе», который обеспечивал бы эту взаимосвязь и целостность. Материю неверно понимать как неподвижную, косную массу — она динамична в самой своей структурности, внутренне неисчерпаема и активна. Попытка абсолютных идеалистов изобразить «дух» как единственно возможный источник активности, конкретности и целостности действительного мира противоречит подлинным фактам.

#### **Критика формальной логики**

Представление о действительности как «конкретном целом» вынудило абсолютных идеалистов воспринять некоторые стороны гегелевского метода воспроизведения этого «целого», т. е. идеалистической диалектики. И подобно Гегелю, они начинают с критики формальной логики — как традиционной, аристотелевской, так и ма-



тематической логики, получившей развитие в последней трети XIX в.

Эту критику начинает уже Т. Грин. Процесс абстрагирования, описываемый формальной логикой и подчиняющийся закону обратного отношения объема и содержания понятий, по его мнению, неприменим в действительном мышлении. «Если функция мысли — это отвлечение, то высшая идея... имела бы наименьшую реальность: короче говоря, чем больше мы мыслим, тем меньше мы будем знать» [165, vol. II, p. 193]. Но мышление есть процесс, идущий от абстрактного к конкретному; оно начинается с простейшей абстракции, с «чистого бытия» объекта познания и идет от минимальной определенности ко все более и более полной и глубокой. «Таким образом, «конкретные» объекты постепенно конституируются процессом, который есть одновременно процесс анализа и синтеза... Все спекулятивное мышление и познание, даже научного типа, есть продолжение этого совместного анализа и синтеза, посредством которого познаваемые вещи впервые конституируются для нас» [165, vol. II, p. 193—194].

Легко увидеть, что перед нами основные идеи диалектической логики Гегеля. При этом Грин воспринял и порочную сторону гегельянства — отождествление метода восхождения от абстрактного к конкретному с формированием самих объектов познания. Воспроизведение объектов мыслью превращается в их конструирование. Поэтому и оказывается, что мышление не отражает строение вещей, а привносит нечто в их конституцию.

Развивает критику формальной логики и Брэдли. С его точки зрения, математизация формальной логики делает ее бесплодной. Так, если мы квантификацией предиката осуществляем полное его распределение, то вместо содержательного суждения мы получим тавтологию. Между тем суждение нельзя свести к такому одностороннему отождествлению субъекта и предиката: каждое суждение есть «форма различия, объединенная тождеством» [134, vol. I, p. 373].

Столь же бесплодным оказывается, по Брэдли, в таком случае и умозаключение. Например, «косвенный метод» (indirect method) умозаключения, разработанный Булем и Джевонсом [см. 31, с. 208—211], представляет собой, по Брэдли, лишь использование посылки для доказательств ее самой.

На этом основании Брэдли отвергает формальную логику как форму развития знания. В частности, он ссылается на то, что основанная на принципах Буля и Девонса «мыслящая машина», разработанная последним, несмотря на ее практическую полезность, не может полностью заменить человеческий разум. «Результат, который выходит из машины и дается ею, на деле не есть заключение. Процесс не кончается, когда машина останавливается; остальное остается на долю разума. То, что называется «прочтением» заключения, есть до определенной степени делание его» [134, vol. I, p. 384].

**Брэдли о диалектике** Брэдли считает, что формальная логика как наука не исследует процесс познания всесторонне и должна быть дополнена исследованием содержательного мышления. И Брэдли здесь отчасти прав, прав в том отношении, что гносеологическая абсолютизация формальной логики ошибочна (но он не видит огромных познавательных возможностей развития и применения формальной логики). Брэдли выдвигает верное соображение, что суждения суть утверждения о системе действительности, вычленяющие некоторые ограниченные ее аспекты. Развивающееся знание, по мысли Брэдли, есть «действие мыслительной функции, которое расширяет данное посредством идеального синтеза» [134, vol. II, p. 408], т. е. диалектическое мышление.

Однако Брэдли имеет в виду идеалистически понимаемую диалектику: ее движущая сила и содержание коренятся в надчеловеческом и надприродном разуме. «Перед разумом налицо единичное понятие, но сам целостный разум, который не проявляется, включен в процесс, действует на данное и производит результат. Противоположность между реальным, в том его фрагментарном виде, в каком им обладает разум, и истинной реальностью, чувствусмой в разуме, есть движущая причина того беспокойства, которым начинается диалектический процесс» [*ibid.*, p. 409].

Это положение Брэдли оставляет, однако, открытым вопрос о том, откуда же возникает в разуме это «ощущение целого», «истинная реальность, чувствуемая в душе», и т. д. Идеалистически извращая основное содержание диалектического метода, он не видит того, что подлинным источником диалектического движения человеческой мысли является объективная, материальная действитель-

ность, которая должна «постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка» [1, т. 46, ч. I, с. 38] и с которой наш разум постоянно должен соотноситься.

Дав свою трактовку диалектики, Брэдли стремится вместе с тем разрушить понимание диалектики как «принципа отрицательности», как диалектического тождества противоположностей. «Диалектический метод, — пишет он, — не необходимо подразумевает тождество противоположностей в том смысле, что один элемент, утверждая себя, дополняет себя посредством самоотрицания... Мы можем предположить... что реальность имеет перед собою и созерцает себя в изолированном данном. Затем это данное воспринимается как недостаточное и как таковое отрицается. Но в этом отрицании и посредством него реальность производит то дополнение, которое требовалось, чтобы дополнить данное, и то самое дополнение, которое предчувствовалось в уме и было активной основой неудовлетворения и последующего отрицания» [134, vol. II, p. 410].

Таким образом, основным принципом «диалектики» Брэдли является принцип целостности сознания: разум, несущий в себе бессознательную идею целого, приводит свои частные идеи в соответствие с ней путем «дополнения» частной идеи до целого. Из таким образом трактуемой диалектики испаряется диалектика, и сама она превращается в вариант онтологически претенциозного формально-логического рассуждения.

Еще очевиднее выступает такая «трансформация» диалектики у Бернарда Бозанкета и Джона Мак-Таггарта. Так, Мак-Таггарт строит свою основную работу «Природа существования» путем дедуктивного выведения содержания своей философии из двух исходных «эмпирических положений»: «нечто существует» и «все, что существует, имеет качества». Повторяя Декарта, Мак-Таггарт рассуждает так: отрицать существование значило бы допустить, что отрицание все же существует; но отрицание есть нечто, следовательно, нечто существует. Но существуя, оно тем самым имеет уже некоторое качество. Бескачественное представляло бы собой ничто, следовательно, нечто обладает одними качествами и не обладает иными, противоположными им. Значит, кроме определенных качеств, существуют иные, противоположные им: если есть белое, значит, есть и небелое, и т. д. Но если есть качества, то существует и нечто, обладающее ими, т. е. субстанция. При этом она не одна: если мы предположим, что существует только одна субстанция, то тем самым налицо оказывается сомнение в существовании многих субстанций. Но в таком случае есть по меньшей мере две «субстанции»: сомневающийся и само сомнение. У субстанции есть нечто общее и нечто различное; следовательно, они соотносятся; следовательно, существуют не только субстанции и качества, но и отношения, и т. д. и т. п. Критерием

истинности утверждений о существовании оказывается у Мак-Таггара во всех этих рассуждениях онтологически им применяемый закон противоречия формальной логики

Со своей стороны, Бозанкет понимает развитие знания как «попытку устранить противоречие в опыте», осуществляемую путем «снятия» его в понятия «целого», «организма», «системы», «мира» [see 131, p 36—37]. Рассматривая Вселенную как «подлинный индивидуум», Бозанкет подвергает критике модное в ХХ в. иррационалистическое противопоставление общего и индивидуального, рассудка, оперирующего абстракциями, и интуиции, улавливающей якобы подлинно индивидуальное. Однако Бозанкет критикует, например, А. Бергсона не за принижение «интеллекта» в сравнении с «интуицией», а за универсализацию роли первого в рамках научного познания в науке, однако, нужны интеллектуальные абстракции, но иного качества [see *ibid.*, p 111].

Можно было бы ожидать, что Бозанкет попытается развить логическое учение, которое учитывает особенности познавательного движения форм мысли, не учитываемые формальной логикой, т. е. придет к логике диалектической. Однако его попытка выйти за горизонты формальной логики в работе «Импликация и линейный вывод» (1920) завершилась всего лишь тем, что он противопоставил теории вывода как «линейного» перехода от набора высказываний к некоторому иному высказыванию традиционную неогегельянскую концепцию вывода как определения необходимости выводимого суждения исходя из его места в структуре той реальности, на которую указывает данная система мысли.

#### **Негативная диалектика абсолютного идеализма**

Логика английского неогегельянства представляет собой ключ и к онтологии этого течения. Если критерием существования является непротиворечивость, то и сама действительность должна пониматься как нечто в принципе непротиворечивое. Отсюда вытекает концепция отрицательной диалектики и раскрытие противоречивости того или иного понятия есть свидетельство его мнимости, недействительности. Наиболее подробно разработаны связанные с этим идеи в книге Брэдли «Явление и действительность» (1893). Брэдли начинает ее таким рассуждением: Мы часто впадаем в заблуждение, но сами идеи, используемые нами при попытках понять Вселенную, могут стать средствами исправления наших ошибок. Рассмотрение этих идей приводит, полагает Брэдли, к убеждению, что «мир, понимаемый таким образом, противоречит себе, поэтому он — видимость, а не действительность» [133, p 9]. Основные понятия, в которых философия и естествознание выражают свое знание о действительности, противоречивы и поэтому недействительны.

Вот как Брэдли анализирует, например, понятие качества. Философия выработала понятия первичных и вторичных качеств. Вторич

ные качества (цвет, вкус, запах) не принадлежат природе вещей и существуют лишь для органов чувств; первичные же (протяжение, форма, плотность и т. д.) принадлежат самим вещам. Однако если вторичные качества воспринимаются, то они существуют: «Если мы могли воспринять их, и в то же время не принадлежат протяженным воспринимаются нами только в определенных отношениях к органам чувств, они суть «только явления». С другой стороны, отношение вторичных качеств к первичным совершенно неспостижимо. Вторичные качества существуют, и в то же время не принадлежат протяженным первичным качествам. Они должны принадлежать протяженным (обладающим первичными качествами) вещам, и в то же время не могут им принадлежать. Возникает недопустимое противоречие, а значит, различие первичных и вторичных качеств «не приближает нас к истинной природе действительности» [133, р. 15].

Можно попытаться выяснить сущность вещей также посредством различения вещи и ее качеств. Но и это не помогает делу. Так, сахар обладает качествами: белизной, твердостью, сладостью. Но сахар не годствен сладости, иначе он не был бы также твердым и белым. Сказать, что сахар — совокупность белизны, твердости и сладости, значило бы лишить его единства, которое налицо, но это единство не заключается ни в самих свойствах, ни есть нечто сверх них. Если мы скажем, что свойства объединяются отношениями, то мы разорвем вещь в отношениях, и т. д. И заключение, к которому приходит Брэдли, таково: «Способ мышления, использующий отношения, — любой способ, действующий посредством механизма терминов и отношений, — неизбежно дает нам явление, а не истину» [133, р. 27].

Столь же противоречивы, по Брэдли, пространство и время: пространство есть не что иное, как «отношение пространств», что противоречиво, так как в таком случае пространство превращается в «отношение между терминами, которые невозможно обнаружить» [ibid., р. 32]. Время — единство противоположностей, ибо оно есть «прежде» и «после» в «одном» [see *ibid.*, р. 34]. Поэтому оно, «очевидно, оказывается не тем, что действительно, но противоречивой видимостью» [ibid.].

Аналогичные противоречия постоянства и изменчивости, вневременности и движения времени свойственны понятиям движения, изменения. Они содержат в себе «и необходимость, и невозможность объединения различных аспектов» [ibid., р. 40]. Противоречие прерывности и непрерывности пронизывает понятие причинности; противоречие пассивности (поскольку всякое явление имеет причину) и активности (поскольку оно само выступает как причина) характеризует понятие деятельности; понятие вещи воплощает в себе противоречие тождества и различия; противоречие Я и не-Я подрывает претензии субъективизма, верящего, будто Я вносит порядок в хаос ощущений, и т. д.

Следовательно, пишет Брэдли, «мы пока что обнаружили, что мы не в состоянии достичь действительности. Различные способы, какими воспринимаются вещи, оказались не в состоянии дать больше, чем простую видимость» [133, р. 111].

Вообще говоря, к подобным же выводам — но в отношении материальных субстанций — пришел и Мак-Таггарт. Он исходил из

того, что изначальные философские понятия — реальность, существование, качество, субстанция — неопределимы. Они могут быть лишь внешне описаны. Так, к субстанции может быть применено «исключительное описание», позволяющее ее опознать, «полное описание», т. е. описание всех ее качеств, и, наконец, «достаточное описание», выделяющее качество, относящееся только к одной данной субстанции. Однако первые два типа описания внутренне противоречивы: сложная субстанция имеет бесконечное число качеств, среди которых могут найтись и сходные с качествами иных субстанций; тем более невозможно полное описание — ведь «нельзя объять необъятное». Но и перед «достаточным описанием», возможность которого связана с тем, что не может быть абсолютно одинаковых субстанций, встает трудность: поскольку субстанция бесконечно делима, нет гарантии, что достаточное описание субстанции будет столь же достаточным описанием ее частей, частей ее частей и т. д. Мы можем показать, считает Мак-Таггарт, что «достаточное описание» возможно только применительно к духовной субстанции; материальные же субстанции, поскольку они не допускают такого определения, оказываются внутренне противоречивыми, а потому они недействительны.

Реальность материи Мак-Таггарт отвергает на том основании, что «ни одно из качеств, которые материя имела бы, не может определить достаточные описания ее частей до бесконечности» [212, vol. II, p. 44]. «Доказательства» этому черпаются во многом у Брэдли. Нереальность времени выводится из того, что его понятие противоречиво. Мы можем говорить о двух сериях событий — «серии А», т. е. «прошлое — настоящее — будущее», и «серии В», т. е. «раньше — позже». Серия В не имеет отношения к времени, так как она не подразумевает изменений, различия событий: падение Рима всегда было и будет раньше Возрождения. Серия же А не может быть реальной, так как настоящее, прошлое и будущее приписываются одному и тому же событию, но это исключают друг друга характеристики. Например, событие М, если оно уже произошло, было будущим и настоящим, если же оно настоящее, то оно было будущим и будет прошлым, и т. д. «Следовательно, реальность серии А ведет к противоречию и должна быть отвергнута. И поскольку мы видим, что изменение и время требуют реальности серии А, реальность изменения и времени должна быть отвергнута» [212, vol. II, p. 22].

Что следует сказать по поводу «негативной диалектики» абсолютного идеализма? Во-первых, она уже не нова: мы встречались с ней в античности — в диалектике Зенона, у мегариков и скептиков, ею пользовались индийские философы Шанкара, Нагарджуна и многие другие мыслители прошлого. Зачастую аргументация Брэдли и Мак-Таггарта почти совпадает с их ходом мысли. Во-вторых, нередко рассуждения абсолютных идеалистов содержат элементарные логические ошибки. Например, «доказательство» Мак-Таггартом противоречивости временной «серии А» несостоятельно, поскольку характеристики прошлого, настоящего и будущего приписываются одному и тому же событию в разное время, что

вовсе не возбраняется законом противоречия формальной логики.

Наконец, в тех случаях, когда Брэдли или Мак-Тагарту удастся раскрыть действительные противоречия исследуемых ими понятий, понятия эти отвергаются ими исходя из метафизической трактовки *всякого* противоречия как чего-то недопустимого. Но такое понимание противоречий и означает забвение существа всякой диалектики, даже идеалистической диалектики Гегеля.

Более того, натолкнувшись на противоречивость понятий, которыми пользуется человек при попытках познать действительность, абсолютные идеалисты приходят к иррационализму. Эта противоречивость — свидетельство фатальной ограниченности человеческого разума, заявляли они. Наша относительная и дискурсивная мысль в принципе не может постичь абсолютной, целостной действительности, говорит Брэдли. «Ибо, будучи ограниченными, мы не можем воспринять всех деталей целого... Знать все элементы Вселенной, со всеми связями этих элементов... для конечных умов невозможно» [133, p. 170]. Именно поэтому всякое суждение, описывая какую-то сторону существующего, разрывает ее связи с целым и тем самым извращает. Поэтому всякое умозаключение «погрешимо, и никакая логика не может доставить индивидуальной гарантии», как и никакого критерия истинности. Таким критерием может быть лишь «идея реальности и истины как системы» [134, vol. II, p. 619, 620].

В отличие от Гегеля, который ввел понятие «истины как системы», достижимой путем рационального мышления, и попытался в «Феноменологии духа» подставить индивиду «лестницу», с помощью чего он мог бы возвыситься до научного познания, абсолютный идеализм вообще исключает возможность познать действительность средствами конечного человеческого сознания. Наиболее ясно выразил эту мысль Г. Джоахим в своей книге «Природа истины»: «...человеческое познание, — не просто мое или ваше знание, но самое лучшее и полнейшее знание в мире на любой стадии его развития — не есть, очевидно, значимое целое в этом идеально завершенном смысле. Поэтому истина... есть — с точки зрения человеческого интеллекта — некоторый Идеал, и такой Идеал, который как таковой, или в своей полноте, никогда не может быть столь действительным, сколь человеческий опыт» [185, p. 79].

Таким образом, абсолютный идеализм исключает диалектику абсолютной и относительной истины, развитую Гегелем, а на материалистических основах — диалектическим материализмом. Положение о всеобщей связности явлений действительности превращается в «основание» для иррационализма. Его базисом является воззрение, получившее в английской философской литературе с легкой руки

Б. Рассела название «теории внутренних отношений (internal relations)» и состоящее в утверждении, что каждое отношение между двумя членами выражает некоторое внутреннее, существенное их отношение, являющееся в конечном счете свойством того целого, которое эти члены отношения составляют. Очевидно, что эта теория абсолютизирует существенные отношения между частями мирового целого, не видя, что наряду с ними не только есть отношения несущественные, но и что существенные отношения в ходе развития могут переходить во внешние, несущественные. Абсолютизация внутренних отношений ведет абсолютный идеализм к нигилистическому отрицанию аналитического мышления, расчленяющего на определенном этапе познания действительность.

В этих заключениях абсолютного идеализма причудливым образом переплелись истина и заблуждение. Конечно, знать все детали действительности невозможно, но возможно в принципе познать любую из них; познанию нет границ. Да, наша мысль так или иначе разрывает действительность и в этом смысле «извращает» ее, но это единственный путь к познанию. «Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — писал В. И. Ленин, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и всякого понятия. И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей» [2, т. 29, с. 233]. Эту *суть* диалектики игнорирует английское неогегельянство.

Брэдли прав, говоря, что логика сама по себе не есть критерий истинности наших знаний о мире. Но если таким критерием может быть лишь (недостижимая!) «идея реальности или истины», то наше мышление оказывается вовсе лишенным необходимого для него критерия истины.

И все же абсолютный идеализм утверждает, что он говорит нечто истинное о реальности, действительности, абсолюте.

## 2. ОНТОЛОГИЯ. ОТ АБСОЛЮТА К ПЕРСОНАЛИЗМУ

### Реальность как абсолют

Обычно из утверждения о неизбежной противоречивости человеческих понятий идеалисты-метафизики делают агностический вывод: мы не можем постичь «вещей в себе», они непознаваемы. Однако для Брэдли этот вывод неприемлем. Если мы знаем, что мир непознаваем, то мы уже нечто знаем о нем. Если мы знаем лишь явления, то мы все же знаем, что явления существуют, а



следовательно, не могут не иметь «человеческой ценности». Однако все, что существует и имеет ценность, должно принадлежать действительности, т. е. быть ее проявлением, доказывает Брэдли.

Но что же мы можем в таком случае сказать об этой действительности? В отличие от противоречивых явлений ее признаком оказывается непротиворечивость. «Свойство действительного — обладать всем феноменальным в гармонической форме» [133, р. 123].

Правда, это свойство, по Брэдли, недоступно человеческой мысли. Но он быстро находит выход. Мысль неспособна охватить действительность именно потому, что она, будучи односторонней, не схватывает всего содержания опыта. Действительность не сводится к мысли, как это постулировал Гегель; она не сводится к воле, хотя это утверждал Шопенгауэр. Мы обедняем действительность, устрояя из нее восприятие и желание, эстетическое чувство, удовольствие и страдание. Но все эти моменты в совокупности и должны составлять «абсолютную действительность». «Есть только одна Действительность, и ее бытие состоит в опыте» [*ibid.*, р. 403], — пишет Брэдли.

Таким образом, «односторонность» немецкого классического идеализма «преодолевается» возвращением к берклианству: Брэдли принялся защищать «истину солипсизма», состоящую в том, что хотя мой личный опыт и не есть весь мир, мир является моему опыту, и поскольку он существует в моем опыте, он будто бы есть состояние моего ума. Хотя мое Я и не абсолют, без него абсолют был бы неполным; «следовательно», они родственны, и абсолют можно представить себе лишь как «опыт».

Как и всякий идеализм, абсолютный идеализм Брэдли — это, как писал В. И. Ленин в «Философских тетрадах», «одностороннее, преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествленный» [2, т. 29, с. 322]. Брэдли оторвал от материи человеческую психику в целом, назвав ее «опытом». Из того факта, что человеческое сознание существует, Брэдли сделал вывод, будто действительность может пониматься лишь как «абсолютное сознание». Высшее свойство материи он незаконно объявил «высшей реальностью», проявлением которой оказывается якобы сама материя.

**„Мир и индивидуум“.** Но решение, предложенное Брэд-  
**Философия Дж. Ройса** ли, не было единственным. Другое  
было предложено американским  
философом Джосая Ройсом (1855—1916). В своей основ-  
ной работе «Мир и индивидуум» (1899—1900) он выдвигает на первый план иной аспект проблемы «абсолюта»: соотношение мира и индивидуума.

Исходный пункт его философии совпадает с тезисом Брэдли: мир есть «опыт». Вначале Ройс стоял даже несколько ближе к Гегелю — «опыт», «мир универсального духа» есть для него «универсальная мысль», которая «объединяет все наши мысли, со всеми объектами и всеми мыслями об объектах, что были или будут во Вселенной, в абсолютное единство мысли. Эта универсальная мысль есть то, что мы отважились... назвать богом» [241, р. 476]. Однако под влиянием той критики, которой подверглись первые работы Ройса за преувеличение в них роли «универсальной мысли» и принижение индивидуальности, он перешел к тому взгляду, что «сущность действительного состоит в том, чтобы быть индивидуальным» [242, vol. I, р. 348].

Естественно, что в таком случае Ройс вынужден был прийти в противоречие с Брэдли, считавшим отдельную личность «видимостью». По мысли Ройса, действительность есть высшая, божественная личность, составленная из множества индивидуальных личностей. Соотношение же отдельных индивидуумов и божественной личности рассматривается им по аналогии с математическим пониманием актуальной бесконечности. Г. Кантор трактовал последнюю как множество, равномощное со своей частью, т. е. множество, каждый из элементов которого может быть поставлен в однозначное соответствие с некоторым элементом части этого множества (ряд натуральных чисел равномощен ряду четных чисел, хотя первый, казалось бы, обширнее второго; множество точек отрезка прямой равномощно множеству точек части этого отрезка и т. д.).

Системы подобного рода Ройс именуется «самоопределяющими (self-representative)» и утверждает, что им подобна структура действительности. «Это закон не только мысли, но и действительности. Это истинный союз Единого и Многочисленного. Это множество, которое не «поглощено» или «преобразовано», но сохранено Абсолютом. И это

многообразии Индивидуальных фактов, которое есть все же Одно в Абсолюте» [242, vol. I, p. 554]<sup>1</sup>.

Отразив в своей философской концепции действительный факт всеобщей взаимосвязи и неисчерпаемости явлений природы, а также их взаимного и бесконечного «отражения», происходящего в различных формах, от механической до сознательной, Ройс тем не менее существенно огрубил картину этой взаимосвязи, сводя ее к взаимно однозначному соответствию. Но ведь ни взаимодействие вещей, ни отражение действительности в сознании человека не может быть глубоко познано только в рамках такой упрощенной трактовки. Тем более безосновательно отождествление мира с иерархией «личностей», каждая из которых воспроизводит в себе все остальные «личности» со своей точки зрения.

Ошибочность концепции Ройса становится еще очевиднее в связи с фактом его волюнтаризма. Мир есть не только мысль, но и воля, писал Ройс в своих ранних произведениях. В книге «Мир и индивидуум» он подчеркивает волевой, целенаправленный характер мысли: понятие, идея есть не только воспроизведение действительности, но и «осуществление намерения». Абсолютизируя субъективный момент познания, всегда имеющий место в его результатах, Ройс сравнивает идеи с орудиями, предназначенными для известной цели и приемлемыми именно в силу своей приспособленности для ее осуществления. Поэтому он и приходит к позициям волюнтаристического идеализма, опосредствованного влиянием марбургской школы неокантианства. Действительность превращается им в «предельное понятие» (*Grenzbegriff*), в предел, находящийся вне сферы досягаемости нашего конечного опыта. Отсюда он приходит к задаче построения концепции бытия как абсолютного воплощения Идей, логоса, т. е. к откровенно спекулятивной, объективно-идеалистической конструкции.

Переход от монизма абсолюта к персоналистскому плюрализму — несомненное свидетельство разложения абсолютного идеализма, завершающегося непосредственным переходом к откровенно религиозной философии

---

<sup>1</sup> При этом Ройс использует известный пример саморефлективности карты, которая обязана отобразить не только поверхность страны, но и данную карту, лежащую на этой поверхности, и изображение карты на карте, и т. д. без конца.

персонализма. Но окончательное объяснение этого перехода мы можем найти только через анализ социально-политической концепции и социальных корней философии абсолютного идеализма.

### 3. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ

#### **Абсолютный идеализм против либерализма**

Мы уже говорили, что философия абсолютного идеализма возникает как учение, ставившее перед собой задачу «теоретического» обоснования возрастания роли капиталистического государства в эпоху монополистического капитализма. Абсолютный идеализм со своей реакционной политической доктриной приходит на смену буржуазному либерализму XIX в. Уже Т. Грин в своих «Лекциях о принципах политического обязательства» (1879—1880) критиковал теорию «естественного права» и «общественного договора» за противопоставление свобод индивидуума принудительной власти государства. «Спрашивать, почему я должен подчиняться власти государства. — писал он, — значит спрашивать, почему должен я допустить, чтобы моя жизнь регулировалась тем комплексом учреждений, без которых я буквально не имел бы жизни, которую я могу называть моею» [165, vol. II, p. 428]. Выступив со своей социально-политической доктриной еще в начале эпохи империализма, Т. Х. Грин видел основу и цель деятельности государства в способствовании моральному совершенствованию личности, чем главным образом и ограничивается его позитивная деятельность. Его концепция воспринимается буржуазной политической философией XX в. как источник апологетических теорий «государства благоденствия». Но в ней была заложена и возможность «обоснования» тоталитарного империалистического государства. Ее осуществляет в первом издании своей книги «Философская теория государства» (1899) Б. Бозанкет. Показательно при этом, что необходимость государства Грин выводит из «воли», а последнюю связывает непосредственно с собственностью как «реализованной волей». Признание собственности требует, в свою очередь, «некоторой адекватной силы», обеспечивающей собственность. «Дикий зверь в человеке иначе не покорится рациональной воле» [*ibid.*]. Буржуазные либералы XIX в. считали, что государство — это пре-

пятствие для развития личности, т. е. оно антагонист индивидуальности, но все же необходима определенная степень его участия в регулировании отношений между людьми. Критикуя это решение, Бозанкет находит в нем «парадокс самоуправления»: или должно быть уничтожено правительство в пользу процветания индивидуальной личности, или личность — в пользу процветания государства. В первом случае мы приходим к крайней форме индивидуализма — социальному атомизму, во втором — к утверждению, что общество есть «великий индивидуум», который не может быть разложен на части без того, чтобы не утратилась его целостность. По Бозанкету, может быть принято лишь второе решение.

**Государство  
как целое**

Для «обоснования» этого взгляда он проводит аналогию между государством (обществом) и «душою (mind)» индивидуума: они «тождественны в той своей особенности, что они — организации, состоящие из системы организаций, причем каждая высшая и подчиненная группировка имеет свою собственную природу и принцип, который определяет ее члены как таковые» [130, р. 169]. Следуя этой аналогии, Бозанкет отождествляет социальную группу с «внешним аспектом ряда соответствующих мыслительных систем в индивидуальных душах», а социальное целое — с «целостностью душ» в данном сообществе как действующей системе

Но аналогия между государством и «душой» неосновательна, поскольку ее применение игнорирует специфический характер общественных отношений, определяющих социальную жизнь и социальные учреждения и не сводящихся ни к психологическим, ни к органическим связям и взаимоотношениям. Уход от действительного анализа объективных общественных отношений привел Бозанкета к произвольному конструированию функций государства, но согласно социальному заказу, неявно находившемуся в основе его спекулятивной концепции государства.

Цель государства — это «реализация лучшей жизни», пишет Бозанкет. Это значит, что оно имеет право насильственно препятствовать тому, что само есть препятствие к осуществлению лучшей жизни или общего блага. Например, оно может противодействовать неграмотности или невоздержанности путем принудительного обучения или государственного регулирования торговли спиртными напитками. Но оно не может воспрепятствовать безрабо-

тице путем обеспечения всеобщей занятости, перенаселению — путем широкого жилищного строительства и т. д., ибо, «согласно нашему принципу, действие государства негативно в своем непосредственном значении...» [130, р. 169].

Позитивная же деятельность государства осуждается Бозанкетом на том основании, что в таковой его деятельности обязательно скрывается «аспект захвата», обусловленный ростом налогового обложения имущих. И принцип соотношения потерь и приобретений «общества» должен быть таким, чтобы «освобождение ресурсов характера и интеллекта было несравненно больше, чем причиненный ущерб, который оно (социальное действие. — *Ред.*) подразумевает» [*ibid.*, р. 193]. Но о чем же благе заботится Бозанкет? Только о благе имущих, т. е. буржуазных собственников, он печется о том, чтобы баланс потерь и приобретений складывался в пользу последних.

Дополнительным аргументом против позитивной деятельности государства, направленной на улучшение положения трудящихся, служит Бозанкету мальтузианство и социал-дарвинизм: забота государства о всеобщей занятости или о строительстве жилищ нежелательна, так как шла бы, по его мнению, вразрез с «законом» выживания наиболее приспособленных.

В силу этого государство понимается им как воплощенное насилие. «Его система постоянно напоминает нам об обязанностях... которых мы не то чтобы не желали исполнять, но ленимся исполнять без наставления или авторитетного внушения» [130, р. 152], — писал Бозанкет, предвосхищая «идеал» полицейского государства, призванного осуществлять постоянный контроль над умами и деятельностью людей.

Под маркой «государства вообще» и «общества» Бозанкет проводит защиту вполне определенного государства — империалистической государственной машины. И хотя его «Философская теория государства» выглядела на фоне предшествовавшей ей английской социологии еще более необычно, чем теоретическое неогегельянство на фоне преобладавшего до этого в английской философии эмпиризма, в ней была подмечена основная тенденция развития буржуазной государственности в эпоху империализма, когда в Англии, и Америка, эти «представители англосаксонской «свободы» в смысле отсутствия военщины и бюрократизма, скатились вполне в общеевропейское грязное, кровавое болото бюрократически-военных учреждений, все себе подчиняющих, все собой подавляющих» [2, т. 33, с. 38]. Правда, в последующих изданиях своей книги Бозанкет существенно смягчает

наиболее реакционные ее положения. В результате вырабатывается доктрина, послужившая в духе Т. Х. Грина предтечей апологетической концепции «государства всеобщего благосостояния».

Именно «теоретическому обоснованию» этой картины общества служит неогегельянская концепция абсолюта. Так, в книге «Ценность и судьба индивидуального» (1913) Бозанкет утверждал, что именно в целом, в абсолюте снимаются конфликты добра и зла. Главная этическое-онтологическая проблема принимает у Бозанкета форму «самопревосхождения (self-transcendence)» человеческим духом своей ограниченности. Люди пытаются преодолеть конфликты добра и зла, «однако в этом мире конечной морали мы желаем только изменить наше конечное на лучшее конечное... и наш прогресс в принципе ничего не изменяет. Мы остаемся... в мире поисков и контрпоисков, имея верховного правителя над ними, недоступного нам, и наших собратьев по разуму и природе рядом с нами. Мы не станем ближе к первому и не сближаемся с вторыми» [132, р. 140].

Но в отличие от пессимистов, уныло толкующих о неискоренимости зла, Бозанкет сеет иллюзии, пытаясь показать, что человек может выйти за пределы своей конечности в религии и государстве. Религиозное сознание — «завершение или признание конечно-бесконечной природы, которую мы приписали «индивидуальности» [*ibid.*, р. 225—226], — первый путь к примирению добра и зла; второй путь для этого — государство, в котором «индивидуальность ясно предвосхищает характер своего совершенства» [131, р. 316]. В «высших типах опыта», в «опыте общественном (государстве) и религиозном мы осознаем, что противоречия, конфликты, пронизывающие нашу жизнь, связаны с конечностью человека, но уменьшаются и исчезают по мере приближения к «бесконечной целостности» государства и божества.

По сути дела, это та же самая концепция, которую проповедовал в «Явлении и действительности» Брэдли. Непротиворечивость абсолюта — это концепция исключения из подлинной действительности всяких противоречий, всякой борьбы: пресловутый абсолют — это «целое, взятое в котором она (борьба. — *Авт.*) уже не есть борьба» [133, р. 137]. Следовательно, доктрина абсолюта превращается в плоскую теодицею; страдания, зло, сама смерть — это нечто преходящее, неполноценное, «види-

мость», тогда как абсолют — за этой философской абстракцией просматривается ее реальный исходный пункт — земное государство — есть высшая гармония. «Мы можем даже сказать, что всякая черта Вселенной, таким образом, абсолютно хороша» [*ibid.*, p. 365].

Но такое решение проблемы соотношения абсолюта и отдельного индивидуума, отражающее социальное отношение империалистического государства, подавляющего человеческую личность, к этой личности, в силу своей чрезмерной откровенности может удовлетворить далеко не всех буржуазных идеологов. Пытаясь как-то сохранить остатки демократических свобод и дать им философское обоснование все с тех же позиций абсолютного идеализма, Ройс и Мак-Таггарт приходят к плюрализму и персонализму. Но и здесь признание существования противоречий и пороков эксплуататорского общества связывается ими с акцентировкой конечности и ограниченности человеческой личности. В рамках личности зло выступает как нечто самостоятельное, но в боге, в абсолютном оно выступает как момент, сопряженный со счастьем и добром, рассуждает Ройс. «Единственный способ придать разумность нашему взгляду на бытие — это утверждать, что мы стремимся к абсолютному лишь постольку, поскольку абсолютное в нас тоже стремится и ищет, посредством наших временных борений, такого мира, которого нет нигде во времени и который существует только — и притом абсолютно — в вечности» [242, vol II, p. 386]. И это стремление к божеству, этот отблеск «абсолютного», лежащий на всей человеческой деятельности, должен освятить все несовершенства, пороки, противоречия и несообразности существующего общества!

В том же духе и Мак-Таггарт писал о том, что любовь в этом земном мире «мы можем измерить только посредством его бесконечной незначительности по сравнению с окончательным воздаянием» [212, vol. II, p. 479]. Констатируемое же им отсутствие какой-либо — аналогической или синтетической — необходимой связи между конечным существованием и ценностью логически ведет его к отрицанию возможности перейти от суждения о факте к суждению о ценности, от существования к должению («проблема Юма»), а тем самым к практическому аморализму, фактическому оправданию зла.

Открытая апология капиталистического общества — такова социальная сущность, таков и логический итог фп-



лософских построений абсолютного идеализма. Но именно эта откровенность была одной из причин того, что в условиях оживления буржуазного либерализма после первой мировой войны абсолютный идеализм довольно быстро отходит на задний план английского (да и американского) философствования. Это не значит, что апология капитализма исчезает — она приобретает иные, более respectable и привлекательные для довольно широких слоев общества, а потому и более приемлемые для самой буржуазии формы.

## Г Л А В А VII

# НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО В ГЕРМАНИИ И ИТАЛИИ

### 1. НЕОГЕГЕЛЬЯНСКИЕ УЧЕНИЯ В ГЕРМАНИИ

**Н**ачало XX в. знаменуется в германской философии довольно резким возрождением интереса к гегелевской философии, в течение длительного времени казавшегося окончательно угасшим. Автор одного из первых обобщающих исследований немецкого неогегельянства, Г. Леви, отмечал, что главные направления немецкой мысли начала XX в. — «философия жизни, как и обе неокантианские школы, со своих различных исходных позиций продвинулись к ясно высказанной диалектической метафизике гегельянского характера» [196, S. 90]. «Обновление» гегельянства было предпринято в

Германии именно неокантианцами. Одним из первых подал свой голос за возрождение гегельянства, В. Виндельбанд, писавший: «Мировоззренческий год — вот что охватило наше молодое поколение, и [оно] ищет удовлетворение у Гегеля» [295, S. 265]. Во втором десятилетии к неогегельянству приходят из того же неокантианского лагеря А. Либерт (1878—1946), И. Кон (1869—1947), Ю. Эббингауз (р. 1885). В 20-х годах во главе неогегельянского движения становятся Р. Кронер (р. 1884), Г. Глокнер (р. 1896) и Г. Лассон (1862—1932), известный как издатель сочинений Гегеля. Большое влияние на них оказал Дильтей, в своей работе «История молодого Гегеля» (1904) давший иррационалистическое, в духе «философии жизни», истолкование произведений молодого Гегеля. Эта линия доводится до логического конца в книге Г. Маркузе «Онтология Гегеля и основание теории историчности» (1932). К концу 20-х годов важное место в неогегельянстве занимает «критика» марксизма, развернутая в особенности З. Марком (1889—1957) в книге «Диалектика в философии современности» (две части I тома, 1929 и 1931). Не менее показательны попытки немецких неогегельянцев использовать гегелевскую философию права и философию истории для «обоснования» империалистической идеи «сильного государства». В этом направлении вели работу Т. Хэринг, Т. Литт, Ю. Биндер, Ф. Розенцвейг и др. Эта группа неогегельянцев создала интерпретацию воззрений Гегеля, подводившую непосредственно к фашистской идеологии, хотя главные представители и официальные философы последней резко отрицательно относились к великому немецкому диалектику.

С приходом к власти фашизма многие представители неогегельянства были вынуждены эмигрировать (Кон, Кронер, Марк, Либерт, Маркузе и др.). Неогегельянство как влиятельное течение распадается, сливаясь в своей социально-политической линии с фашизмом, а в философской превращаясь в мелкую историко-философскую школу. После второй мировой войны наблюдались попытки нового возрождения гегельянства, не имевшие, однако, успеха (Т. Литт, Г. Вейн и др.).

#### **Иррационализм и диалектика**

Философская концепция немецкого неогегельянства была прежде всего связана с иррационалистическим истолкованием гегелевской диалектики. Обращение к ней в эпоху бурных социальных потрясений, какой стала эпо-

ха империализма, особенно во втором-третьем десятилетиях нашего века, совершенно естественно, ибо в общественной жизни все явственнее начинает сказываться неразрешимость противоречий капиталистического общества, их «трагичность». Идеологу капиталистического общества эти противоречия представляются чем-то иррациональным, и в соответствии с этим истолковывается диалектика с ее центральной проблемой противоречия как движущей силы и основного содержания процесса диалектического развития. В результате в немецком неогегельянстве складываются два направления: иррационалистическая интерпретация, видящая в диалектике «рационализированный иррационализм», и «критическая», сближающая гегелевскую диалектику с кантовским пониманием антиномий. Критическая диалектика, в свою очередь, перерождается в «трагическую диалектику», выражающую страх и растерянность буржуазного сознания империалистической эпохи перед лицом надвигающегося крушения капитализма.

Однако иррационалистическая интерпретация философии Гегеля, а тем самым философии вообще началась еще раньше. Мы видели ее зачатки в английском абсолютном идеализме. В Германии ее одним из первых попытался осуществить В. Дильтей, провозгласивший в своей «Истории молодого Гегеля», что Гегель, этот философ, традиционно истолковываемый в качестве рационалиста, в молодости был скорее иррационалистом в духе «философии жизни». «Гегель определяет характер всей действительности через понятие жизни», [153, Bd. IV, S. 138], — пишет Дильтей. Основная «интуиция жизни», считает Дильтей, определяется у Гегеля тем, что он «постиг разделение и противоположение в духе (Gemüt), которое разрывает взаимосвязь внутреннего мира» [*ibid.*, S. 139]. Поэтому-то для молодого Гегеля приобретают такое значение любовь и страдание, страсть и вина.

Конечно, Дильтей дает в своей книге весьма пристрастное и искажающее истолкование Гегеля, поскольку он совершенно упускает из виду социальное содержание воззрений молодого мыслителя, в частности защиту им «свободы подчиняться собственным законам» и прославление «прекрасной нравственности» античного мира, не совместимые с навязываемой ему Дильтеем ролью «мистического пантеиста», растворяющего части в целом и индивидов в обществе. Мировоззрение молодого Гегеля

весьма далеко от реакционного романтизма, с которым сближает его Дильтей. Но работа Дильтея необычайно импонировала неогегельянцам. «Гегель нашего времени — иррационалист, и Дильтей его открыл» [163, S. 252], — пишет, например, Г. Глокнер. Но для Глокнера «открытие» Дильтея означало, что философия Гегеля должна быть дополнена иррационализмом, а задачей неогегельянства становилось «расширение осознанного проблемного базиса гегелевской философии полным введением в него круга проблем иррационального» [ibid., S. 258].

Глокнер хотел добиться этой цели посредством своеобразного истолкования гегелевской мысли о конкретном мышлении как мышлении, всесторонне охватывающем действительность. Как известно, рациональный момент этой мысли Гегеля вошел в арсенал диалектико-материалистической теории научного метода, о чем Маркс писал: «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат... хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления» [1, т. 46, ч. I, с. 37]. Диалектика Гегеля в силу ее идеализма оказывается в этой связи ошибочным истолкованием восхождения от абстрактного к конкретному как-де возникновения самого конкретного. Между тем «метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное» [1, т. 46, ч. I, с. 37—38]. Однако для Глокнера мало гегелевского идеалистического искажения смысла конкретного; он считает само конкретное мышление «иррационально-рациональным постижением», в котором «дух открывается духу». Поскольку же диалектика Гегеля рационалистична, «мы убеждены, что диалектический путь («метод») не является ни единственно возможным, ни просто истинным» [163, S. 261].

Позднее Глокнер соединил эту трактовку гегелевской философии с экзистенциалистским моментом «индивидуальности» человека, противопоставляемой рациональности мышления. В своей книге «Приключение духа» (1938) он писал, что Гегель «не различает до конца индивиду-

альное и субъективное. Это значит: он не постигает индивида в его иррациональности» [162, S. 259]. Глокнер различает два типа познания — рациональное «познание» (Erkennen) и «рационально-иррациональное» «постижение» (Begreifen), близкое к интуиции и представляющее собой «конкретное мышление». Но таким образом единство гегелевской мысли разрывается, а сам Гегель превращается в непоследовательного ученика романтиков. Неизбежным выводом из такой трактовки должно было быть полное сведение философии Гегеля к иррационализму.

По этому пути пошел Г. Маркузе, истолковавший в духе неогегельянски интерпретированной «жизни» не только ранние произведения, но и «Логик» Гегеля. С его точки зрения содержание последней определяется тем, что Гегель непоследовательно истолковал «логическую жизнь» в противоположность «естественной жизни» и «жизни духа» как один из образов Идеи, тогда как на деле именно «естественной жизни» должно принадлежать центральное место в «Логике». «Этот разлад вынуждает вернуться к истолкованию предшествующих «Логике» ступеней онтологического обоснования; понятие жизни в «Логике» есть лишь внешнее сужение уже ранее выработанной Гегелем... категории жизни» [209, S. 223]. Для того чтобы ее выяснить и по-новому истолковать с этой точки зрения «Логик», Маркузе возвращается к «Феноменологии духа» и более ранним произведениям, превращая «жизнь» из чистой категории гегелевской логики в «среду и субстанцию сущего» [209, S. 298]. Он истолковывает гегелевские понятия «действия» (Tun, That), «работы», «отчуждения» (Entfremdung, Entäußerung) и другие как проявления «жизни», лишая их тем самым того социального содержания, которое они имели у Гегеля и за которое ценил их Маркс.

В качестве такого проявления «жизни» выступает и историчность как важнейшая черта гегелевского понимания общественной жизни и процесса познания. Придя к этому выводу, Маркузе до предела сближает Гегеля и Дильтея. «Данная интерпретация Гегеля, — пишет он, — должна сделать ясным, что... решающие исторические категории жизни «философии жизни» Дильтея сводятся (zugückweisen) на гегелевскую онтологию» [ibid, S. 366]. Тем самым неогегельянство принимает в Маркузе форму чего-то среднего между гегелизмом «Феноменологии ду-

ха» и «философией жизни» Дильтея<sup>1</sup>. При этом гегельянство иррационализируется введением понятия «жизнь» как центральной категории, проявлениями которой выступают все остальные гегелевские категории, а «философия жизни» несколько «рационализируется», поскольку «жизнь» сближается с «духом» (Geist) при умолчании о иррациональных инстинктах, темных порывах, страстях и иллюзиях, определяющих «жизнь» в ее «подлинном» содержании.

Другая линия в иррационалистской интерпретации Гегеля связана с именем Р. Кронера. В своей двухтомной работе «От Канта до Гегеля» (1921—1924) он представил основным мотивом философии Гегеля раскрытие пути бесконечного божественного духа к самому себе через природу и конечный дух. Верная по форме, эта мысль истолковывается, однако, не путем выявления рационального содержания гегелевской диалектики как идеалистически понятого метода восхождения от абстрактного к конкретному, а сведением гегелевского метода к мистическому слиянию конечного и бесконечного духа. Тем самым от философии Гегеля остается именно мистическое, а сама она превращается в иррационализм.

Кронер считает, что Гегель заимствовал у Фихте диалектику конечного духа и превратил ее в диалектику абсолютной мысли, «мыслящего себя, в себе рефлектирующего духа» Диалектика оказалась поэтому не только движением мышления, но и «самодвижением живого духа», «мыслящей себя жизнью» «Мышление в себе, как диалектическое, спекулятивное, иррационально в самом себе Оно сверхрассудочно, поскольку оно — живое оно есть мыслящая себя жизнь» [193, S 282] Таким образом, Р Кронер видит в гегелевском «мышлении в себе» не что иное, как «жизнь», т е иррациональное начало всего бытия В то же время он связывает эту иррациональность «мыслящей себя жизни» с ее внутренней противоречивостью Как пишет Кронер, абсолют гегелевской философии, гожественный с истиной, не может быть выражен иначе, как в бесконечной последовательности суждений, и в то же время он «невыразим, поскольку он сам есть выражение, он немислим ни в какой мысли, поскольку он сам есть мысль Но во всем, что о нем высказывается, высказывается он сам; во всем, что утверждается, он сам утверждает себя » [ibid , S 283] Поэтому каждое из высказываний об абсолюте столь же истинно, как и ложно, ибо оно содержит лишь часть истины, момент абсолютного Это противоречие «разрушает

---

<sup>1</sup> См выше, главу III В дальнейшем Г. Маркузе как деятель франкфуртской школы использует иррационалистическое истолкование гегельянства в своем извращении философии марксизма См. его книги «Soviet Marxism» (1958), «Reason and Revolution» (1954).

рациональность предложения и обосновывает тем самым «спекулятивное предложение»; более того, в нем рациональность разрушает себя рациональным образом, и тем самым противоречие рациональным образом выражает сверхрациональное, диалектическое» [*ibid.*, S. 285].

**Спекулятивное  
и эмпирическое  
противоречие.  
„Диалектика“  
как иррационализм**

Тем самым Кронер вводит различие спекулятивного и эмпирического предложений и соответственно эмпирического и спекулятивного противоречий. С точки зрения Кронера, философия («спекулятивное мышление») и эмпирическая наука исключают друг друга. Предмет философии — «сверхрациональное», то, что Гегель называет «Понятием», поэтому философская мысль познает себя самое. Эмпирическая наука познает только внешнее ей «содержание», «конкретное», следовательно, ей чужды противоречия, рождаемые в ходе самопознания мысли. «Эмпирическое познание не хочет и не должно познать себя; когда оно себе противоречит, оно просто уничтожает себя; поэтому оно хочет и должно избегать противоречий» [193, S. 327]. Вот почему эмпирическое противоречие выступает как свидетельство ошибочности выраженной в нем мысли, свидетельство о наличии в рассуждении «содержательной эмпирической ошибки». Спекулятивное противоречие, напротив, вытекает из спекулятивного рассуждения. Оно — необходимый момент спекулятивного мышления, которое «должно противоречить себе для того, чтобы спасти в себе... конкретное тождество самого себя» [*ibid.*, S. 336].

Таким образом, опираясь на мысль о том, что диалектическое мышление есть конкретное мышление, синтетическое познание, не сводимое к формально-логическим структурам мышления, Кронер незаконно отождествил затем эмпирическое знание с «формально-логическим» мышлением (оно для него тождественно с метафизическим, поскольку эмпирическое мышление изображается им обедненно и огрубленно, превращаясь в узкий, метафизический эмпиризм). Отождествив же эмпирическое мышление с рациональным, он, естественно, должен был объявить диалектику «сверхрациональной», т. е. иррациональной. И в его представлении Гегель — «величайший иррационалист, которого только знала история философии... Он иррационалист, поскольку



он диалектик, поскольку диалектика есть превращенный в метод, сделанный рациональным иррационализм» [193, S. 272].

Конечно, приведенное положение Кронера характеризует не столько Гегеля, сколько понимание диалектики самим Кронером. Оно основано на абсолютизации тех моментов гегелевской философии, которые представляют собой «мистическую шелуху» (Ленин) и были устранены в ходе материалистического преобразования диалектики марксизмом. Таковы идеалистическое отождествление бытия и мышления, отождествление Гегелем спекулятивного мышления с мистикой и т. д. Утверждение же Кронера о том, будто диалектика есть иррационализм, выражает лишь тот факт, что иррационализм XX в. действительно *использует* диалектику для «обоснования» иррационализма таким образом, что диалектические противоречия выдаются за свидетельство иррациональности действительности и познающего ее мышления.

**„Критическая  
диалектика“**

В рассмотренном выше противопоставлении спекулятивной диалектики и эмпирического мышления содержится и еще одна важная мысль: эмпирическое знание (а следовательно, и эмпирическая действительность) чуждо диалектике. Именно эта мысль легла в основу так называемой «критической диалектики» (А. Либерт, Э. Марк, И. Кон и др.). Анализируя проблемы диалектики в своей книге «Как вообще возможна критическая философия?» (1919), Либерт пришел к мысли, что философия как «система чистых синтетических форм разума» может быть только «наукой об основании культуры». Попытка же представить в качестве философии «метафизику бытия», вывести диалектику из «абсолютного движения и закономерности» как их понятийное отражение представляет собой, по мнению Либерта, «догматизм».

Либерт непосредственно связывал свой критицизм с кантианством, видя его смысл в признании недоступности «бытия в себе» нашему познанию. Свою критику он направлял против материализма, как и против докантовской метафизики вообще (Декарт, Спиноза, Вольф) и эпигонов немецкого идеализма середины XIX в. (Лютце, Герbart). Зигфрид Марк, воспринявший также от кантианства идею «критической диалектики», направил ее против марксистской диалектики и, в первую очередь,

против диалектики природы и теории отражения. Одобрительно отмечая, что у Маркса налицо «сохранение гегелевской методик, ее оригинальное и углубленное преобразование», Марк в то же время обвиняет Маркса в том, что «всеобъемлющая диалектика», задуманная им, осталась как теория неосуществленной. Поэтому «вместо первоначальной марксистской диалектики приходится обращаться к резюмирующему истолкованию ее Энгельсом, который отчасти сознательно популяризирует, отчасти же невольно делает плоскими мысли (Маркса. — *Авт.*). На основе этого изложения была развита вульгарная диалектика, канонизированная официальным коммунизмом...» [206, I. Hlbbd., S. 120].

Представляя таким образом развитие философии марксизма, Марк одним из первых вступает на путь ее фальсификации, состоящий в противопоставлении Маркса как якобы сторонника «методического идеализма» Энгельсу и Ленину. Намеченная у Маркса противоположность «этого методического идеализма его (Маркса. — *Ред.*) позитивистско-материалистической теории отражения» [207, S. 14] стала у Энгельса и Ленина, считает Марк, роковым внутренним противоречием всей материалистической диалектики. «Динамика диалектического понятия познания и статика материалистической догмы об отражении на каждом шагу сталкиваются и никоим образом не могут быть увязаны между собою» [206, I. Hlbbd., S. 122]. Поэтому невозможно соединение диалектики и материализма, поэтому это соединение не может быть основой для «развитой марксистской диалектики».

Предвосхищая аргументацию многих открытых врагов и мнимых «друзей» марксистской диалектики, Э. Марк пытается, таким образом, противопоставить диалектику материализму, в первую очередь материалистической теории отражения. Он не знает иной интерпретации вещи, кроме как готового, застывшего предмета, и иного понимания отражения, кроме как «непосредственного и полного включения предмета в познание» [208]. Поэтому ему чужда сама мысль о применении «диалектики к *Bildertheorie*, к процессу и развитию познания» (Ленин). Между тем марксистская, диалектико-материалистическая теория отражения исходит как раз из факта существования самостоятельно развивающегося и изменяемого в ходе практической деятельности людей объективного предмета. Это изменение предмета материально-практической

деятельностью выступает как основа познания и критерий истины. В то же время именно диалектико-материалистическая теория отражения рассматривает познание не как одноактную фиксацию, запечатление предмета, но как процесс. Следовательно, «критика» со стороны Марка минует действительное содержание диалектического материализма. Но она стала общим местом многочисленных критических выступлений против марксистской диалектики, не прекращающихся уже в течение десятилетий<sup>1</sup>.

Отрицание объективной диалектики, составляющее главное содержание «критической диалектики», дополняется у З. Марка субъективно-идеалистической трактовкой процесса познания. Вслед за неокантианцами он отвергает кантовскую трансцендентную «вещь в себе» и заменяет ее «данным», т. е. «инвариантом переживания», его внутренней структурой, его «категориальными формами». С помощью этих «категориальных форм переживания» Марк хочет преодолеть кантовский дуализм формы и содержания мышления: «Предмет как содержание форм познания конституируется своей мыслимостью» [206, II. Hbbd., S. 102]. Это значит, что предмет познания есть для Марка процесс осуществления познания, в ходе которого происходит «рациональное оформление многообразия». Таким образом, Марк возвращается — с некоторыми изменениями — к воззрениям марбургской школы неокантианства.

Марк стремится всячески отгородиться от обвинения в субъективном идеализме. Он заявляет, что его точка зрения не «спекулятивна», что он говорит только о переживаемой реальности, но не о реальности как таковой, и т. п. Но это обычный для новейшего субъективизма ход мысли: предмет познания может браться только как переживание; «...переживание представляет собою обратную сторону предмета» [*ibid.*, S. 105]. Тем не менее объективный предмет, отличный от переживающего, не может играть никакой роли в теории познания Марка. Но отсюда вновь вытекает трактовка диалектики как исключительно субъективного явления: «...диалектика возникает... из самосознания» [*ibid.*, S. 170].

---

<sup>1</sup> Отрыв Марком диалектики от материализма и отрицание диалектики природы связаны также с выступлением Г. Лукача, который в книге «История и классовое сознание» (1923) ограничил область действия диалектики «социально-исторической действительностью» (см.: *Lukács G. Geschichte und Klassenbewußtsein*. Berlin, 1923, S. 17.)

3. Марк обещал дать изложение системы «критической диалектики» во втором томе своей работы. Но этот том так и не вышел в свет. В первом же томе Марк лишь сформулировал самые общие принципы, прежде всего положение о неразрешимости противоречий. «Смысл критической диалектики как усмотрения неуничтожимости противоположностей в философском основании и как сохранения, а не «снятия (Aufhebung)» противоречия в результате уже ясен здесь для всякого сведущего» [206, I. Hlbbd., S. III]. Но в абстрактно-философском изложении Марка трудно уловить как социальное содержание и функцию этой концепции диалектики, так и ее теоретическую структуру.

Систематическое изложение «критической диалектики» неогегельянства было дано А. Либбертом и И. Коном.

В своей книге «Как вообще возможна критическая философия?» А. Либерт развил не только ту точку зрения, что она возможна лишь как философия культуры. Важнейшим тезисом, выдвинутым им, было признание антиномической структуры познавательного процесса, изменения нравственности, истории. Так, в познавательном процессе он обнаруживает «антитетику обоснования познания»: противоречие чувственного и рассудочного знания, эмпирического и рационального, созерцания и понятия, материи и формы познания, трансцендентного и имманентного. «Антитетика обоснования нравственности» подразумевает антиномии свободы и механической необходимости, долженствования и бытия. В «обосновании истории» разворачиваются антиномии, связанные с противоположностью естественного и морального ее понимания, эмпирического и телеологического рассмотрения. Наконец, через все понимание культуры проходит антиномия формы и содержания. «Из познания этой имманентной диалектики и антиномики разума должно следовать признание антиномий в том смысле, что понятие антиномии представляет собою необходимый конструктивный принцип критицизма» [199, S. 131]. Через эти антиномии движется спекулятивное мышление, философия, и ее «имманентная диалектика» состоит в подъеме с одной ступени на другую. Этот подъем связан с «напряжением и трением», с выдвиганием все новых антиномий как одновременно систем знания и проблем, подлежащих разрешению. В этом процессе «каждое от-

дельное определение и решение означает предпосылку и склонность к новым шагам, к новым систематическим попыткам разрешения, в каждой из которых систематизация представляет собою лишь кажущееся завершение, а на деле — повод, и условие, и движущий мотив к постановке новой проблемы» [199, S. 244].

Это заключение Либерта было бы правильным и ценным, если бы бесконечный процесс познания не представлялся ему в соответствии с воззрениями неокантианства как процесс бесплодных попыток решения «бесконечной задачи», как устремление к заведомо недостижимой цели. Отсюда и рождается «трагизм» либертовской «критической диалектики», выявившейся в полной мере лишь в 20-е годы.

„Теория диалектики“  
И. Кона

Родственные взгляды развивал И. Кон в своей книге «Теория диалектики» (1923). На первый взгляд, его трактовка диалектики намного глубже «критической диалектики» Либерта или Марка. Кон попытался всесторонне оценить источники диалектики. Они лежат в объекте, поскольку в нем связаны устойчивость и становление, поскольку один из основных объектов познания — это жизнь, представляющая собой становление, «а в становлении уже вскрывается источник диалектики» [190, S. 179]. Источник диалектики — познание как процесс «рационализации иррационального», где истина выражается через совокупность отдельных суждений, каждое из которых в конечном счете не истинно. «Это противоречие заложено в каждом отдельном суждении: то, что есть истинные суждения, — достовернейшая истина, но ни одно отдельное суждение, взятое само по себе, не есть совершенная истина; следовательно, нет истинных суждений» [190, S. 155]. Наконец, диалектика имеет своим источником субъект: в нем «необъективируемое становится предметом, а всеобщее — особенным» [190, S. 185].

Однако это мнимая всесторонность. Понимая диалектику как «мышление о мышлении», И. Кон подчеркивает, что она коренится не в объекте как таковом, а лишь в отношении мысли к объекту. «Диалектика есть отношение, выступающее в мысли; следовательно, диалектика немыслима без мысли — в этом смысле само собою разумеется, что не мыслимая жизнь есть также не диалектическая жизнь, что к источнику диалектики всегда принадлежит

также и мысль» [ibid., S. 179]. Остановимся на этом несколько подробнее, поскольку мы имеем здесь дело с типичным приемом обоснования исключительно духовного характера диалектики. Кон совершенно справедливо говорит, что диалектика выступает перед человеком в мышлении: без мышления невозможно открыть диалектику объективного мира и тем более самого познания. Однако он делает отсюда незаконный вывод, будто диалектики нет без мышления, в то время как «диалектика Я, самосознания, заключает в себе все другие источники диалектики» [ibid., S. 207]. Иначе говоря, он также приходит к отрицанию объективной диалектики, а вместе с тем и к отрицанию диалектического характера естественнонаучного мышления. Это глубоко ошибочное положение ведет к противопоставлению конкретных наук и философии<sup>1</sup>.

Определенный интерес в учении Кона представляет попытка выяснить содержание и формы диалектических процессов. Ориентируясь на диалектику мышления, он находит начальный пункт диалектического процесса не во внутреннем противоречии объекта, а в наличии двух противоречивых суждений. Если формально-логическое мышление требует представить это противоречие как видимость или ошибку, то диалектика ищет синтеза, разрешения противоречия. При этом — и здесь Кон разделяет основную посылку «критической диалектики» — «признак подлинной диалектики состоит в том, что разрешение противоречия полностью не удается» [190, S. 216]. Это разрешение — лишь этап на пути познания, поскольку оно рождает новые противоречия. В отличие от скептиков, признающих только «фиксированные», постоянные противоречия познания, и в отличие от мистиков, видящих в интуиции средство абсолютного разрешения, непосредственного слияния противоположностей в «жизни в божестве», Кон видит в противоречии начало диалектического движения. Противоречие подразумевает синтез, разрешение, но «оно не может быть разрешено в какой-либо окончательной форме. Его разрешение возможно только как движение мысли, только тем, что диалектическое движение само мыслится как единство» [190, S. 254].

И. Кон обнаруживает две формы диалектического движения: «униполярную», прообразом которой является развитие, и «биполярную», которая проявляется в действительности как борьба, столкновение противоположных сил. Несмотря на то что «униполярная» диалектика основана на плоском, вульгарно-эволюционистском понимании развития (развитие на деле ведь немислимо без борьбы), в приведенной мысли Кона содержится важный момент — стремление,

---

<sup>1</sup> И. Кон обнаруживает в конкретных науках в крайнем случае лишь «неподлинную диалектику», которая состоит в том, что разрешение противоречия приводит к достижению непротиворечивого результата, на котором движение мысли будто бы и останавливается, тогда как в «собственно диалектике» противоречие «снова развивается из результата» [190, S. 121].

вопреки общей установке «критических диалектиков», искать диалектику в самой действительности, в объективных процессах. Тем самым он выявляет ограниченность идеалистической диалектики, невозможность построения целостной диалектической концепции вне ее связи с объективным миром. В том же направлении движется его анализ вопроса об «абсолютном». Если английские неогегельянцы видели в абсолюте реальность, в которой сняты все противоречия, то с точки зрения Кона «абсолютное» внутренне противоречиво, диалектично, и это не делает его немислимым понятием. Оно с необходимостью требуется «в качестве цели, на которую ориентировано все мышление» [*ibid.*, S. 348].

Кон понимает «абсолютное» в духе шеллинговского тождества субъекта и объекта. Поэтому в ряде аспектов его объективный идеализм может быть истолкован как «идеалистически на голову поставленный материализм», и это позволяет ему выйти в ряде случаев за пределы «критической диалектики» и сформулировать выводы, близко подходящие к тем, которые делает материалистическая диалектика. Это связано и с тем, что в отличие от своих работ по философии культуры (а в них явственно выражены его либерально-буржуазные политические и идеологические воззрения) в работах по диалектике Кон не затрагивает социальных задач и установок, необходимо влияющих на трактовку диалектики. Но как только неогегельянство приходит к необходимости осознать противоречия общественной жизни, классовые взаимоотношения, сама теоретическая концепция кардинально меняется.

**От „критической“  
к „трагической“  
диалектике**

Итак, общей мыслью «критической диалектики» была идея неразрешимости противоречий, возникающих в процессе познания. Эта

идея восходит к кантовскому мотиву неразрешимости антиномий, возникающих в результате «диалектических попыток чистого разума». Несколько смягченная — в духе гегельянства — «критической диалектикой», она становится все более радикальной по мере применения ее к социальной действительности. В 20-е годы «критическая» диалектика становится «трагической».

Ее пионером стал А. Либерт. Уже в книге «Духовный кризис современности» (1923) он наталкивается на «чрезвычайность судеб» своего поколения, вытекающую из необычайной интенсивности переживаемого кризиса, в котором «сплелись метафизические, индивидуально-психологические и исторические элементы» [198, S. 189]. Трагическая разорванность и конечность эмпирического бытия человека, дисгармония нравственной жизни, разложение культуры, исторические катастрофы заставляют прийти к выводу о неразрешимости противоречий современной жизни. А следовательно, считает А. Либерт, надо переосмыслить диалектику современного общества и

вслед за ней — теорию диалектики. Это и было сделано Либертом в книге «Дух и мир диалектики», первый и единственный том которой был опубликован в 1929 г.

Кризисы прошедших времен, пишет в ней Либерт, находили свое разрешение в примирении и вызвавших их противоречий. Отсюда родилась «гуманистически-примиряющая» диалектика Платона, Гегеля, Шлейермахера и др. «Поскольку, однако, философские и исторические, душевные и моральные условия, которые вызвали этот тип диалектики, чрезвычайно изменились, поскольку в наше время мы вступили в новую духовную ситуацию, полную величайших кризисов и антиномий, постольку диалектика, которую мы защищаем, должна приобрести новые черты. Старая классическая форма... была орудием и формой улаживания всякой раздвоенности, достижения спасительного единства, которое не вызывало ни малейших сомнений. Напротив, измененный тип диалектики... должен... отказаться от любого гармонизирующего устремления и гуманистически-гармонизирующих тенденций. Он должен, иначе говоря, иметь трагический характер; в соответствии с этим мы можем говорить о трагическом типе диалектики» [197, S. XIV].

В приведенной цитате сказано все основное: «трагическая диалектика» рождена трагическими (для класса, идеологом которого является Либерт, конечно!) обстоятельствами общественной жизни. Противоречия общественной жизни эпохи империализма предстают перед Либертом в качестве неразрешимых противоречий, являющихся источником «трагизма» и современной жизни, и выражающей ее диалектики. Но мы должны добавить к этому, что «трагическая диалектика» основана, по существу, на отождествлении противоречий непримиримых с неразрешимыми. Революционная, материалистическая диалектика тоже признает, что противоречия эксплуататорского общества непримиримы. Но они не являются тем самым неразрешимыми — средством их разрешения, которое в рамках капиталистического общества, конечно, недостижимо, является социалистическая революция. «Трагическая диалектика» не допускает такой постановки вопроса, пытаясь увековечить капиталистическое общество с его внутренними противоречиями, пусть и «трагическими».

По своей структуре «трагическая диалектика» воспроизводит кантовский тип диалектики, антиномизм. Однако Либерт отбросил



кантовскую «вещь в себе», и источником диалектики познания оказывается у него уже не тщетное стремление чистого разума постичь действительность, как она существует независимо от сознания, а «расхождение между... рациональной формой науки и обремененной всеми индивидуальными стремлениями иррациональностью жизни» [197, S. 396]. Подчеркивая эту сторону дела, вводя в оборот понятия «смерти» и «страха смерти», Либерт все более нащупывает связи неогегельянства не только с «философией жизни», но и с экзистенциализмом, начавшим в это время понемногу входить в моду. Со своей стороны, экзистенциализм подхватил идею «трагичности» противоречий человеческого существования как одну из основ своего пессимистического мирозерцания.

#### **Социальная концепция неогегельянства**

Немецкое неогегельянство уделяло значительное внимание социальным проблемам. Подобно тому как в английском абсолютном идеализме Гегель использовался для обоснования «философской теории государства», его идеи, специально отобранные и препарированные, послужили немецким неогегельянкам для разработки империалистической правовой идеологии. Уже в 1915 г. И. Пленге возводит к Гегелю «идеи 1914 года», а опирающийся на него Г. Лассон видит в Гегеле «духовного отца новой Германии» [195, S. 6]. После поражения Германии в первой мировой войне наиболее реакционные стороны социально-политической доктрины Гегеля были использованы для построения «философии реванша».

В социально-политических доктринах неогегельянства влияние философии Гегеля отразилось в двух планах: во-первых, в понимании общества как «самоосуществления», «объективации» духа, во-вторых, в использовании гегелевской идеи «синтеза», т. е. у Гегеля — примирения противоположностей для разработки апологетической доктрины империалистического государства как фактора, «снимающего» классовые противоречия.

#### **„Самоосуществление духа“**

Первую тенденцию в трактовке общества воплотил с наибольшей последовательностью Р. Кронер в книге «Самоосуществление духа» (1929). Разработка «философии культуры» представлялась многим неогегельянкам центральной задачей философии. И для Кронера культура представляется «телом (Leib) сознания». Поэтому «не теория познания, но философия сознания образует основу для философии культуры» [192, S. 113]. Основания для такого понимания культуры и общественной жизни Кронер ищет в сознательном характере труда. «Труд (Werk), в котором творящая культуру

деятельность достигает цели своего пути, является одновременно продуктом сознания и самим сознанием» [*ibid.*, S. 69], — пишет он. Таким образом, Кронер переворачивает действительное соотношение сознания и трудовой, практической деятельности человека, провозглашая первичное в этом отношении, т. е. труд, результатом, продуктом сознания. Используя в своих целях тот несомненный факт, что человек трудится сознательно, Кронер делает неверный вывод о том, будто труд и есть сознание, тогда как оно — только условие трудовой деятельности, возникшее и развивающееся в самой этой деятельности.

Построение Кронера, по существу, было задумано как новый вариант гегелевской феноменологии духа. Его книга начинается с «непосредственного осуществления сознания», развертывающегося в противоположности сознания и самосознания, формы и содержания сознания, предметного сознания и сознания Я, теоретического и практического Я. Это движение завершается диалектикой «отношения господства», т. е. отношения господина и раба. Однако там, где Гегель — хотя и в идеалистической форме — вводит понятие труда, показывая, что развитие сознания осуществляется на его основе и происходит как развитие самосознания «раба», т. е. трудящегося [см. 78, с. 62—63], Кронер выдвигает совсем иные понятия. Он подчеркивает превращение отношения господства как основанного на побуждении, инстинкте (*Trieb*) в господство, основанное на воле. «Отношение господства должно поэтому осмысленно обосновать общество его членов, связанное не только с побуждениями, но и с волей. Поскольку Я как нравственная личность господствует над побуждениями другого Я, оно не порабощает его, но объединяет свою волю с волей другого... постольку оно превращает свою отдельную волю в волю с о о б щ е с т в а» [192, S. 63]. Иначе говоря, отношение господства и рабства дисгармонично, относительно недействительно и разрушает общественные связи, пока оно основано на побуждении; но оно может быть утверждено как основа для гармоничного «сообщества (*Gemeinschaft*)», нравственная основа общественной жизни.

Стремясь дать более «реалистическую», чем у Гегеля, картину общества, Кронер переходит далее к изображению ступенчатой структуры (*Stufenbau*) культуры, представляющей, по Кронеру, последовательное осуществление различных сторон сознания. В хозяйстве и технике «дух» (сознание как осуществление культуры) опредмечивает свою витальную (жизненную) и целеполагающую сторону. Это «подвал» культуры. Если движение духа на этом останавливается, то общество застывает на стадии «цивилизации», в которой абсолютизирована лишь одна сторона сознания. Наука и политика, искусство и религия составляют «первый этаж» и «бельэтаж» культуры. В них воплощены рациональная и интуитивная стороны сознания как «подчиняющая (*unterwerfende*)» и «соединяющая (*verschmelzende*)» его деятельности. Наконец «мансарду» культуры составляют философия и история. Их назначение — «рефлексия», осмысление культуры в целом как осуществление «опосредующей» деятельности духа [192, S. 113—114].

Это неоригинальное идеалистическое построение имело, видимо, целью преодолеть недостаток философии Гегеля, состоявший в том, что она, по существу, игнорировала сферу материальной культуры, превращая, например, экономические отношения в подчиненный момент юридических. Во всяком случае Кронер придает видимость самостоятельности технике и хозяйству как «жизненной» ступени культуры. Но это лишь видимость, поскольку представленные в виде «самоосуществления сознания» техника и экономика теряют свою определяющую роль в общественной жизни. Когда же Кронер переходит к анализу высших ступеней культуры, его доктрина раскрывает всю свою бессодержательность. Сравним, например, гегелевское рассмотрение государства как «действительности нравственной идеи», воплощающейся во всемирной истории, с плоским утверждением Кронера о том, что «в политике и религии самосознание объективирует себя, поскольку оно производит себя как Я государства и как Я бога» [192, S. 163].

К обнаружению некоторого содержания этой мысли мы все-таки приходим тогда, когда Кронер расшифровывает свою формулу государства, находя в нем средство политически-рационального упорядочения отношений «политически-иррациональных» индивидов. С этой точки зрения государство оказывается «политическим образом духа», цель которого — осуществление «господства государства, поскольку оно есть господство именно государства, а не отдельных граждан или групп граждан (классов)» [ibid., S. 170]. Таким образом, хотя Кронер и не упоминает о Марксе и его теории классовой борьбы и классовой сущности государства, он сознательно противопоставляет этой теории свою доктрину «надклассового» государства. В более поздних своих работах, в частности в «Культурно-философском обосновании политики» (1931), он усиленно «доказывает невозможность бесклассового общества и отмирания государства в будущем.

### „Сообщество“ и государство

Ключом к пониманию неогегельянской концепции государства и общества является понятие «сообщества» (Gemeinschaft). Введенное впервые немецким социологом Ф. Тённисом, оно выступало как обозначение подлинной, «жизненной» формы совместной жизни семьи и народа в противовес понятию «общества» как отчужденной механической конструкции, где господствуют эгоизм, индивидуализм, страсть к наживе и т. д. [см. 277]. Подхватив эту антитезу, неогегельянцы увидели в «сообществе» панацею против общественных противоречий, а в Гегеле — идеолога «сообщества».

Одним из первых стал на этот путь Т. Хэринг, увидевший в произведениях молодого Гегеля «народно-педагогическую основную тенденцию» — стремление к «оживлению народной жизни». «Все зло в сегодняшней народной жизни, — перелагает он Гегеля, — происходит лишь из того, что она лишена своей природы, отчуждена от своей истинной сущности. Достаточно «только» восстановить эту истинную сущность, и она (народная жизнь. — Авт.) снова будет живой и здоровой» [166, S. 7]<sup>1</sup>. Этот рецепт, по мнению неогегельян-

<sup>1</sup> Подробному истолкованию молодого Гегеля в этом духе Хэринг посвятил огромную книгу «Гегель. Его стремление и его дело» [т. I—1929; т. II—1938]. Цитируемая брошюра — краткое изложение сути этой работы.

цев, применим и для нынешнего времени, характеризующегося тем же самым отчуждением «народной жизни».

Молодой Гегель в своей критике современного ему общества, «позитивной» религии, «частного интереса» стремился обосновать новый, республиканский строй. «В республике, — писал он, — имеется общая идея, ради которой живут люди; в монархии они живут всегда ради единичного» [173, S. 366]. Антиисторически истолковав Гегеля, неогегельянцы обратили его рассуждения против демократии и социализма, требуя подчинения индивида обществу, государству. Так, в докладе Ю. Биндера на I гегелевском конгрессе в 1930 г. утверждалось, будто «совершенное единство субъективного и объективного духа» достигается только в государстве. «Но государство — не просто предмет единства или простой коллектив, а некая «универсальность» самостоятельных частей, которые в своей единичности являются действительностью целого» [279, S. 189]. Примат государства над индивидом, «универсальность» его — последнее слово неогегельянской «философии государства». В своих социально-политических устремлениях эта философия волей-неволей подводит к идее фашистского «народного сообщества (Volksgemeinschaft)» как демагогического противовеса буржуазной демократии, с одной стороны, социализму — с другой.

Правда, фашизм отрицательно относился к гегелевским философским построениям, видя в них, в первую очередь, источник марксизма. И хотя он включил в свою идеологию некоторые реакционные моменты гегелевской философии, в том числе и в неогегельянской интерпретации, с захватом власти нацистами многие из неогегельянцев на себе почувствовали «прелести» «народного сообщества» и вынуждены были бежать из Германии. Приход фашизма к власти означал фактический конец неогегельянства как влиятельной самостоятельной школы.

**Попытки возрождения  
неогегельянства.  
Антропологическое  
его истолкование**

Лишь после второй мировой войны в Западной Германии были предприняты попытки вновь возродить гегельянство. Наиболее решительные усилия приложили к этому один из старейших неогегельянцев Т. Литт (1880—1962) и представители более молодого поколения — Г. Вайн, В. Зеебергер и др. В работах этих философов Гегель «соединяется» уже не только с «философией жизни», но и с экзистенциализмом, феноменологией, «философской антропологией». «Критическое обновление» Гегеля, предпринятое Т. Литтом, как и другие попытки нового его истолкования, имели целью некоторое смягчение иррационалистических выводов из философии Гегеля, сделанных неогегельянами 20—30-х годов. В своей работе «Гегель. Попытка критического обновления» (1953) Литт поста-

вил перед собой задачу выявить те отношения философии с системой научного знания, вопрос о которых был поставлен Гегелем. Однако решение проблемы Литтом далеко от истины. Так, анализируя гегелевскую натурфилософию, он видит величайшую заслугу ее в «самом радикальном отрицании «генетической» теории» [201, S. 222], т. е. как раз в том, в чем в действительности состоит слабость гегелевской философии природы.

В то же время Литт стремится наметить «среднюю линию» между гегелевским подчинением индивидуума и его решений логике и экзистенциалистским алогизмом. Здесь он неизбежно вынужден ввести элементы антропологизма, относя свободное решение в сферу отдельной личности и приписывая его субъекту, который есть «всеобщее», «производящее самое себя как однократное и неповторимое действие» [*ibid.*, S. 299]. Однако он не может принять гегелевскую мысль о том, что всеобщее «отчуждает» себя в форме индивидуального, тем самым могла бы сохраниться логичность процесса, чего Литт не в состоянии допустить. Поэтому «решение» по-прежнему остается в сфере «актуализации самости» субъекта, встретившегося с уникальной ситуацией [*siehe ibid.*]<sup>1</sup>. Иначе говоря, здесь подтверждается иррационалистическая трактовка «свободного решения» как выбора, не опирающегося ни на социальную закономерность, ни на какой-либо другой объективный фактор.

В отличие от Литта Г. Вайн считает заслугой Гегеля создание «чистой философии», не соприкасающейся с какой бы то ни было иной наукой. В этой своей форме она «сама есть величайший фактор той духовной истории, которая привела к современности и которая поместила нас в современную историческую ситуацию» [281, S. 13]. Она породила три взаимно противоречащих способа мысли: историзм, диалектический материализм и экзистенциализм; она дает, считает Вайн, основу «для исторической, политической, экономической и социальной встречи с «восточным миром» [*ibid.*, S. 17]. Но каким образом? Путем нахождения некоторой общей основы для «осмысления» мира. А ее можно найти, обнаружив и «критически доказав», что «по меньшей мере в одной

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. в статье Ю. Н. Давыдова в сб.: «Современный объективный идеализм». М., 1963, с. 103—107.

определенной области реальности диалектические структуры реальны» [*ibid.*].

Нетрудно догадаться, что этой «областью реальности» оказывается человек. «Человек — продукт истории и одновременно история — продукт человека. Тем самым на деле намечается своеобразная структура, имеющая форму дополнительности, взаимодействия и взаимозависимости. Ее следует критически сопоставить с «диалектическим» законом истории в гегелевском смысле, а также в смысле марксизма» [*ibid.*, S. 41—42].

Конечно, это «сопоставление» есть скорее противопоставление «философской антропологии» материалистической диалектике Маркса, как и «спекулятивной диалектике» Гегеля. Отвергая вслед за «критическими диалектиками» диалектику природы, Вайн объявляет классическим примером «реальной диалектики» взаимоотношение господина и раба как «антропологическую и духовную фундаментальную структуру неоспоримо реального существования» [*ibid.*, S. 110]. Сведения общественных отношений к антропологии, к «структуре человеческого существования» и на этой основе выхолащивание реального содержания диалектики — вот в чем состоит сущность «диалектической антропологии», одного из последних слов немецкого неогегельянства.

## 2. ИТАЛЬЯНСКОЕ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО

### Итальянское неогегельянство. Возникновение и история

Интерес к Гегелю, вообще характерный для буржуазной философии XIX в., пробудился в Италии раньше, чем в Германии, почти одновременно с формированием английского абсолютного идеализма. Это было связано с тем, что в 50—70-е годы прошлого века Италия впервые знакомится с гегелевской философией, используя ее в социальном плане в целях достижения идеологического компромисса, необходимо вытекавшего как задача из политического компромисса итальянской буржуазии с реакционными помещичье-аграрными группировками [см. 4, гл. I; 46, т. III, гл. 8]. Первыми сторонниками гегельянства в Италии были Аугусто Вэра, правогегельянец, рабски следовавший букве гегелевской философии, а также Бертрадо Спавента и Франческо де Санктис, стоявшие близко к младогегельянству. Оба последних восприняли философию Гегеля

через призму кантовского критицизма. В их работах делается попытка истолковать процесс познания как развертывание «синтетического единства апперцепции», в котором коренится все содержание мысли. В результате воззрения ранних итальянских гегельянцев оказались проникнуты разительными противоречиями, порожденными противоположными тенденциями кантовского «анти-метафизического» критицизма и гегелевского абсолютного идеализма. В этой своей форме гегельянство не могло закрепиться — как по причине внутренних противоречий системы, так и потому, что бурное развитие естественных наук, успехи промышленности, сельского хозяйства, торговли подорвали престиж умозрительного философствования. «Уже невозможно было рассматривать этот мир как простое отражение Идей, вышедшей из себя и затем в себя же возвратившейся. Новый натурализм и позитивизм приходили на смену идеологиям, господствовавшим в продолжение первых десятилетий XIX века» [3, с. 66]. Это был позитивизм Р. Ардиго, сочетавшего признание того, что неистощимое разнообразие непрерывно сменяющихся форм природы есть проявление «простой механической деятельности, т. е. движений и столкновений», с утверждением «безупречного порядка и мудрейшей рациональности целого» [119, р. 258f].

Наряду с этим в Италии возрождается томизм, ободренный энцикликой «Aeterni Patris» (1879), а к началу XX в. в страну проникают идеи прагматизма (Папини, Прецоллини), неокантианства, ницшеанства, бергсонизма и других новейших философских систем. В это же время из лагеря левого гегельянства выходит очень крупный мыслитель, ставший на позиции диалектического и исторического материализма, — А. Лабриола. Под его влиянием марксизм быстро становится значительной идейной силой в Италии; с ним вынуждены считаться все направления буржуазной философской мысли. Наиболее удобным идейным оружием для буржуазии оказалось именно неогегельянство.

Признанным главой итальянского неогегельянства стал Бенедетто Кроче (1866—1952); его постоянный союзник-враг Джованни Джентиле (1875—1944) — вторая по величине фигура этого движения, к которому примыкают также К. Антони, Уго Спирито, Г. Калоджеро и др. Poleмика между Кроче и Джентиле, продолжавшаяся около 30 лет, охватившая все основные проблемы филосо-

фии, истории, морали, политики, составляет своего рода нерв истории итальянской философии первой половины XX в.<sup>1</sup>

Полемика эта началась с политических вопросов, очень остро стоявших перед итальянской интеллигенцией после первой мировой войны. Возникновение фашистского движения, демагогически претендовавшего на статус «революционного», но на самом деле представлявшего собой путь к империалистической диктатуре, потребовало от идеологов точного определения своей позиции. Джентиле откровенно и прямо поставил свою философию на службу фашизму; Кроче, бывший одним из вдохновителей фашизма при его возникновении, перешел в оппозицию, хотя непоследовательную. Либерально-буржуазная концепция Кроче и фашистский «активизм» Джентиле и здесь представляют собой близнецов, рожденных кризисом капиталистического общества и общим идейным источником — наиболее слабыми и реакционными идеями Гегеля, гипертрофированными неогегельянством.

В философии это была полемика между иррационалистической доктриной Джентиле, заменившего «чистую мысль» Гегеля слепыми иррациональными импульсами, рождающими «активность» человека, и половинчатой, непоследовательной доктриной Кроче, заменившего противоположность духа и материи, теории и практики абстрактным «различием» иррационального активизма своей практической философией и «интеллектуализма» своей логики. По меткому замечанию Грамши, это «различие» свелось в конечном счете к тому, что «одно дело идеология, практический инструмент управления, а другое — философия и религия, которые не должны проституироваться в сознании самих их жрецов» [164, р. 174]. Джентиле не признавал этого различия, сведя последние — философию и религию — к идеологии как орудия управления.

Определенное различие между системами Кроче и Джентиле состояло также в том, что первый стоял ближе к объективному идеализму, тогда как второй — к субъективному. Для Кроче «нет ничего, что не было бы проявлением (причем проявлением реальным, а не конвенциональным или метафорическим) Духа» [148, р. 408]. Джентиле считает необходимым выведение природы «из

<sup>1</sup> Интересное изложение этой полемики в виде диалога Кроче и Джентиле содержится в небольшой книжке [см. 239].



абсолютно нашей мысли, в которой реализуется Я» [161, р. 93]. Однако и тот, и другой сходятся в критике научного познания как совокупности «псевдопонятий», «абстракций», противостоящей «конкретному понятию» философии. А как результат — оба приходят к фидеизму, хотя и неконфессиональному, но достаточно отчетливо выраженному, так что Кроче мог заявить, что противоречие его «светской философии» и «теологизирующей философии» Джентиле можно было бы свести к различию в направлении философствования: «Джентиле привлекают прежде всего размышления о Боге в мире, а Кроче — размышления о мире в Боге» [27, с. 367—368].

Но как конкретно осуществлялись философские построения итальянского неогегельянства?

**Живое и мертвое  
в философии Гегеля** Философские воззрения Кроче сложились под влиянием не только Гегеля, но и Вико, и Гербарта, и гегельянца де Санктиса. Но все же лучшим введением в его мысль является разрешение вопроса, поставленного в заглавии одной из первых его книг: «Что живо и что умерло в философии Гегеля» (1906). Ответ может быть сформулирован очень кратко: живо гегелевское учение о конкретном понятии, истолкованное в духе Дж. Х. Стёрлинга, на которого специально ссылался Кроче; умерло гегелевское стремление построить философию природы и истории, хотя бы и представив последние как инобытие духа, а тем самым воссоздать онтологический «дуализм» духа и реальности и «дуализм» методологический — признание естественного метода наряду со спекулятивным. «Необходимо сохранить живую часть, а именно новое понятие понятия, конкретной универсалии, вместе с диалектикой противоположностей и доктриной степеней реальности; надо отвергнуть, опираясь на это новое понятие и развивая его, всякий панлогизм, всякое спекулятивное построение индивидуального и эмпирического, истории и природы; признать автономию различных форм духа... и, наконец, разрешить всю философию в чистую философию духа» [151, р. 139].

Из этого рассуждения видно, что общая установка Кроче мало отличается от установки неогегельянства в целом, как она известна нам по англо-американскому абсолютному идеализму и немецкой философии 20—30-х годов XX в. Важнейший ее момент — отказ признать объективную диалектику даже в качестве идеалистической диалектики, изображающей природу и общество в виде проявления



«идеи» Но в таком случае диалектика превращается в сугубо спекулятивную доктрину, лишенную какой бы то ни было связи с естественным, с наукой вообще

Ниже мы еще остановимся на отношении Кроче к науке. Пока же подчеркнем, что само понимание им «конкретного понятия» далеко от того, как представлял его великий диалектик Гегелевское учение о восхождении от абстрактного к конкретному как процессе, в котором совпадают становление конкретного и его познание [см 1, т 12, с 727], заменяется у Кроче статическим совпадением конкретного (философского) понятия и реальности «Философская, бесконечная универсалия, — односторонне передает он мысль Гегеля, — конкретна: она не скелет реальности, но постижение (compre-sione) ее в ее полноте и богатстве философские абстракции не произвольны, а необходимы, поэтому они адекватны реальному, не калеча и не искажая его» [151, pp 6—7] Но как достичь того, чтобы понятие было адекватно действительности? Собственно, для Кроче, отождествляющего понятие и действительность, этот вопрос и не встает. Следовательно, его логика оказывается бесплодным рассуждением о «логическом синтезе априори» как циклическом процессе саморазвертывания «чистого понятия». Именно это саморазвертывание, этот круговой процесс (svolgimento) изображает Кроче в своей «Философии духа».

**Система  
«Философии духа»**

Понимая дух как деятельность, Кроче различает два типа этой деятельности: теоретическую и практическую. Теоретическая деятельность разделяется на интуитивную (эстетика), направленную на еди-

ничное, и логическую, связанную с всеобщим, универсальным. Практическая — на экономическую, преследующую индивидуальные цели, и моральную, определяемую общим благом. Этим определяются и четыре основные части системы философии Кроче. В нее входят: «Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика» (1902), «Логика как наука о чистом понятии» (1909) и «Философия практики. Экономика и этика» (1909). Четвертый том, носящий название «Теория и история историографии», вышел в свет в 1917 г. В этих работах круг идей Б. Кроче предстает перед нами практически в законченном виде, и лишь отдельные детали развиваются в многочисленных его последующих книгах и статьях.

Система философии Кроче начинается эстетикой, которую он определяет как «науку о выражении», имея в виду выражение интуитивного познания. «Познание имеет две формы, — пишет Кроче. — Оно является либо познанием интуитивным, либо познанием логическим; познанием с помощью фантазии или с помощью интеллекта; познанием индивидуального или познанием универсального; самих отдельных вещей или же их отношений; одним словом, является либо производителем образов, либо производителем понятий» [56, ч. I, с. 3]. Так, интуиция с помощью фантазии и образов осуществляет познание отдельных, индивидуальных вещей. Вместе с тем «интуитивное познание есть познание выразительное» [там же, с. 14]: интуитивно познавать — значит выразить. А выражение, поскольку интуиция все же рассматривается как познание, причем теоретическое познание, должно быть создано словом. Отсюда второе определение эстетики — как «общей лингвистики».

Две стороны дела привлекают наше внимание в эстетике Кроче. Одна из них — трактовка им интуиции как доинтеллектуального и внеинтеллектуального познания. Правильно отметив, что искусство выполняет познавательную функцию и что оно выполняет эту функцию специфическими средствами, создавая эстетические образы, отличные от понятийных, он ошибочно противопоставил искусство интеллекту. Мало того, интуиция как форма неинтеллектуального познания была провозглашена им автономной от интеллекта, первичной и ведущей формой познания. Но Кроче проводит это различие пока непо-

следовательно. В отличие от неопозитивизма, в 20-е годы отказавшегося признавать за искусством способность выражать истину [см. 122, ch. VII], Кроче считает его как раз выражением истины, хотя и касающейся феноменов, а не ноуменов, «вещей в себе», «духа». Поэтому хотя интуиция логически предшествует интеллектуальному познанию, она, будучи формой познания, требует для своего выражения языковых форм. Язык же связывает интуицию и интеллект в некоторое единство. «Слово языка есть, по Кроче, одновременно и выражение и понятие, факт интуитивный и факт логический, явление искусства и средство, или инструмент, науки» [11, с. 139]. Более того, интеллектуальные, понятийные образования невозможны без интуиции.

Как писал В. Ф. Асмус, непоследовательность этой теории легко может быть обнаружена. «Когда Кроче настаивает на автономности интуиции, он имеет в виду доинтеллектуалистическую и внеинтеллектуалистическую форму познания. Но когда он разъясняет, что научное (интеллектуальное) познание может выступать только будучи выраженным (посредством языковых, интуитивных форм), он, по существу, уже отказывает интуиции в полной независимости от интеллекта... Создать выражение — значит решить задачу, которую ставит интеллектуальное содержание, и в этом смысле само выражение остается зависимым от него. Но это и значит, что «интуиция» Кроче зависит от интеллекта» [там же, с. 141]. Тем самым раскрывается тот факт, что Кроче колеблется между алогическим интуитивизмом и интеллектуализмом, не имея смелости ни однозначно принять первый, ни недвусмысленно признать второй. Подобно тому как у Канта чувственная интуиция оказывается несоединимой с рассудком в целях объективного познания «вещей в себе», у Кроче интеллектуальное познание никак не может быть объяснено в его интуитивном словесном выражении.

Вторая сторона дела — проведение в философии Кроче резкой грани между «чистыми интуициями» и «чистыми понятиями» искусства и философии, с одной стороны, и «псевдопонятиями» конкретных наук — с другой. Но этот вопрос подразумевает уже переход к логике Кроче.

Логическое учение Кроче, его «логика как наука о чистом понятии» подразумевает наличие интуиции (представления). Те «конкретные понятия», о которых говорит Кроче, немислимы без интуитивного содержания: без него они были бы пусты, формальны, абстрактны. Именно таковы, считает Кроче, «псевдопонятия» конкретных наук, представляющие собой отвлечение от

интуитивного многообразия. С их помощью производится измерение и исчисление, формулируются эмпирические законы. Они показывают, как один факт проистекает из другого, но они не познают сущности реальности — духа. «То, что истинно в естественных науках, является либо философией, либо историческим фактом; их в собственном смысле натуралистический элемент абстрактен и произволен... Не подлежит сомнению, что естественнонаучные понятия чрезвычайно полезны; но из них нельзя выловить той системы, которая дается только духом» [56, с. 35].

По сути дела, Кроче воспринял взгляд на естествознание и конкретные науки вообще, сформулированный позитивизмом, но в отличие от него противопоставил им философию, как якобы не имеющую дела с конкретными науками. Тем самым он обрек философию на бесплодие, обнаружившееся в полной мере еще в период крушения философии как «науки наук».

Отход от проблематики реальной диалектики и даже от идеалистической диалектики Гегеля, начатый исключением из философии натурфилософии и философии истории, Кроче продолжил своей трактовкой *противоречия*. Он хорошо усвоил мысль Гегеля, что «конкретное понятие» может мыслиться в своей онтологической и логической структуре только как синтез противоположностей (*sintesi degli opposti*). Но он столь же решительно отверг эту мысль, заменив ее утверждением о *различии* (*distinti*) понятий как принципе их самодвижения. В гегелевской триаде, считает Кроче, ошибочно вводится антитезис как отрицание; он мыслим только как различие, примиряемое в высшем синтезе.

Вводя понятие различия, Кроче, таким образом, по существу, устраняет революционный смысл гегелевского отрицания, а вместе с тем и противоречие как подлинную движущую силу развития. К тому же понятие противоречия неприемлемо для Кроче потому, что оно подразумевает бесконечный прогресс. «Действительно, если противоположность (*l'opposizione*) определяет переход с одной идеальной ступени на другую, от одной формы к другой и является единственной отличительной чертой и высшим законом реального, то как можно установить конечную форму, в которой уже не было бы этого перехода?» [147, р. 66]. Этому бесконечному прогрессу, трактуемому как «дурная бесконечность», Кроче противопоставил

ставляет «истинную бесконечность» как «круговую связь различий», «круг, представляющий собою истинную бесконечность» [*ibid*, p. 65].

Таким образом, Кроче, с одной стороны, выхолащивает гегелевскую диалектику, сводя ее к «единству различного»<sup>1</sup> [см. подробнее 18, с. 94—103], а с другой — использует эту свою концепцию для отрицания *прогресса*.

Подобно тому как интуиция есть первая, исходная форма теоретического познания, экономическая деятельность рассматривается Кроче как исходная форма *практической* активности. В этом явно выступает влияние на него марксизма, считающего экономическую, производственную деятельность людей основой всего социального процесса. Однако Кроче направляет свою концепцию против исторического материализма, видя в нем всего лишь «сумму новых данных, новых наблюдений», но никак не философию истории и не метод исторических наук [см. 55, с. 25]. Иначе говоря, Кроче считает исторический материализм конкретной наукой, являющейся «простым руководством», «практически полезным», но не дающим подлинного знания. В «философии практики» Кроче стремится выявить сущность экономики, т. е. раскрыть ее как проявление *духа*. Он производит это, ссылаясь на то, что «практическая деятельность предполагает теоретическую» [148, с. 23]. Но тем самым он возвращается к старым идеалистическим концепциям истории, полностью показавшим свою бесплодность. Резко критикуя прошлые исторические концепции, он сам не сумел выйти за их пределы.

Более того, поскольку для Кроче экономическая деятельность является реализацией частного желания, частной цели, он ликвидирует ее социальный характер. Экономика вместе с тем сливается с юридической деятельностью. «...Деятельность юридическая и деятельность

---

<sup>1</sup> Эту мысль Кроче заимствовал известный английский философ и историк Робин Джордж Коллингвуд (1889—1943), взгляды которого представляли завершение эволюции британского абсолютного идеализма. Коллингвуд следует за Кроче также в убеждении, резко отличающемся от господствующего в английской философии XX в., что именно физика представляет собой образец подлинно научного знания. «Для него, как и для Кроче, скорее история, чем физика, представляет нам истинную природу вещей» [226, p. 34].

экономическая суть синонимы [*ibid.*, p. 368], — пишет он.

Наконец, этика как вторая часть «философии практики» трактует о моральной деятельности, определяемой «общим благом». «Если мы хотим втиснуть этику Кроче в одну формулу, то можно сказать, что довольно традиционную схему — моральный акт, моральная норма, высший принцип блага — Кроче заменяет непосредственной комбинацией принципа и акта, устраняя связующее звено, опосредствующий элемент нормы. Моральный акт переводит универсальный принцип в конкретное и не связывает себя предпосланными заповедями, т. е. казуистической «авторизованной системой» [152, p. 175]. Это достаточно достоверное изложение концепции Кроче раскрывает глубокую противоречивость его системы. С одной стороны, он стремится отказаться от моральных предписаний, от «авторизованных систем» морали, отстаивает свободу человека как в теории, так, хотя и непоследовательно, в своей политической практике в годы фашизма. Но в то же время его «индивидуум» представляет собой простое проявление «универсального принципа». Опять перед нами то же колебание между двумя крайностями, которое мы встретили в теории познания Кроче: там он не мог выбрать между крайностями иррационализма и рационализма; здесь он колеблется между буржуазно-либеральным индивидуализмом и подчинением индивида империалистическому «целому», очевидно, таящемся за покровом «универсального принципа».

Наконец, последнюю и весьма специфическую часть философии Кроче составляет историография В «Эстетике» Кроче, по сути дела, присоединился в понимании истории к неокантианству баденской школы «История не ищет законов и не образует понятий, — не производит ни индукций, ни дедукций, — устремлена ad paupandum, pop demonstrandum (на рассказ, а не на доказательство), — не строит универсалий и абстракций, а полагает интуиции. Поэтому история подходит под общее понятие искусства» [56, с 31] История в отличие от науки *индивидуализирует*, считает Кроче. Однако с течением времени он приходит к тому, что этот взгляд на историю односторонен, и уже в «Логике» формулирует взгляд, согласно которому исторические понятия «конкретно-универсальны»: «интуитивный и логический элемент в ней (истории — *Red*) неразделимы» [147, p 180] Но в таком случае история становится тождественной философии, воплощая ту же ступень развития духа, что и последняя.

Центральное положение крочеанской концепции истории звучит следующим образом « дух сам есть история, и в каждый из моментов он одновременно есть исторический фактор и результат всей

предшествующей истории; таким образом, дух несет с собою всю свою историю, которая совпадает с ним самим» [150, S. 15]. Восприняв, как показывает приведенное положение, ту важнейшую мысль, что история человечества есть процесс, в котором ничто не пропадает, но сохраняется, «снимается» в гегелевском смысле, Кроче, однако, провозгласил ее субстратом «дух». Если мы при этом учтем, что для Кроче «Абсолютный дух», «Идея», совпадает с «индивидуумом» или «индивидами», отделенными людьми<sup>1</sup>, то станет очевидно не та путаница, которую вносит он в историческую науку. Во-первых, он исключает идею всеобщей истории, это несомненное завоевание исторической науки XVIII—XIX вв. Во-вторых, он отвергает понятие причинно-следственной связи в истории, а вместе с этим понятием изгоняются и закономерности исторического процесса. «Полотно всеобщей истории или даже частных историй, на которые она распадается, — увы! совсем не полотно, а дырявые лохмотья» [49, с. 160]. К этому неутешительному выводу пришел крупный историк, человек, посвятивший себя задаче ликвидировать «псевдоисторию», разрушить агностицизм, мистицизм и скептицизм в исторической науке.

**История  
как развитие свободы**

В книге «История как мысль и как действие» (1938) Кроче выдвинул мысль об истории как развитии свободы. В условиях режима Муссолини это был, казалось, смелый шаг. Но на деле Кроче, в первую очередь, обрушивается на тех, кто сетует на подавление свободы. Эти люди «не ведают, что говорят. Если бы они знали или размышляли, они убедились бы, что утверждать, что свобода мертва, — то же самое, что говорить, будто мертва жизнь, будто ее ходовая пружина сломана» [149, р. 59]. Его не интересует реальная свобода, развитие материальных условий освобождения людей. Люди свободны в силу того, что они живут и мыслят. «Из замечания, что свобода — высший закон, вытекает, что она безусловна, т. е. не зависит ни от каких фактических условий» [49, с. 164]. Более того, она тем эффективнее, чем больше препятствий встречает человек. «Если кто-либо нуждается в убеждении, что свобода не может существовать отлично от того, как она жила и будет жить в истории, в жизни, полной опасностей и борьбы, то пусть он на мгновение представит себе мир свободы без препятствий, без угроз и без угнетения любого рода; он немедленно отвернется с ужасом от этой картины, ибо она хуже, чем смерть, — это бесконечная скука» [149, р. 62].

---

<sup>1</sup> «...Индивидуум и идея, отделенные друг от друга, суть две равноценные абстракции... Истинная история есть история индивида, поскольку он универсален, и универсальною, поскольку оно индивидуально» [*ibid.*, S. 95].



В этом мотиве, роднящем историческую концепцию Кроче с экзистенциализмом, мы встречаемся с «философским» понятием свободы, из которого выхолощено все реальное содержание. Гегелевская идея «прогресса в сознании свободы», подразумевающая, при всех своих недостатках, реальный прогресс освобождения личности, оказывается гораздо богаче ее итальянского «перевода». Более того, там, где у Гегеля имеется попытка обосновать прогресс, у Кроче мы видим только убеждение в *круговом* движении, в ходе которого «периоды увеличивающейся или уменьшающейся свободы следуют друг за другом... а либеральный порядок, чем более он установлен и неоспорим, тем более деградирует в привычку... В глазах философии... свобода обитает, в чистом, непобедимом и сознательном виде, только в немногих душах; но это те, которые имеют историческое значение, как великие философы, великие поэты, великие люди» [*ibid.*, pp. 60, 61]

Этой апелляцией к «великим людям» завершается, по существу, историческая концепция Кроче.

Если добавить к этому, что Кроче стоит на позициях провиденциализма, развивая фидеистическую концепцию «имманентности» божества историческому процессу, то станет очевидно, насколько прав в своей оценке кроччанства А. Грамши: «Нужно признать усилия Кроче, направленные на сближение идеалистической философии с жизнью и его борьбу против трансцендентности и теологии в их конфессионально-религиозной форме, положительным вкладом в развитие науки. Но невозможно согласиться с тем, будто Кроче удалось последовательно осуществить свое намерение: философия Кроче остается «спекулятивной» философией, в которой остались многочисленные следы трансценденции и геологии. Но всякая трансценденция есть теология. едва освобожденная от наиболее грубой мифологической шелухи» [164, pp. 190—191].

**«Актуальный  
идеализм»  
Джентиле**

Во взглядах Джованни Джентиле итальянское неогегельянство получает субъективно-идеалистический облик. Суть «реформы гегелевской диалектики», осуществленной Джентиле в одноименной книге (1913), состояла в том, что он пошел еще дальше, чем Кроче: устранив природу и объективный дух как специфическую основу истории, он вдобавок устраняет

и абсолютный дух, заменяя его актом мышления конечного субъекта, «Я». Гегелевская диалектика, считает Джентиле, была диалектикой «мыслимого», изображением «помысленной мысли» (*pensiero pensato*). В результате Гегель приходит к законченной системе «перечисленных» категорий, которые только и могут выражать уже осуществившуюся, «помысленную мысль». Но категории как выражение «мыслящей мысли» (*pensiero pensante*) бесконечны по числу и в то же время представляют собой одну бесконечную категорию — категорию мышления.

По существу, Джентиле пришел здесь к важной и при первом приближении верной мысли о том, что познавательный процесс нельзя рассматривать как некоторую завершенную систему. Познание бесконечно не только с точки зрения конкретного, эмпирического состава, но и с точки зрения его категориальной структуры. Но приведенная мысль Джентиле обесценивается пониманием им *субъекта* познания. Таковым оказывается не общественно-исторический субъект, а идеалистически понимаемое «мое Я», «эмпирическое Я», «абсолютно наша мысль». Однако став на путь субъективного идеализма, Джентиле не идет до конца. Он постоянно скатывается к идеализму объективному. Это проявляется прежде всего в подчинении «эмпирического Я» сверхиндивидуальному, «универсальному Я».

Конечная формулировка взаимоотношения индивидуального и абсолютного субъекта у Джентиле такова: «Диалектика Я... как оно понимается актуализмом, есть принцип прогрессирующего, бесконечного универсализирования самого Я, которое в этом смысле бесконечно и ничего из себя не исключает» [160, S 38]. В этом положении своей философии Джентиле видит не что иное, как основную мысль христианской догмы о богочеловеке: «Дух становится человеческим духом, поскольку он божественный дух, и дух становится божественным духом, поскольку он — дух человеческий... На этой основе актуалист не отрицает бога. В унисон с мистиками и религиозными людьми, жившими на земле, он повторяет фразу: *est deus in vobis* (бог в нас)» [*ibid.*, S 38]. И хотя с точки зрения Джентиле традиционная религия представляет собой примитивную ступень сознания, свойственную первобытным людям (за что католическая церковь поместила его сочинения в «Индекс запрещен-

ных книг»), его собственная концепция — это религиозная концепция, отличающаяся от официального культа лишь большой утонченностью и выливающаяся в пантеистическую доктрину «имманентного» человеку бога. Неудивительно поэтому, что большинство учеников Джентиле пошли на примерение с церковью и католицизмом, образовав обширное течение «христианского спиритуализма».

Важной стороной «актуализма» Джентиле было подчеркивание момента *активности* субъекта, «мыслящей мысли». Считая ее творческим источником всего сущего, Джентиле утверждал, что суть «актуализма» не только в признании факта «мыслящей мысли», т. е. наличного, «актуального» мышления, но и в провозглашении ее активной силой, по существу, тождественной воле. «Мышление в своей актуальности, как самосозидание абсолютной реальности, есть познание как воля, воля — как познание» [27, с. 370]. Тем самым «актуальный идеализм» превращается в волюнтаризм, что естественно для взглядов человека, по существу, возвращающегося от Гегеля к Фихте.

С пониманием мысли как действия Джентиле связывает и свою трактовку *логики*. Если Кроче резко ограничивал формальную логику, *logica utens*, как «комплекс правил и формул» от философской логики, *logica docens*, т. е. науки, единственная задача которой состоит в том, чтобы проникнуть в сущность мышления [см. 54, с. 138—139], то Джентиле рисует иную картину. В «Общей теории духа как чистого акта» (1915) он формулирует точку зрения, согласно которой формальная логика — аристотелевская логика, базирующаяся на законе тождества, — постигает лишь «помысленную мысль», представляет собой частный момент «новой логики», «логики конкретного», т. е. выражения «мыслящей мысли». Это верная в тенденции мысль, резюмируемая Джентиле в четкой формуле: «Философия не имеет своей сферы, отличной от сферы наук и обыденного знания: она nihil a se alienum putat (ничего не считает чуждым себе)» [Цит по: 239, р. 23]. Однако формальная логика оказывается у него не просто ступенью развития логического мышления, но специфической формой существования «природы», «материи» как исчерпанного и окаменевшего логического процесса. А следовательно, природа изымается Джентиле из сферы диалектики; она — насколько

можно о ней говорить как о чем-то действительном — исключает развитие, процесс.

«Конкретность» логики Джентиле трактуется им в духе категории «целостности», поглощающей в себе все индивидуальное. «Имманентное преобразование абстрактного Логоса в конкретный Логос, о котором идет речь в актуалистической логике» [160, S. 38. Ср. 113, с. 52—59], получило практическое истолкование и применение в педагогических, а затем и политических работах Джентиле. «Универсализирование Я», о котором шла речь в теории, превратилось на практике в растворение индивидуального субъекта в «абсолютной субъективности», в требование самоотдачи человека Молоху фашистского «корпоративного государства», самопожертвования. В этом отношении деятельность Джентиле была аналогом деятельности того направления в немецком неогегельянстве, которое идеологически подготавливало приход к власти нацизма.

Судьбы течения Неогегельянство конца XIX—XX в. — сложное и противоречивое явление. Оно положило начало подробному изучению философии Гегеля в ее современном значении, его представители предприняли новые издания трудов Гегеля, переводы их на различные языки. Но за этой положительной деятельностью скрывалась глубоко реакционная идея — использовать философию Гегеля для оправдания современного капиталистического общества. Этим определяется социальное значение неогегельянства, которому отвечало его теоретическое содержание. Последнее же сводилось главным образом к осуществлению ревизии гегелевской диалектики, ее иррационализации и превращения в «трагизм», с одной стороны, превращения в орудие «примирения» классовых противоречий в «тотальности» империалистического государства — с другой.

Иррационалистическое истолкование философии Гегеля привело к перерастанию неогегельянства в экзистенциализм, показательным примером чего была эволюция французского неогегельянства. Оно было инициировано работами Жана Валя, находившегося под сильным влиянием С. Кьеркегора, в которых диалектика Гегеля истолковывалась как «экзистенциальная диалектика» неустранимой и трагической разорванности человеческого сознания. Александр Кожёв истолковал «Феноменоло-

гию духа» Гегеля в свете экзистенциализма М. Хайдеггера, тогда как Жан Ипполит, признав неистребимость отчуждения, сблизил это сочинение Гегеля с экзистенциализмом Сартра [см. подробнее 57, с. 229—232].

Другая сторона неогегельянства — ревизия марксизма в гегельянском духе, начало которой положил Георг Лукач в своей книге «История и классовое сознание» (1923). Она была резюмирована в деятельности франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе и др.), в ее так называемой «критической теории общества» и «негативной диалектике». Представители этой школы превращают теорию марксизма либо в авантюристический мелкобуржуазный ультрареволюционаризм, отрицающий творческие революционные способности пролетариата, либо в тотальный пессимизм «негативной диалектики»: «Это негативное, ложное и в то же время, однако, необходимое представляет собою арену диалектики» [116, S. 173. См. подробнее 98]<sup>1</sup>. Апогей популярности франкфуртской школы, как и видного немецкого неогегельянца, автора утопической «философии надежды» Эрнста Блоха, падает на 60-е годы, после чего ее представители постепенно стали утрачивать влияние.

Таковы общие итоги «возрождения гегельянства» буржуазной философией XX в.

---

<sup>1</sup> Некоторые вопросы французского неогегельянства в его связи с экзистенциализмом, а также философские идеи франкфуртской школы будут также рассмотрены в следующей нашей книге.

## РАННИЙ ПРАГМАТИЗМ



**В** буржуазной философии начала XX в. и последующих лет значительное место занимает прагматизм. Термин «прагматизм» этимологически происходит от греческого слова *πραγμα* — дело, действие; исторически — от выражения «прагматическая вера», примененного И. Кантом в «Критике чистого разума».

Родоначальником прагматизма считается видный американский ученый и философ Чарлз Сандерс Пирс (Ch. S. Peirce, 1839—1914). Основные идеи прагматизма сложились у Пирса еще к началу 70-х годов и были сформулированы им в двух статьях («Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными»), опублико-

ванных в популярном научном журнале в конце 1877— начале 1878 г.

Эти статьи, впоследствии ставшие знаменитыми, в то время прошли почти незамеченными. Только в конце 90-х годов крупнейший американский психолог Уильям Джемс извлек прагматистские идеи Пирса, придав им более доходчивую форму и познакомил с ними образованную публику. С этого момента прагматизм сразу оказался в центре философских дискуссий и вызвал к жизни обширную апологетическую и критическую литературу. В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин отмечает, что «едва ли не «последней модой» самой новейшей американской философии является «прагматизм»... О прагматизме говорят философские журналы едва ли не более всего» [2, т. 18, с. 363].

Вслед за У. Джемсом, блестящему литературному стилю которого прагматизм обязан немалой долей своей популярности, к прагматизму позже примкнул Джон Дьюи, уже получивший известность своими опытами по реформе средней школы и традиционной педагогической доктрины. Первые работы Дьюи и его учеников (так называемая чикагская школа) были направлены на прагматистскую интерпретацию логики и теории познания. Позже Дьюи предпринял систематическую разработку прагматизма (или инструментализма), применив его к социологии, этике, эстетике, к некоторым аспектам истории философии, и продолжал дальнейшую переработку логики и теории познания.

В Англии Фердинанд Шиллер в течение почти сорока лет оставался главным и почти единственным защитником прагматизма в его наиболее крайней субъективно-идеалистической и волюнтаристской форме, названной им «гуманизмом». В первом десятилетии XX в. в Италии прагматизм пользовался большим успехом благодаря усилиям Папини и Прецоллини.

В Чехословакии прагматизм нашел себе сторонника в лице И. Фишера; прагматистом в философии считал себя также Карел Чапек, что, впрочем, мало отразилось на его литературном творчестве. В 20-х годах XX в. в Китае после поездки в эту страну Дж. Дьюи сложилось собственное прагматистское течение, возглавлявшееся Ху-Ши.

Наибольшее распространение прагматизм получил у себя на родине, где он постепенно превратился в «почти

официальную философию» буржуазной и мелкобуржуазной Америки. Именно прагматизм чаще всего рассматривается буржуазными философами как единственная подлинно национальная философия США, как самый оригинальный вклад Америки в философию.

Это не значит, что прагматизм сложился в стороне и независимо от течений, преобладавших в европейской идеалистической философии конца XIX — начала XX в. Напротив, в нем получили своеобразное выражение некоторые тенденции, весьма отчетливо проявившиеся, с одной стороны, в позитивизме на второй стадии его эволюции (Мах, Авенариус и др.), а с другой стороны, в антиинтеллектуализме таких влиятельных представителей «философии жизни», как Ницше, Бергсон и Дильтей. Прагматизм — это, по сути дела, гибридная философия, сочетающая, хотя и в изменяющихся пропорциях, субъективный идеализм махизма с иррационализмом «философии жизни», но содержащая также и некоторые идеи, характерные именно для прагматизма и связанные со специфическим пониманием отношения рациональной и чувственной ступеней познания.

Для махистов абстрактные теоретические понятия представлялись лишь своего рода стенографическими значками, служащими для более экономного описания и упорядочивания фактов опыта, отождествляемых с ощущениями и группами ощущений. Ницше видел в понятиях и законах науки фикции, принципиально ложные, но полезные для усиления воли к власти. Бергсон считал, что понятия, как и интеллект вообще, применимы лишь к миру «твердых тел» и не пригодны для познания движения и жизни. Прагматисты же, отрицая, подобно всем этим философам, объективную познавательную роль понятий, в центр внимания поставили вопрос об их *значении* и о том способе, посредством которого оно может быть установлено.

В «промежутке» между понятиями, идеями, суждениями, с одной стороны, и объектами, с которыми эти идеи и понятия относятся, — с другой, прагматисты ввели «значение». Они заявили, что, вопреки общему мнению, значение понятия определяется отношением не к объекту, а к субъекту, что значение должно рассматриваться исключительно в терминах практических последствий, которыми чревато для нас данное понятие.

Подобно многим другим пророкам буржуазной фило-



сффии конца XIX в., прагматисты уверяли, что их метод позволяет принципиально по-новому подойти ко всем философским проблемам, выяснить их подлинный смысл и тем самым осуществить полную «реорганизацию» (Джемс) или «реконструкцию» (Дьюи) философии. Суть этой реконструкции, по Дьюи, состояла в том, что философия должна перестать заниматься «проблемами философов» и обратиться к «человеческим проблемам»: ее призвание и назначение не в том, чтобы созерцать и копировать внешнюю человеку и не зависимую от него реальность, а в том, чтобы помогать ему в решении встающих перед ним жизненных задач.

Однако доктрина прагматизма никогда не формулировалась его приверженцами сколько-нибудь ясно и определенно, так что критический реалист А. Лавджой, один из наиболее дотошных критиков прагматизма, еще в начале века описал до тринадцати разновидностей этого учения.

Все же можно сказать, что Пирс понимал прагматизм сравнительно узко, главным образом как теорию мышления и как метод установления значения интеллектуальных понятий, остерегаясь придать ему более широкий мысл. Джемс разрабатывал прагматизм преимущественно как теорию истины и как моральное учение, направленное на обоснование веры в бога. Для Дьюи основу прагматизма составляла инструментальная логика, или учение о проблематических ситуациях, возникающих в человеческом опыте, взятом в любом из его многообразных аспектов.

Рассмотрим последовательно характерные черты философии прагматизма так, как они получили свое выражение в работах главных его представителей.

#### **1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ПРАГМАТИЗМА. Ч. ПИРС**

В настоящее время буржуазные философы и историки философии почти единодушно признают Ч. Пирса не только основоположником прагматизма, но и крупнейшим американским философом вообще. Но Пирс был не только философом, он был математиком, астрономом, химиком, логиком. Он был ученым, прокладывавшим новые пути в науке, и его идеи сыграли важную роль в развитии ряда ее отраслей. Пирс явился создателем семиоти-

ки как самостоятельной научной дисциплины, хотя впоследствии ее принципы были более систематизированы и получили несколько иное толкование в работах Ч. Морриса. Пирсу принадлежит важная роль в становлении современной символической логики, а некоторые его логические идеи не утратили значения и по сей день. К числу его собственно математических открытий принадлежит теорема Пирса — Листинга в топологии, а его взгляды на природу математики и их эволюция образуют интереснейшие страницы в истории логического обоснования математики.

В качестве подлинного ученого Пирс неминуемо тяготел к материализму и в ряде вопросов самой логикой научного исследования был приведен на материалистические позиции. Но сознательно он до конца своих дней оставался убежденным противником материализма. Будучи глубоко религиозным человеком, к тому же придерживаясь весьма консервативных политических взглядов, Пирс стремился оградить религию от наступления науки и естественнонаучного мировоззрения. Понимая, что «дух науки враждебен всякой религии» [144<sup>a</sup>, vol. VI, § 426], он тем не менее пытался любой ценой примирить науку и религию. Пирс считал, что позитивизм в его спенсерианской форме, влияние которой на умы в Англии и США в его годы все возрастало, не только совершенно бессилён против материализма и атеизма, но даже «фатален для религии» [228, p. 137]. Он полагал, что «возможно и полезно для людей науки занять другую позицию, столь же благоприятную для научных исследований, но не столь разрушительную по отношению к религиозной вере» [*ibid.*].

Для этого Пирс предпринял попытку подвести под здание науки агностический и идеалистический фундамент, дать идеалистическую интерпретацию методу науки и основным гносеологическим понятиям. Пирс во что бы то ни стало хотел доказать, что «только идеализм делает возможной истину в науке» [*ibid.*, p. 11].

Прагматистская доктрина и была создана как попытка так интерпретировать некоторые важнейшие научные понятия, чтобы устранить их материалистическое содержание, дать идеалистическое решение важнейших методологических и гносеологических проблем и таким путем создать условия для примирения науки с религией.

Общее направление, в котором происходило переос-

мысление понятий науки, определялось прежде всего идейными традициями, в русле которых развивались философские воззрения Пирса. Это был, во-первых, немецкий идеализм с кантовской попыткой исключить из сферы знания всю область «трансцендентного» и так ограничить знание, чтобы дать место вере, и с шеллинговско-гегелевской идеей тождества мышления и бытия. Во-вторых, это была традиция британского идеалистического эмпиризма, идущая от Беркли и Юма к позитивизму Спенсера и особенно Милля, имевшему в США своего энергичного пропагандиста в лице Чонси Райта, оказавшего непосредственное влияние на Пирса. В-третьих, это была заимствованная у Дарвина идея эволюции, — изменчивости и отбора, примененная к познавательной деятельности человека, которая получила теперь биологическую трактовку.

Но мировоззрение Пирса испытало воздействие и обыденного сознания буржуазно-предпринимательской Америки; в его мышление проник дух «здравого смысла», практицизма и утилитаризма, характерный для «американского образа жизни». Так идеи немецкого идеализма преломились через призму позитивистского эмпиризма, который, в свою очередь, получил резко утилитаристскую окраску.

Идеализм исключал саму возможность рассматривать объективный материальный мир независимо от сознания. Позитивистский эмпиризм сводил все содержание доступной человеческому познанию действительности к субъективистски толкуемому «опыту». Утилитаризм интерпретировал «опыт» в терминах человеческих намерений и целей, поступков и их последствий, приспособительных реакций и их успеха. Результатом синтеза всех этих тенденций и явился прагматизм.

В работах современных исследователей и комментаторов Пирса заметна тенденция толковать прагматизм расширительно, включая в него любые взгляды Пирса, за исключением откровенно «метафизических». Эти авторы, желая представить прагматизм как научную философию, обычно относят к прагматизму работы Пирса по логике, семиотике, методологии науки, которые не имеют никакого или почти никакого отношения к прагматизму. Поэтому марксистскому исследователю особенно необходимо строго различать научное содержание работ Пирса и собственно прагматистскую доктрину.

Эта последняя включает особую концепцию мышления (теорию сомнения-веры), теорию значения, теорию истины и реальности.

**Полемика Пирса  
против Декарта**

Прагматистская доктрина исторически выросла из полемики Пирса против рационализма Декарта, которая занимает центральное место в двух ранних статьях Пирса, опубликованных в «Журнале спекулятивной философии» в 1868 г.<sup>1</sup> Эти статьи, несмотря на их чрезвычайную трудность и неясность, весьма высоко оцениваются современными исследователями Пирса, справедливо усматривающими в них разрыв с прежней философской традицией и начало нового типа философского мышления. «Наш классический период,— говорится во вступительной статье к книге «Классики американской философии»,— начался с сознательного отказа со стороны Пирса от Декарта и всех его наследников». «Жестокая критика Декарта... стала с тех пор постоянной темой американской философии» [141, р. 4, 20].

Объектом своей «жестокой критики» Пирс делает три основополагающих принципа Декарта: методологическое сомнение, интуицию и критерий истины как ясность и отчетливость идей.

Концепция универсального сомнения была предложена Декартом в качестве методологического средства, чтобы расчистить почву для абсолютно надежного и достоверного знания, чтобы устранить все те заблуждения, предрассудки, ходячие мнения, слепую веру в авторитеты, короче говоря, все те суррогаты истинного знания, которые тем или иным путем проникли в сознание человека. Декарта не удовлетворяют ни ссылки на «здравый смысл», ни случайный опыт, ни субъективные убеждения; он ищет логические основания, позволяющие нам твердо считать истинным то или иное положение. И хотя Декарт никогда в действительности не сомневался в существовании внешнего мира, он ставит под сомнение и его: он хочет понять, что дает нам право принять это положение. Декарту мало веры, ему нужно «найти гранит или твердую почву», чтобы воздвигнуть на них здание абсолютно достоверного знания.

В противоположность Декарту Пирс трактует сомне-

---

<sup>1</sup> «Вопросы относительно некоторых способностей, приписываемых человеку», «Некоторые следствия из четырех неспособностей» [see 144a, vol. 5, § 213, 314].

ние психологически, как фактическое сомнение, овладевшее эмпирическим субъектом. Пирс отрицает возможность универсального сомнения на том основании, что такое сомнение не может иметь места, ибо человек практически не может сомневаться во всем на свете.

Как говорил Пирс впоследствии, написать на бумаге слова «я сомневаюсь» — еще не значит испытывать действительное сомнение; не следует думать, будто сомневаться так же легко, как и лгать. Человек может, конечно, сомневаться в чем-либо, но лишь в том случае, если у него есть реальные, т. е. психологические или эмпирические, основания для этого. Поэтому «мы не можем начинать с полного сомнения. Мы должны начинать со всех тех предрассудков, которые у нас фактически есть...», со всей совокупности верований, которыми мы уже обладаем. Долой же притворство! — «не будем делать вид, что мы в философии сомневаемся в том, в чем не сомневаемся в глубине души» [144а, vol. 5, § 265].

Может создаться впечатление, будто Пирс просто не понял Декарта, не понял назначения его методологического сомнения. Но дело вовсе не в этом. Пирс выдвигает принципиально иное понимание самого мышления. Сомнение у Декарта было предпосылкой и прологом адекватного познания мира. Пирса эта проблема здесь мало волнует. У Декарта мышление направлено вовне — это мышление о мире, оно имеет объективное содержание и познавательное значение. У Пирса мышление имеет скорее внутреннее значение. Оно связано с психическими процессами и состояниями и замкнуто в сфере предрассудков, верований и сомнений человека. Вопрос же о его объективном содержании даже не поднимается.

Подобная трактовка мышления делает понятными подлинные мотивы отрицания Пирсом непосредственного знания или интуиции. Декарт принимал интуицию в качестве источника первых посылок достоверного, логически обоснованного знания, его абсолютно истинных начал. Для рационалиста Декарта, как и для Спинозы, «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Поэтому логическое рассуждение, исходящее из достоверных посылок и следующее законам мышления, раскрывает и воспроизводит рациональную структуру мира. Пирс как логик готов принять идею познания как логической связи понятий, последовательно вытекающих друг из друга, т. е. как процесс мышления. Но в отличие

от Декарта его не интересует отношение связи идей к связи вещей, его заботит только порядок и связь идей, поскольку они составляют содержание сознания. Он не ставит вопроса о достижении достоверного знания, и проблема первых начал или посылок и способы их достижения для него утрачивают свой смысл.

Больше того, идея непосредственного знания в его чувственной или интеллектуальной форме отвергается им как противоречащая его феноменалистической позиции. Пирс понимает интуицию, или непосредственное знание, как такое знание, которое не было бы обусловлено другим знанием, но непосредственно определялось бы «трансцендентальным объектом», т. е. объектом, находящимся вне знания и сознания субъекта.

Пирс формально не отрицает существования «трансцендентального объекта», но настаивает на том, что такой объект не может непосредственно определять какое-либо знание. Но это значит, что, подобно «вещи в себе» Канта, он остается вообще за пределами возможного знания.

Пирс, в отличие от Канта, не говорит о том, что «трансцендентальный объект» непознаваем, он просто не принимает его во внимание. Он абсолютизирует тот факт, что дедуктивная логика оперирует с уже готовыми понятиями и занята преимущественно проблемой выведения нового знания из уже имеющегося, он отрицает самую возможность «первых впечатлений чувств» и первых начал знания вообще.

Согласно Пирсу, любое знание может быть определено только другим знанием, оно может вытекать лишь из другого знания. Поэтому нет первых посылок или начал знания, но всякому знанию предшествует другое знание. Процесс познания не имеет начала, но он не имеет и конца и состоит лишь в постоянном переходе от одного знания к другому.

Для Декарта знание выражалось в идеях (суждениях), истинных в той мере, в какой они являются ясными и отчетливыми. Против этого тезиса Декарта Пирс категорически возражает. Он утверждает (в данном случае справедливо), что Декарт не заметил разницы между ясной идеей и идеей, которая лишь кажется ясной, что вопрос о ясности идеи не может быть решен интуитивно, лишь путем созерцания идеи умом.

Если для Декарта идея (мысль) была носителем зна-

ния, то основополагающий тезис, который защищает Пирс, гласит, что никакая идея сама по себе не содержит знания. Этот тезис можно понять лишь в свете положения, введенного Пирсом в теорию познания, именно того, что все мышление (и познание) осуществляется с помощью *знаков*.

Сам по себе это очень важный и плодотворный тезис, к которому в свое время обращались и Гоббс и Локк, но который не получил серьезного развития у их преемников. Пирс возродил этот тезис, но поместил его в контекст феноменалистической теории познания, где этот тезис сразу же был подвергнут им извращению.

Для Пирса и мысль, и ощущение — это только знаки. Сами по себе они не содержат знания. Ибо отличительная особенность знака, по Пирсу, та, что он требует интерпретации. Знак указывает на что-то, что-то обозначает и что-то значит. Но что именно — из него самого не видно. Знак должен быть истолкован, интерпретирован. Интерпретировать же какую-либо мысль-знак можно лишь с помощью другой мысли-знака. Иными словами, интерпретация есть перевод одной мысли в другую мысль, или, что то же самое, одного знака в другой знак. Но и другой знак может быть знаком лишь постольку, поскольку он и сам интерпретируется, т. е. переводится в следующий знак, и т. д. *ad infinitum*.

Процесс познания, с этой точки зрения, предстает как не имеющий ни начала, ни конца процесс перевода одного знака в другой. По сути дела, это чисто формальный, бессодержательный процесс, потому что никакого другого содержания, помимо перевода знаков друг в друга, в нем не заключено.

«Трансцендентальный объект» отделен от этого процесса и не может быть источником значения знаков. Его остается поэтому искать не в начале процесса, а в конце его, который, однако, никогда не может быть достигнут.

Такова была концепция семиотического феноменализма, развитая Пирсом в полемике против рационалистической теории познания и метода Декарта. Камнем преткновения этой концепции была неспособность решить проблему значения знаков, и эта трудность послужила стимулом для специальной разработки этой проблемы, которая в сочетании с выдвинутым Пирсом пониманием мышления и с вытекающей из нее концепцией истины и реальности вошла в доктрину прагматизма.

Что же касается проблемы знаков, то она сделалась предметом усиленных и плодотворных исследований Пирса, которые на протяжении десятилетий велись им вне какой-либо заметной связи с его прагматизмом.

### Теория сомнения-веры

Теория сомнения-веры, составляющая предпосылку и основание прагматистской доктрины, опирается у Пирса на концепцию познания и мышления, которая была создана им как альтернатива рационализму Декарта и материалистической теории отражения и сложилась в результате использования некоторых неправильно истолкованных идей Дарвина. Суть ее состоит в том, что: 1) мышление рассматривается как вид приспособительной деятельности организма; 2) приспособительная функция мышления противопоставляется познавательной. Это значит, что мышление (познание) рассматривается как деятельность, направленная не на понятийное отражение окружающего мира, а исключительно на регулирование отношений между организмом и средой, на выработку оптимальных реакций, на удовлетворение его приспособительных потребностей. Различные варианты этой широко распространившейся концепции рассматривают деятельность интеллекта со всеми его понятиями как орудие усиления воли к власти (Ницше), средство овладения вещами (Бергсон), способ сохранения равновесия между организмом и средой (Авенариус) и т. п.

В теории сомнения-веры утилитарно-биологический аспект изложенной выше концепции несколько стусшевается из-за довольно формального подхода Пирса к проблеме, и на первый план выступает психологически-бихевиористский аспект. Суть этой теории можно кратко представить так: человек, живя в мире и вынужденный действовать в нем, вырабатывает различные типы действий или привычки действовать, соответствующие различным обстоятельствам. Эти привычки, заменяющие человеку животные инстинкты и по крайней мере частично вырастающие из них, будучи осознанными, образуют то, что Пирс называет *верой*, или *верованием*. Иными словами, вера — это готовность действовать определенным образом. Если две на первый взгляд разные идеи (верования) вызывают одни и те же действия, одно и то же поведение, то, с точки зрения Пирса, никакой раз-



ницы между ними нет, это одна и та же идея (верование), только выраженная разными словами.

Взятая в психологическом аспекте, вера представляет собой спокойное, удовлетворенное состояние ума, и именно всевозможными верованиями, так сказать, заполнено сознание человека. Однако в силу различных обстоятельств состояние веры может нарушиться и смениться состоянием сомнения, равнозначным приостановке действия. Пирс не сводит причину сомнения к актуальной помехе нашему действию, к чему впоследствии будет склоняться Дьюи. Сомнение может быть вызвано и психологическими, и интеллектуальными причинами: столкновением мнений, теоретическим затруднением, воображаемой задержкой действия и т. п. В противоположность вере сомнение — это беспокойное и неприятное состояние, и мы стараемся как можно скорее освободиться от него. Усилие, направленное на преодоление сомнения и достижение веры, Пирс называет исследованием [см. 144a, vol. 5, § 374], нередко отождествляя его с процессом мышления, логического рассуждения.

Понимание веры как готовности действовать Пирс заимствовал у английского психолога XIX в. А. Бэна. Но Бэн рассматривал готовность действовать скорее как признак или критерий веры. Пирс же превратил готовность действовать определенным образом в единственное содержание веры.

Краеугольный камень всей теории сомнения-веры — утверждение о том, что единственная цель исследования или мышления состоит в устранении сомнения и достижении верования. «Деятельность мысли, — говорит Пирс, — возбуждается раздражением, вызванным сомнением, и прекращается, когда верование достигнуто; таким образом, достижение верования есть единственная функция мысли» [144a, vol. 5, § 394]. Поскольку верование есть привычка действовать, можно сказать и так: «Вся функция мысли состоит в том, чтобы производить привычки действия, а все, что связано с мыслью, но не имеет отношения к ее цели, есть некий нарост на ней, но не ее часть» [144a, vol. 5, § 400].

Здесь мы подошли к поистине критическому пункту теории сомнения-веры и к одной из трех решающих догм всей прагматистской доктрины. Не может ли верование, субъективно будучи привычкой действия и спокойным состоянием ума, по своему объективному содержанию

быть отражением материального мира, истинным знанием о нем? Именно так полагают некоторые современные комментаторы Пирса [см. 288, р. 75—76]. Однако, хотя, на первый взгляд, это и может показаться вполне убедительным, такая точка зрения совершенно ошибочна и вытекает из полного непонимания прагматистской доктрины, которая утверждает, что функция и цель мысли или исследования состоят лишь в преодолении сомнения и достижении веры, так что «когда сомнение, наконец, прекращается,— безразлично каким способом,— то цель рассуждения достигнута» [144а, vol. 7, § 324]. Пирс прекрасно знает, как часто мнения или верования, которые устраняют сомнения людей, не имеют ничего общего с истинным знанием, и он специально указывает на то, что способ, которым достигается верование, совершенно безразличен. В словах «способ безразличен» суть теории сомнения-веры, что подтверждается и другим, вполне ясным разъяснением Пирса: «Мы можем вообразить, что этого нам недостаточно и что мы стремимся не просто к мнению, а к истинному мнению. Но подвергните эту фантазию испытанию, и она окажется беспочвенной. Ибо стоит только достигнуть твердого верования, как мы будем полностью удовлетворены, независимо от того, будет ли верование истинным или ложным... Самое большее, что можно утверждать,— это то, что мы ищем такое верование, о котором мы думали бы, что оно истинно. Но мы думаем, что каждое наше верование истинно, и, право же, утверждение этого есть лишь тавтология» [144а, vol. 5, § 375].

Такова первая фундаментальная догма прагматизма: вопрос об истинности или ложности (в их традиционном понимании) идеи, верования, или мнения, снимается и подменяется вопросом об их способности преодолевать сомнение и тем самым приносить нам психологическое удовлетворение. Человек, в том числе и ученый, согласно этой догме, стремится не к истинному знанию, а лишь к устойчивому верованию. Вся проблема для него состоит не в том, чтобы достигнуть истины, а в том, чтобы обеспечить устойчивость верования.

Если бы Пирс предложил теорию сомнения-веры как описание достаточно распространенной *психологической* склонности людей избегать мучительных раздумий и преодолевать свои сомнения путем обращения к вере или к любым мнениям, содержащим хотя бы видимость

разрешения затруднительной проблемы, то ему мало что можно было бы возразить. Но он выдвинул эту концепцию как неотъемлемую часть *логики науки*<sup>1</sup>, как основу теории познания. Подмена логического аспекта мышления его психологическим аспектом и смешение первого со вторым — это и был тот путь, на котором Пирс пытался осуществить идеалистическую интерпретацию гносеологических основ науки.

С позиций теории сомнения-веры Пирс хочет дать анализ процесса научного исследования, метода науки.

Для этого он сперва рассматривает некоторые другие возможные способы достижения и закрепления верования. Во-первых, это *метод упорства*, следуя которому человек упрямо держится своих излюбленных взглядов, отвергая любую их критику и не обращая внимания на их отношение к фактам. Каковы бы ни были неудобства этого метода, человек, принявший его, ответит, что «удовольствие, которое он получает от своей спокойной веры, превышает любые неудобства, вытекающие из ее обманчивого характера» [144a, vol. 5, S. 377].

Нельзя не признать, что метод упорства закономерно вытекает из теории сомнения-веры и, может быть, наилучшим образом ей соответствует. Его единственный недостаток Пирс видит в том, что этот метод трудно применить на практике. Человек — социальное существо, и когда его мнения придут в соприкосновение с отличающимися мнениями других, ему будет трудно сохранить незыблемость своих верований. Чтобы верование было устойчивым, оно должно разделяться, по возможности, всеми. Отсюда, «проблема состоит в том, как закрепить веру не только в индивидууме, но и в сообществе» [144a, vol. 5, § 378].

В истории эта проблема нередко решалась *методом авторитета*. Какая-то могущественная организация, государство или церковь, предписывает людям совокупность обязательных для них верований, преследуя и наказывая инакомыслящих. Опыт показывает, что применение этого метода всегда было успешным и на длительные периоды позволяло обеспечить единообразие верований. Каков бы ни был моральный аспект его использования, Пирс выражает свое полное одобрение

---

<sup>1</sup> Статьи «Закрепление верования» и «Как сделать ясными наши идеи» — первые из серии, озаглавленной «Иллюстрации к логике науки»; впоследствии они должны были войти в качестве глав в проектировавшуюся Пирсом книгу «Большая логика».

этого метода. Поскольку этот метод эффективен, поскольку он обеспечивает устойчивость верования, прагматизм его принимает и оправдывает. «Для массы людей и не существует, может быть, лучшего метода, чем этот» [144а, vol. 5, § 380], «метод авторитета всегда будет управлять массой человечества» [144а, vol. 5, § 386].

Однако Пирс полагает, что и этот метод, в конечном счете, не может гарантировать полного успеха, не может предотвратить обмена мнениями и возникновения сомнений в установленных верованиях. Сам этот факт, казалось бы, должен заставить Пирса усомниться в своей теории. Ведь он говорит как раз о том, что человек стремится не просто к устойчивому верованию, а к наиболее истинному мнению.

История ересей и борьбы науки против догм церкви свидетельствует именно об этом. В противном случае людям было бы безразлично, каких верований придерживаться. Но Пирс, исходя из принятой идеологической установки, не помышляет о том, чтобы отказаться от теории сомнения-веры, несмотря на противоречия, в которые она его вовлекает.

Его цель состоит в том, чтобы подойти к искомой им интерпретации метода науки. Но предварительно он рассматривает еще *априорный* метод. Им всегда пользовались метафизики, пытавшиеся представить системы своих верований как согласные с разумом. В действительности же эти системы выражали лишь излюбленные, но произвольные взгляды их создателей, так что априорный метод на деле мало чем отличается от метода упорства.

**«Метод науки»** Для того чтобы наши верования были устойчивыми и не подвергались сомнению, необходимо, считает Пирс, чтобы они зависели не от человеческого произвола, а от некоторого внешнего и постоянного фактора, на который наше мышление не могло бы оказывать никакого воздействия. Такой постоянный фактор в качестве основы наших верований и принимается, согласно Пирсу, методом науки. «Его основная гипотеза... такова: имеются реальные вещи, свойства которых совершенно не зависят от наших мнений о них: эти реальности воздействуют на наши чувства в соответствии с постоянными законами и, хотя наши ощущения так же различны, как различны наши отношения к объектам... мы можем с помощью рассуждения установить, каковы вещи в действительности и по истине; каждый человек при достаточном опыте и размышлении будет приведен к одному и тому же истинному заключению» [144а, vol. 5, § 384].

В описании Пирсом метода науки заслуживают внимания три момента.

Во-первых, Пирс указывает на действительную предпосылку всякого научного исследования: признание того, что объект науки есть объективная реальность, описать и объяснить которую — задача науки.

В примечании, сделанном в 1893 г., когда Пирс уже далеко ушел от прагматистской доктрины, он подчеркивает, что «изменения во мнениях вызываются событиями, находящимися вне человеческого контроля». Так, все люди были уверены, что тяжелые тела падают быстрее легких, пока не оказалось, «что природа не следует за человеческими мнениями, даже единодушными. Тогда ничего не оставалось делать, как приспособить мнения людей к положению дел в природе» Это был урок скромности, который показал, что человек должен «прислушиваться к тому, что природа как бы говорит нам» [144a, vol. 5, § 384, note].

Во-вторых, Пирс справедливо утверждает, что принятие этой предпосылки позволит прийти не просто к единодушному мнению, а к истинному заключению о том, каковы вещи в действительности.

Совершенно очевидно, что обе эти черты метода науки, как его описывает Пирс, чрезвычайно трудно согласовать с теорией сомнения-веры. Ведь, как настаивал Пирс, исследование в его прагматистском понимании было совершенно безразлично к вопросу об истинности или ложности того верования, которое приходит на смену сомнению. Теперь же оказывается, что верование должно быть истинным в смысле его соответствия фактам.

Конечно, можно сказать, что, хотя человек стремится лишь к устойчивому верованию независимо от того, истинно оно или ложно, верование может быть устойчивым лишь будучи истинным. Если так, то теория сомнения-веры оказывается излишним балластом; она не проливает никакого нового света на процесс научного исследования, ничем не обогащает логику науки и понимание самой науки, которое остается вполне традиционным. Но не такова точка зрения Пирса.

В-третьих, значение обеих рассмотренных выше черт метода науки сводится на нет потому, что его основная предпосылка, признание объективной реальности, объявляется Пирсом лишь гипотезой, принимаемой для того, чтобы достигнуть устойчивых верований. Эта гипотеза оправдывает себя, поскольку метод науки оказывается наиболее эффективным в деле закрепления верования.

но она не может быть доказана средствами науки, которая сама же на ней основана.

Пирс прав в том отношении, что любая специальная наука ставит вопрос о существовании лишь тех или иных конкретных объектов, относящихся к ее компетенции, но не о существовании объективной реальности вообще. Но Пирс ведь и говорит не об отдельных науках, а о методе науки как таковом. А наука, включая и научную философию, при обсуждении вопроса об объективной реальности внешнего мира учитывает гносеологические итоги всех частных наук, всю историю познания мира, результаты всей общественной практической деятельности человечества. Эти совокупные итоги теоретической и практической деятельности человека не только устраняют субъективные сомнения в реальности внешнего мира, но и дают ей реальное подтверждение. Эти результаты, имеющие не только частнонаучное, но и общеприкладное значение, полностью игнорируются Пирсом.

Метод науки оказывается, таким образом, включенным в агностическую теорию сомнения-веры в качестве одного из многих возможных способов закрепления веры. Ясно, что Пирс не принимает всерьез ни метод науки, ни предполагаемое им признание независимой реальности. Сделав вынужденную уступку науке, он немедленно затем отказывается от нее. Что это так, особенно наглядно выступает в его теории значения.

**Теория значения.  
«Принцип Пирса»**

Если следовать методу науки, даже в том виде, как его изобразил Пирс, то надо признать, что наука в своих понятиях, суждениях и теориях дает описание «положения дел в природе», говорит о том, «каковы вещи в действительности», каковы их свойства и т. д. и т. п. Таково нормальное, обычное и, по сути дела, материалистическое понимание науки. Но оно совершенно неприемлемо для прагматизма. Согласно прагматистской теории сомнения-веры, положения науки, которые и выступают в виде мнения, убеждения или верования ученых, должны рассматриваться, подобно любым верованиям, как привычки или готовность действовать. Совместить эти две принципиально противоположные концепции научных понятий невозможно, если ту и другую понимать буквально. Однако это возможно сделать, если сказать, что, хотя ученый говорит об объективно

существующих вещах и их свойствах, на самом деле он имеет в виду вовсе не их, а лишь свои собственные привычки, свою «готовность действовать». Этот замысловатый перевод научных понятий в термины теории сомнения-веры и осуществляется на основе «принципа Пирса», выражающего квинтэссенцию прагматистской теории значения. Принцип Пирса был первоначально предложен его автором в качестве ответа на вопрос: «Как сделать наши идеи ясными?» — и должен был представлять собой альтернативу к рационалистическому решению этого вопроса Декартом. Согласно Пирсу, высшей степени ясности идеи можно достигнуть лишь указав на ее значение. Но что такое значение?

Хорошо известно, что термин «значение» — один из наиболее трудных для уточнения. Философы, логики, лингвисты до сих пор не пришли к общему согласию относительно «значения значения» и даже относительно самой возможности дать его общее определение. Пирс не без основания считал себя первым философом, поставившим проблему значения значения и начавшим рассматривать значение «в качестве технического термина логики» [144a, vol. 5, § 175]. Вопрос о том, как понимать значение знака, был одной из важных и сложных проблем его семиотики. В контексте же ранней прагматистской доктрины Пирса, которую он начал разрабатывать вне какой-либо прямой связи с учением о знаках, Пирс имеет в виду не значение знаков, а значение понятий или идей, что, разумеется, не одно и то же. Пирс часто говорит о значении как о содержании понятия, как о том, что понятие выражает.

Казалось бы, наиболее естественно искать значение в отношении идеи или понятия к объекту. Но этот путь неприемлем для Пирса. В соответствии с общей феноменалистической тенденцией прагматизма Пирс пытается определить значение понятия, рассматривая его вне отношения к объекту или к внесубъективной реальности. Он ищет значение в отношении понятия к субъекту, в том, что понятие *значит для субъекта*. «Открытие» Пирса, сделавшее его основоположником нового философского учения, состояло в сведении значения к совокупности практических последствий.

«Рассмотрите, каковы практические следствия, которые, как мы считаем, могут быть произведены объектом нашего понятия. Понятие о всех этих следствиях есть

полное понятие объекта» [144a, vol. 5, § 18]. Такова основная формулировка «принципа Пирса». Наиболее темным в ней является понятие «практических следствий». Однако Пирс уточняет, что они складываются из двух компонентов. Во-первых, «то, что означает вещь, есть просто те привычки, которые она вызывает» [144a, vol. 5, § 400]. Так, положение теории сомнения-веры о том, что верование есть осознанная привычка или готовность действовать, благодаря «принципу Пирса» как бы приобретает онтологическое значение; теперь оказывается, что реальность, означая лишь привычки действовать, утрачивает тем самым тот объективный характер, который ей приписывал прежний метод науки.

Поскольку же наши реакции и привычки всегда складываются в результате и на основе чувственных восприятий, Пирс усматривает второй компонент практических следствий в ощущениях, связанных с данной идеей или понятием. «Наша идея какой-либо вещи есть идея ее чувственных следствий» [144a, vol. 5, § 401]<sup>1</sup>.

Формулировка этой пресловутой прагматистской доктрины и сама эта доктрина по самому своему существу страдают неискоренимой противоречивостью. Ведь если объект производит или вызывает практические следствия, то он должен отличаться от них и обладать самостоятельным существованием. Однако «принцип Пирса» утверждает, что «понятие о всех этих следствиях есть полное понятие объекта», так что «в нем абсолютно ничего более нет» [144a, vol. 5, § 412].

Сам Пирс, а за ним и его современные сторонники и комментаторы нередко пытаются представить «принцип Пирса» как формулировку того правила, которым руководствуются ученые в своих лабораториях: чтобы узнать, что представляет собой какой-либо объект исследования, они совершают над ним некоторые действия, в результате которых получают некоторые чувственные следствия. На основании тех и других они судят о

---

<sup>1</sup> Согласно разъяснению, данному Джемсом, «чтобы достигнуть полной ясности в наших мыслях о каком-либо объекте, мы должны только рассмотреть, какие мыслимые последствия практического рода могут быть произведены данным объектом—каких ощущений мы можем ожидать от него и к каким реакциям со своей стороны мы должны подготовиться. Тогда наше понятие о всех этих следствиях, как ближайших, так и отдаленных, и будет для нас полным понятием об объекте, поскольку такое понятие вообще имеет какое-либо позитивное значение» [181, p. 43].



природе объекта. Пирс иногда говорил даже, что прагматистская максима представляет собой лишь парафраз старинного изречения «по плодам их узнаете их».

Но подобная интерпретация «принципа Пирса» — не более как сознательная или бессознательная маскировка его действительного содержания. Ибо прагматистская максима утверждает вовсе не то, что по яблокам мы можем узнать о яблоне, а по экспериментальным результатам, производимым каким-либо физическим объектом, — о самом этом объекте. Эта максима, как ее понимали и Пирс и последующие прагматисты, утверждает, что совокупность чувственных последствий и привычек действия составляет *все* содержание объекта, что понятие о практических последствиях *исчерпывает* понятие об объекте.

Указанное выше противоречие первоначальных формулировок прагматистской максимы настолько очевидно, что в последующих изложениях ее Пирс старался избегать всякого упоминания об объекте. Так, в «Лекциях о прагматизме», прочитанных в 1903 г., Пирс определяет прагматизм как «учение о том, что каждое понятие есть понятие о мыслимых практических последствиях» [144а, vol. 5, § 196]. В ряде случаев он отождествляет практические последствия с «экспериментальными результатами», которые опять-таки сводятся к чувственным восприятиям.

В иных случаях, пытаясь дать более строгое определение, Пирс говорит: «Прагматизм — это принцип, согласно которому каждое теоретическое суждение, выражимое в предложении, стоящем в изъявительном наклонении, есть неясная форма мысли, единственное значение которой, если оно вообще имеется, состоит в тенденции осуществить соответствующую практическую максиму, выразимую как условное предложение, заключение которого стоит в повелительном наклонении» [144а, vol. 5, § 18].

Здесь бихевиористский аспект прагматистской максимы отчетливо выступает на первый план. Именно этот аспект прагматистского правила часто подчеркивается новейшими прагматистами. «Для Пирса, — пишет Сидней Хук, — такое понятие, как, скажем, «человек», было не совокупностью ощущений, но совокупностью наших реакций на него, отличных от наших реакций на такие объекты, как «камень» или «звезда» [109, с. 7]. Но и в

том и в другом случаях эта максима, составляющая *вторую фундаментальную догму* всего прагматизма, надежно преграждает всякий выход понятий и логического мышления вообще к объективной реальности

Больше того, сами вещи, объекты, реальность полностью растворяются в последствиях для субъекта в его ощущениях и привычках. От субъективного идеализма Беркли эта концепция отличается, пожалуй, только тем, что клойнский епископ не упоминал о «привычках» и более откровенно отождествлял вещи с комплексами ощущений, в то время как Пирс осуществляет эту операцию через посредство промежуточного звена, «значения»

Связь прагматизма с учением Беркли неоднократно признавалась самим Пирсом. В одном письме к Джемсу он писал «Беркли более, чем кто-либо другой, имеет право считаться человеком, который ввел прагматизм в философию, хотя я более четко сформулировал его» [230, р. 425]. А в другом месте Пирс говорит «В 1871 году в Метафизическом клубе в Кембридже в Массачусетсе я проповедовал этот принцип как своего рода логическое евангелие, представляющее несформулированный метод, которому следовал Беркли» [144а, vol 6, § 484]

#### **Теория истины**

Идеалистическая интерпретация процесса познания и особенно мышления завершается в выдвинутой Пирсом теории истины. Строго говоря, в своих прагматистских статьях Пирс пользуется не одной, а несколькими концепциями истины. Когда он не рассматривает специально вопрос о значении истины, он обычно употребляет это понятие в самом традиционном, «аристотелевском» смысле<sup>1</sup>. Так, в приводившемся выше замечании Пирса о том, что человек стремится лишь к устойчивому верованию, по достижении которого он чувствует себя полностью удовлетворенным, независимо от того, «будет ли верование истинным или ложным», он — как это совершенно очевидно — понимает под истинностью и ложностью соответствие и несоответствие фактам, действительности

<sup>1</sup> Заметим что так поступают вообще все прагматисты, равно как и все создатели других, «неаристотелевских» концепций истины. Без признания того, что наши идеи высказывания суждения и пр. говорят о том, что есть, описывают какое то объективное положение дел в мире, т. е. соответствуют действительности и в этом смысле являются истинными или ложными, едва ли возможен какой либо процесс повседневного или научного общения между людьми

Когда же Пирс анализирует гносеологическую природу истины, он отказывается от ее аристотелевского, т. е., по сути дела, материалистического, понимания и дает один из вариантов прагматистской интерпретации этого понятия. Это значит прежде всего, что истина, как и мышление вообще, определяется вне отношения к объективной реальности, лишь как состояние сознания субъекта. «Если ваши термины «истина» и «ложь», — писал Пирс в статье «Что такое прагматизм», — взяты в таком смысле, что их можно определить в терминах сомнения и веры... то все хорошо; в этом случае вы говорите только о сомнении и вере. Но если под истиной и ложью вы понимаете нечто, не определяемое каким-либо образом в терминах сомнения и веры, тогда вы говорите о сущностях, о существовании которых вы ничего не можете знать и которые бритва Оккама должна начисто удалить. Ваши проблемы стали бы намного проще, если бы вместо того, чтобы говорить, что вы хотите познать «Истину», вы просто сказали бы, что хотите достигнуть состояния веры, не подверженной сомнению» [144а, vol. 5, § 416].

Итак, прежде всего истина — это то, во что мы верим. Таково самое общее понимание истины в прагматизме. Выше приводилось замечание Пирса: «...мы считаем все наши верования истинными», и эту мысль он впоследствии повторял неоднократно. Определение истины в терминах сомнения и веры именно то и означает, что истина отождествляется с верованием, и если мы верим в какое-то предложение, то вопрос о том, не ложно ли оно, вообще лишается смысла. «То, во что Вы никак не можете не верить, строго говоря, не есть ошибочное верование. Другими словами, для Вас оно есть абсолютная истина» [144а, vol. 5, § 419]. А для других? Для тех, кто не верит в данное предложение, оно, очевидно, истинным не будет. Истина становится чем-то сугубо релятивным. Известно также, что наши верования нередко подвергаются сомнению и изменяются. Означает ли это, что истины тоже изменяются от случая к случаю? Пирс, как ученый, как логик, не мог с этим согласиться. Научная тенденция в его мышлении была столь сильна, что даже в рамках своей прагматистской доктрины он не чувствовал себя способным пойти на полную релятивизацию истины, как это легко сделали другие прагматисты после него. Пирс считал, что по каждому вопросу

истина в науке должна быть одна, общая для всех, независимая ни от кого в отдельности.

В то же время он продолжал настаивать на том, чтобы истина определялась лишь в терминах сомнения-веры, т. е. вне ее отношения к объективной реальности.

Рассуждения Пирса об истине показывают, что он постоянно путается между понятиями истинности и ложности, взятыми в логическом и гносеологическом смысле, и понятиями сомнения и уверенности (веры) как психологическими состояниями субъекта. Теория сомнения-веры целиком основана на смешении логики с психологией, логического и психологического аспектов познания.

Эта путаница имела, однако, более глубокую основу, находящуюся за пределами собственно прагматистской доктрины. Как ученый, Пирс был убежден в том, что не существует ничего непознаваемого, что на любой вопрос, относящийся к природе окружающего мира, наука раньше или позже найдет адекватный ответ, что объективная истина достижима. Больше того, Пирс был уверен, что не только наука, но и так называемый «здравый смысл» обладают уже значительным набором вполне надежных истин, сомневаться в которых может только сумасшедший. В то же время, как и многие другие ученые и философы конца XIX — начала XX в., Пирс находился под сильнейшим впечатлением от того факта, что целый ряд теорий и научных положений, в течение долгого времени принимавшихся за абсолютную истину, оказались неточными или даже ложными. Выяснилось, что даже «Начала» Евклида, которые в течение более чем двух тысячелетий считались образцом научной доказательности, на самом деле весьма далеки от абсолютной строгости. Кроме того, как практический естествоиспытатель, Пирс хорошо знал, что фактически происходящие явления всегда несколько отклоняются от абстрактной формулы закона и что нет такого точного измерения, в котором при дальнейшем исследовании нельзя было бы обнаружить ошибки. Пирс пришел к выводу, что не существует непогрешимых положений науки, что все они по самому существу своему подвержены ошибкам.

В результате Пирс оказался в чрезвычайно трудном положении. С одной стороны, для него было очевидно, что истинное знание возможно, истина достижима и во многих случаях уже достигнута наукой. С другой сторо-

ны, не менее очевидно было и то, что многие положения, считавшиеся абсолютными истинами и не вызывавшие ни у кого ни малейшего сомнения, оказались все же ложными. А если так, то как получить гарантию того, что по крайней мере некоторые из наших нынешних истин не подведут нас, не обернутся, в конце концов, заблуждением? Сейчас у нас нет никаких оснований не доверять им, и мы верим в них безотчетно. Они не вызывают у нас сомнения, и поэтому мы должны считать и считаем их абсолютной истиной. И все же мы знаем, что некоторые из них могут оказаться и наверняка окажутся заблуждением. А если так, то имеем ли мы право называть какос-либо положение науки истиной? Или, может быть, то, что мы называем истиной, на самом деле есть не более как такое суждение, в котором в данный момент не сомневается ни один компетентный ученый, и ничего другого слово «истина» и не означает? Парадоксальность ситуации состоит в том, что, хотя мы знаем о возможной ошибочности наших суждений, все же пока мы не имеем реальных оснований усомниться в них, пока мы в них верим, мы не можем не считать их истинными, *для нас* они будут абсолютной истиной.

Эта проблема интересовала, более того, мучила Пирса на протяжении всей его деятельности, совершенно независимо от его прагматизма. Он искал ее решения и в «фаллибилизме», т. е. учении о принципиальной погрешимости<sup>1</sup> науки и знания вообще, и в доктрине, которую он называл «критическим здравым смыслом», и в логической теории индукции.

Не принимая диалектику, Пирс, даже вплотную подойдя к диалектической проблеме относительности и абсолютности знания, нащупав, так сказать, эту проблему, не смог все же решить ее, не смог связать относительную и абсолютную истины, которые так и остались навсегда разорванными в его учении. Будучи же противником материализма и теории отражения, Пирс не мог провести различия между абсолютной и объективной истиной, между вопросом об объективном содержании положений и теорий науки и вопросом об их окончательном, абсолютном характере. В результате Пирс неизбежно должен был обнаружить склонность к крайнему релятивизму, которую религиозно-идеалистическая тенденция его

---

<sup>1</sup> «Fallible» — значит «погрешимый», «подверженный ошибкам».

философии могла только усилить, и к смешению логического и психологического аспектов познания, к той подмене первого вторым, которая в известном смысле составляет суть прагматистской доктрины.

Основная концепция истины, к которой пришел Пирс и в которой он искал выхода из трудностей и противоречий проблемы, состояла в признании истины тем устойчивым верованием, к которому процесс научного исследования неизбежно привел бы всех компетентных исследователей соответствующей проблемы, при условии, что процесс исследования продолжался бы без конца. Истина, следовательно,— это то мнение или верование, к которому в конечном счете пришло бы беспредельное сообщество ученых. В этом смысле истина может быть определена как «окончательное, принудительное верование» [144a, vol. 2, § 29].

Совершенно очевидно, что это понимание истины основано на посылках, отнюдь не являющихся самоочевидными. Даже если предположить, что процесс исследования будет или, хотя бы в принципе, может продолжаться бесконечно, что дает право утверждать, что в этом случае все исследователи придут к одному общему для них верованию?

Как это ни парадоксально, но метод науки Пирса, который, как мы видели, был предназначен для того, чтобы обеспечить всеобщий и устойчивый характер верования, в данном случае неприменим, да он к нему и не прибегает. Ведь согласно интерпретации этого метода Пирсом, каждый ученый может воображать, что его верование определяется некоторой независимой реальностью, но с метанаучной, так сказать, точки зрения, на которую встает Пирс, видно, что независимая реальность лишь постулируется в целях обеспечения единообразия верований, поэтому она никак не может определять их в действительности.

Как же в этом случае можно обосновать постулируемую Пирсом неизбежность схождения всех мнений в каком-то одном пункте и появление «окончательного принудительного верования»? Пирс прибегает здесь к надежде, судьбе и предопределению. «Все приверженцы науки воодушевлены светлой надеждой... на то, что, если процесс исследования будет продолжен достаточно далеко, он дает одно достоверное решение каждого вопроса, к которому его применяют... Эта великая надежда... во-

площена в концепции истины и реальности. Мнение, которому суждено... получить окончательное согласие тех, кто занимается исследованием, есть то, что мы имеем в виду под истиной. А объект, представленный в этом мнении, есть реальное» [144a, vol. 5, § 407].

Ясно, что это рассуждение никак не вытекает из основ прагматистской доктрины и требует перехода к совершенно иной системе идей. Это станет особенно очевидным, если обратить внимание на предложенное в приведенном отрывке Пирсом понимание реальности. При характеристике метода науки и во многих других случаях Пирс характеризует реальное как то, что не зависит от того, что о нем думают. Здесь же реальное оказывается объектом окончательного мнения<sup>1</sup>, которым оно и определяется.

Явное противоречие между этими утверждениями Пирс пытается разрешить так: «...с одной стороны, реальность вовсе не необходимо независима от мысли вообще, но только от того, что вы, или я, или любое конечное число людей могут думать о ней; и, с другой стороны, хотя объект окончательного мнения зависит от того, каково это мнение, все же то, чем является это мнение, не зависит от того, что вы, я или любой другой человек думаем» [144 a, vol. 5, § 408].

Итак, реальность есть содержание мысли, есть ее объект, но не мысли отдельных людей, а «мысли вообще», которая, по-видимому, проявляется в мышлении и верованиях «беспредельного сообщества».

Только в рамках спекулятивной идеалистической метафизики Пирса становятся понятными и его обращение к понятиям судьбы и предопределенности, и его понимание истины и реальности как окончательного верования и его объекта.

Как замечает М Мёрфи, один из наиболее объективных и серьезных буржуазных исследователей Пирса, «все индивидуальные умы (minds) для него лишь подсистемы универсального ума или мирового ума, и агрегат, включающий все эти системы, который и есть мировой ум, образует то сообщество, к которому обращается Пирс...» [216, p. 12] Мёрфи замечает, что идеалистическое учение Пирса 70-х годов может легко произвести впечатление эмпиризма из-за попытки Пирса «соединить свой метафизический идеализм с радикальным феноменализмом» [ibid ]

---

<sup>1</sup> Ср.: «Реальность есть лишь объект окончательного мнения, к которому привело бы достаточное исследование» [ibid., vol. 2, § 693].

Мёрфи добавляет, что «прагматистский принцип... по своему происхождению был, таким образом, не только частью теории науки, но и частью метафизической системы, которая должна была показать, что научный метод сам предполагает радикальный метафизический идеализм, содержащий очевидные и отчетливо выраженные теологические импликации. Кажущийся эмпиризм серии статей «Научно-популярного ежемесячника» — это только маска: цель Пирса состояла в том, чтобы перестроить взгляд на мир с самой крайней теологической и метафизической точки зрения» [*ibid.*, p. 13].

Итак, в прагматистской доктрине Пирса истина, как и реальность, оказалась отнесенной в бесконечно удаленное будущее. Как же в таком случае отличать истину от заблуждения и лжи в процессе научного исследования на его частных конечных этапах? Изложенная выше концепция истины никакого критерия для этого не дает. Может быть, поэтому Пирс вводит другое определение истины, которое не требует никаких дополнительных метафизических предпосылок и непосредственно вытекает из всей прагматистской доктрины. Он говорит, что «истина... отличается от лжи просто тем, что действие, основанное на ней, по зрелом размышлении приведет нас к той цели, к которой мы стремимся, а не в сторону от нее» [144 а, vol. 5, § 387].

Этому пониманию истины и «суждено» было превратиться в основную концепцию истины в прагматизме. Истина понимается как успешность действия, основанного на некотором веровании, которое поэтому признается истинным. Истинность — это успешность, полезность, работоспособность идеи, мнения или верования.

Именно Пирс выдвинул такое понимание истины, хотя и не дал его подробного обоснования. Оно было подхвачено другими прагматистами и сразу же превратилось в *третью фундаментальную догму* прагматизма. Хотя Пирс одно время охотно повторял вслед за Джемсом и другими, что «истина состоит в будущей полезности для наших целей» [228, p. 381], он скоро понял, сколь пагубна эта сверхсубъективистская концепция истины для логики и для науки вообще. Пирс предпочел вернуться к своей старой основной доктрине.

Слишком расширительное толкование прагматизма, ставшее модным в начале века, также беспокоило его, и он стал настаивать на том, чтобы прагматизм понимался лишь как правило логики, как метод установления значения интеллектуальных понятий. Поскольку с его возращениями никто не думал считаться, Пирс в 1905 г. объ-



явил о своем отказе от термина «прагматизм», ассоциированном теперь с неприемлемыми для него взглядами, и о принятии для обозначения его собственной версии прагматизма другого слова — «прагматицизм», «которое настолько безобразно, что может не бояться похитителей детей» [144а, vol. 5, § 414].

## 2. ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ПРАГМАТИЗМА. У. ДЖЕМС

Ч. Пирс заложил основы прагматизма, дав набросок его важнейших принципов. Развить их в широкое мировоззрение, в особое философское учение было делом



У. Джемса, а позднее и Д. Дьюи. Именно эти два мыслителя обычно признаются создателями прагматизма<sup>1</sup>.

Но роль именно Джемса состояла в том, что он раскрыл возможности, содержащиеся в теории сомнения-веры и в принципе Пирса для обоснования нового типа идеализма. Джемс применил их прежде всего к психоло-

<sup>1</sup> «Прагматизм возник благодаря трудам Джемса и Дьюи» [53, с. 303]

гическим и религиозно-нравственным проблемам, используя для оформления своеобразной житейской философии, которая оказалась весьма созвучной умонастроению «среднего американца» и произвела сильнейшее воздействие не только на философское, но и на религиозное и обыденное сознание американского буржуазного общества. Ван Уезеп, один из современных историков и апологетов американской философской мысли, говорит, что «Джемс был для американской философии тем же, чем Уолт Уитмен был для американской поэзии. Именно с Джемсом американская философия вырвалась вперед, безошибочно отмеченная печатью собственной оригинальности» [289, р. 124].

Социально-исторические условия и причины, способствовавшие закреплению прагматизма в качестве философии «американского образа жизни», детально проанализированы и выяснены в марксистской литературе [104; 19; 97]. Здесь достаточно отметить, что американская буржуазия, успевшая уже пожать плоды интенсивного промышленного развития страны, происходившего после победы Севера над Югом, вступившая в эпоху империализма, исполненная уверенности в «мировой миссии» Америки, стремилась в глазах всего мира утвердить свое не только политическое и экономическое, но и культурное и идейное превосходство и право на руководящую роль. Она нуждалась в философском обосновании своего взгляда на жизнь и своих безмерных претензий, и она нашла такое обоснование в прагматизме.

«В течение ряда лет, — говорит Ван Уезеп, — Джемс и Дьюи удивляли мир своей отважной защитой той прочной и гибкой структуры, которой, как они показали, был американский образ жизни... Джемс начинал осознавать ту огромную роль, которую Америке было суждено играть на мировой арене. Он даже лучше, чем Франклин или Эмерсон, понимал, что центр тяжести международной мысли на некоторое время переместится по эту сторону Атлантики. Поэтому его изложение американской точки зрения утратило все следы колониализма. Джемсу и в голову не приходило оправдываться за то, что Америка имела сказать... Джемс не был узким мыслителем, принадлежащим к какому-то одному течению, он был лидером, открывшим новую эру для всей философии. Он был голосом Америки, возвещавшей свое руководство и говорившей как одна зрелая страна другой» [289, р. 124, 125].

Однако У. Джемс, строго говоря, не был политическим мыслителем. Его экскурсы в область политики и социологии, примечательные сами по себе, носили лишь спорадический характер. Значение Джемса в этом отношении определяется не столько конкретным решением тех или иных социально-политических проблем, сколько разработкой подхода к их решению, особого метода философствования и политического мышления.

Уильям Джемс (1842—1910) происходил из состоятельной и культурной семьи. Его отец много писал по вопросам религии, а брат Генри сделался одним из известнейших литераторов. У. Джемс с самого детства много путешествовал и получил космополитическое воспитание, не помешавшее ему, однако, стать признанным выразителем духа «американизма».

Закончив свое медицинское образование в Гарварде, Джемс там же стал преподавать анатомию и физиологию, а в 1875 г. впервые в Америке начал читать курс психологии. С 1879 г. он приступил к преподаванию также и философии. В 1890 г. Джемс опубликовал двухтомные «Начала психологии», одну из наиболее выдающихся в XIX в. работ по психологии, содержащую одновременно и главные идеи его философского учения. При этом основное теоретическое содержание прагматистской доктрины Пирса (за исключением концепции истины как окончательного принудительного мнения) было полностью принято Джемсом<sup>1</sup>.

**Противоречие между наукой и религией**      Стимулом философской деятельности Джемса с самого начала было стремление разрешить противоречие между распространением естественнонаучного миропонимания и религиозной верой. Джемс был естествоиспытателем и сторонником Дарвина, но, как и Пирс, он считал, что человеческая жизнь невозможна без религии, самые основы которой все более подрывались развитием науки<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Это обстоятельство необходимо иметь в виду при дальнейшем изложении тех специфических черт и сторон учения Джемса, которые отличают его от прагматизма Пирса.

<sup>2</sup> «Так называемые ученые, — писал Джемс, — настроены, по крайней мере в часы научной работы, так глубоко материалистически, что можно с полным правом сказать, что в общем влияние науки скорее склонно отказать религии во всяком признании» [32, с. 479].

Многие страницы его книги «Зависимость веры от воли», составленной преимущественно из статей конца 70-х и 80-х годов, обнаруживают нескрываемый ужас Джемса перед материализмом, отождествлявшимся в его представлении с той механической картиной Вселенной, которая, как казалось, все более вырисовывалась на фоне открытий физических наук. В 70-х годах Джемс перенес тяжелый душевный кризис, период глубокой и длительной депрессии, вызванной страхом и подозрением: не являемся ли мы лишь наделенными сознанием автоматами, как утверждал, например, Т. Гексли. Многие естествоиспытатели, как уже не раз отмечено в этой книге, защищали в то время взгляд, согласно которому человек — это созданный природой механизм; все движения и поступки его строжайшим образом предопределены, а сознание не более как эпифеномен, не играющий никакой роли в мировых событиях и бессильный как-либо повлиять на человеческую судьбу. Эта ограниченная, теоретически уже преодоленная форма материализма принималась не знавшими диалектики естествоиспытателями и распространялась среди образованных людей, вызывая острые споры и тяжелые раздумья. Если диалектический материализм, имевший в те годы еще слишком мало сторонников, закономерно приводил к революционным выводам, к историческому оптимизму и пролетарскому гуманизму, то идеи вульгарного, механистического, равно как и неверно интерпретированного естественнонаучного материализма нередко ставились в связь с реакционными теориями социального дарвинизма, с этическим нигилизмом, с проповедью аморализма, с «материализмом» в плоском, обывательском смысле слова. Сомнения Ивана Карамазова с его «бога нет, все дозволено», как и мучительные колебания самого Достоевского, дают, пожалуй, наилучшее представление о тех проблемах, которые тревожили многих мыслящих людей не только в США.

Сколь бы очевидно реакционными по самой сути дела ни были попытки остановить или задержать наступление науки и материализма на религиозно-идеалистические позиции, при анализе духовной жизни того времени нужно видеть все стороны идеологической борьбы и все противоречия буржуазного сознания.

Когда Джемс называет материализм «мрачным, тяжелым, похожим на кошмар мировоззрением» [35, с. 48], то его устами говорит не только идеолог буржуазии, видя-

щий в материализме философскую основу ненавистной ему революционной теории пролетариата. В этих словах слышится голос буржуазного индивидуалиста, а по существу филистера, привыкшего смотреть на себя как на пуп земли, воображать себя абсолютно свободным деятелем, а в трудную минуту жизни — обращаться к милостивому богу, единственному существу, на помощь которого ему остается надеяться в атомизированном обществе беспощадной конкуренции и эгоизма.

Защита Джемсом религии вызывалась не только абстрактными метафизическими мотивами. Помимо признания ее обычной идеологической функции, заинтересованность в религии имела у него и сугубо личный характер. И в этом Джемс ничем не отличался от заурядного американского буржуа, с идейных позиций которого он, несмотря на свою интеллектуальную одаренность и высокую культуру, никогда не сходил.

Джемс писал, что «центром, вокруг которого вращается религиозная жизнь... является забота человека о своей личной участи» [32, с. 480]. Он считал, что религия нужна человеку, чтобы чувствовать себя в большей безопасности в ненадежной, полной случайностей Вселенной, нужна как источник дополнительных сил для жизненной борьбы. Вера в бога необходима и для того, чтобы возмущение существующим в мире злом и сострадание к обездоленным и несчастным не мешали человеку выполнять свои обязанности — по отношению... к самому себе. Каково бы ни было зло, я знаю: раз бог есть, в мире будет гармония и порядок, «где есть бог, там трагедия только временна и частична» [там же, с. 507; см. 33, с. 50—51]. Вера в бога дает человеку необходимые «моральные каникулы», она избавляет его от постоянных терзаний по поводу неисчислимых бедствий человечества, позволяет ему наслаждаться жизнью, полагал Джемс. В действительности, скажем мы, религия в условиях капитализма призвана отвлечь массы людей от сознательной и организованной борьбы за реальное уничтожение зла и его наиболее глубокого источника — эксплуатации человека человеком. Невозможно предположить, чтобы Джемс этого не знал или не понимал.

Вера в бога, по Джемсу, должна была помочь человеку, но не в коллективных, а в индивидуальных усилиях наилучшим образом устроить свою личную судьбу. Джемс охотно соглашается с мнением, согласно которому «люди

не познают, не понимают бога, они пользуются им» [32, с. 496] Джемса не удовлетворяет «старомодный теизм с его богом — небесным монархом, скроенным из кучи непонятных и нелепых «атрибутов». Ибо «нам здесь на земле... его черная работа нужнее, чем нужно его величие на небесах» [33, с. 48, 50]. А для этого бог вовсе не должен быть ни всемогущим, ни бесконечным; конечный бог тоже годится. Важно лишь, чтобы, когда нужно, он оказался поблизости и придал человеку силы осуществить его планы. Ведь «главнейший интерес вопроса о существовании бога заключается в возможных частных, касающихся нас следствиях из его существования» [32, с. 513].

Это утверждение — «прямое приложение прагматистского «принципа Пирса» к проблеме бытия бога. Но в то же время это и выражение взгляда, типичного для среднего американца. Как говорит Ван Уезеп: «Джемс защищал некий род американского бога, не всемогущего, но соратника по борьбе (co-struggler) за осуществление наших целей, бога, который приветствует нашу помощь в той же мере, в которой мы приветствуем его помощь» [289, р. 157].

Характерно, что Джемс нигде и никогда не утверждает, что бог реально существует. На чем Джемс настаивает и что он стремится показать, так это то, что религиозное чувство и переживание, религиозный опыт существуют и играют огромную роль в жизни многих людей. Поскольку вера в бога, в которой концентрируется весь религиозный опыт, имеет важнейшие последствия для человеческой жизни, постольку мы должны считать ее объект реальным. Это «глубоко «прагматистское» отношение к религии», полагает Джемс, присуще большинству людей. Вот «инстинктивные верования, общие всему человечеству: бог существует, так как он производит реальные действия» [32, с. 509], так как мир религиозного человека совсем иной, чем мир нерелигиозного, и ведет себя верующий в бога человек совсем не так, как неверующий.

Тем не менее существование бога для Джемса остается не более как гипотезой. Правда, «религия — живая гипотеза, могущая оказаться истинной» [35, с. 31]. Но истинна ли она?

На протяжении многих лет это был самый мучительный для Джемса вопрос, чреватый неразрешимыми противоречиями. Дело в том, что, несмотря на заимствован-

ные у Пирса прагматистские принципы, Джемс примерно до конца 90-х годов фактически понимал истину в традиционном духе, как соответствие идеи реальности.

Кроме того, причастность Джемса к науке заставляла его искать такое решение, «чтобы оно не противоречило выводам естествознания» [32, с. 500]. Однако Джемс писал, что видимая природа не обнаруживает ни малейших признаков божественного духа [см. 35, с. 49], при выходе же «за пределы фактов природы» нас окружают «неразрешимые мировые тайны» [там же, с. 49, 37]. Мы можем предположить, что «физический мир — только часть вселенной» [там же, с. 59], что есть не видимый и не доступный науке идеальный мир, но никаких рациональных доказательств его существования у нас нет и быть не может. Каков мир в действительности, каков его внутренний смысл, мы не знаем, уподобляясь в этом отношении нашим комнатным собакам: «Они ежеминутно присутствуют при внешнем течении событий, внутренний смысл которых совершенно закрыт для их ума» [там же, с. 65; см. также 34, с. 170].

Трудно сказать, религиозные ли сомнения Джемса перераспали во всеобщий скептицизм или сами они были его частным выражением, но едва ли не прав известный американский историк Г. С. Коммэджер, сказавший: «Джемс встречал все догмы скептицизмом и сам скептицизм превратил в догму» [145, р. 94].

В этом распространяемом Джемсом тумане скептицизма и агностицизма все выглядит смутным и ненадежным, даже великое интеллектуальное достижение человечества — наука кажется Джемсу поверхностной и имеющей дело лишь с символами [см. 32, с. 488]. Джемсу представляется, что в колеблющемся хаосе нашего опыта осталась только одна несокрушимая скала, «единственная доступная нам абсолютная реальность» [см. там же, с. 492] — сама человеческая личность.

В мышлении Джемса круг вновь замыкается на индивидуальном Я Джемс почти буквально повторяет, а частично и предваряет доводы «философов жизни» (Дильтея, Бергсона), направленные против науки с ее объективными, безличными и абстрактными объектами, в защиту чувства, переживания, внутреннего, субъективного.

«Индивидуальность покоится на чувстве тайны; темные, слепые складки характера представляют единствен-

ные в мире точки, где мы касаемся живой, текучей реальности, где непосредственно познаем, что и как происходит. В сравнении с этим миром живых индивидуальных чувств мир обобщенных объектов, созерцаемый нашим разумом, представляется нереальным и безжизненным. Как в стереоскопических или синематографических снимках, рассматриваемых простым глазом, в этом мире разума нет третьего измерения, нет движения, нет жизни» [32, с. 491].

Могут сказать, конечно, что «неотъемлемое чувство своей личной участи, личное ощущение того, как она разворачивается при вращении колеса судьбы, порождено, может быть, человеческим эгоизмом, его можно заклеить как ненаучное». Джемса не смущают подобные возражения. Ведь «ось реальности проходит исключительно через эгоистические центры, которые нанизаны на ней, как чётки» [там же, с. 489].

Так человеческая личность с ее эмоциями, интересами и целями в качестве истинной реальности становится единственным судьей того, что происходит в мире, и высшим критерием всех оценок; ее права приобретают абсолютный характер.

Теперь Джемс легко находит путь для преодоления своих религиозных сомнений в принципе, названном им сперва «волей к вере», а затем «правом на веру».

**Воля к вере** Поскольку вера в бога имеет жизненно важное значение, поскольку, как убежден Джемс, человек не может жить без религии, то при отсутствии рациональных оснований для веры он может верить и без них, он может произвести свой выбор в пользу веры на основе лишь эмоциональной потребности простым актом своей воли.

Не приходится доказывать, что многие религиозные люди поступают именно так, как рекомендует Джемс: они верят без каких-либо рациональных оснований. Но Джемсу мало описать факты — как философу ему нужно оправдать право на веру. В то же время он не рассматривает выдвинутый им принцип как выдуманный *ad hoc*. Он придает ему более широкое значение и формулирует его так: *«Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна решать выбор между двумя предложениями, каждый раз как выбор истинен и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях»* [35, с. 12].



Последние слова кажутся Джемсу достаточной гарантией против обвинения в проповеди волюнтаризма и слепой бездумной веры: произвольная вера правомерна тогда, когда интеллектуальные основания для выбора отсутствуют; лишь в этих случаях наша «неинтеллектуальная природа» вступает в свои права.

Нетрудно понять, однако, что «наша неинтеллектуальная природа» почти всегда, когда речь идет о проблемах человеческой жизни, может объявить те или иные основания не только недостаточными, но и несуществующими. Как раз так обстоит дело и в данном случае. Именно потому, что наука и материалистическая философия выдвинули неопровержимые доводы против веры в бога, Джемс и счел себя вынужденным отказаться от обсуждения вопроса на рациональной почве и обратился к «воле к вере». И не случайно, что в других формулировках своей доктрины он не ссылается на отсутствие интеллектуальных оснований, а откровенно говорит: «Я проповедую лишь право каждого предаваться своей личной вере на собственный риск», или «мы имеем право верить на свой собственный риск в любую гипотезу, которая достаточно жива, чтобы повлиять на нашу волю» [35, с. VII].

Учение Джемса о воле к вере построено на предположении о том, что воля абсолютно свободна и способна избрать любую альтернативу. Но естествоиспытатель Джемс настолько хорошо знал, что само это предположение не покоится ни на каких научных основаниях, что счел нужным заявить в одной из своих публичных лекций: «Я уже вперед открыто отказываюсь от претензии доказать вам, что свобода воли действительно существует» [там же, с. 167]. Ее можно либо свободно принять, либо отвергнуть. Еще в 1870 г. Джемс записал в своем дневнике, что ему удалось выйти из душевного кризиса лишь тогда, когда он под влиянием чтения Ренувье нашел в себе силы поверить в свободу воли. «Мой первый акт свободной воли будет состоять в том, чтобы поверить в свободу воли» [214, р. 116]. Спустя много лет Джемс повторил эту мысль, сказав: «Если мы свободны, первым проявлением нашей свободы должно быть внутреннее признание ее» [35, с. 167].

Таким образом, вера в бога покоится на акте свободной воли, а свобода воли, в свою очередь, принимается на веру в результате свободного волевого акта. Волюнтаризм пронизывает все построения Джемса.

**«Выгодность» веры** И все же Джемс пытается привести и более рациональное основание в пользу веры в бога. Оно состоит в указании на *выгодность* такой веры. Рассуждение его таково: если я верю в религиозную гипотезу, а она окажется ложной, то я ничего не потеряю и не буду в худшем положении, чем атеист. Если же она окажется истинной, то я буду в выигрыше, так как обеспечу себе спасение. Какой же смысл из-за неверия или сомнения «лишиться своего единственного шанса остаться в выигрыше»? [*там же*, с. 31].

Но это еще не все. Учение Джемса о воле к вере включает чрезвычайно важное утверждение о том, что сама вера в истинность некоторого положения может сделать его истинным, «вера в факт может способствовать возникновению последнего» [35, с. 28].

Джемсу не составляет труда привести многочисленные житейские примеры того, как «вера сама себя оправдывает». В самом деле, если человек, стремящийся добиться взаимности у любимой женщины, верит в удачу, он имеет гораздо больше шансов достигнуть ее, чем если бы он не верил. «Предположите, например, что, взбираясь на гору, вы очутились в таком положении, что можете спасти себя, только сделав отчаянный прыжок; верьте в то, что он удастся, и ноги ваши сами собою повинуются вам». Любой социальный институт может существовать и функционировать лишь при условии, что каждое из составляющих его лиц верит в лояльное выполнение своих обязанностей всеми другими, и без такой веры этот социальный организм неизбежно распался бы. Несколько разбойников могут ограбить поезд, потому что они верят во взаимную поддержку и успех своего предприятия, в то время как каждый пассажир сомневается, будет ли он поддержан своим соседом, если попытается оказать сопротивление [см. *там же*, с. 66, 27, 28].

Отличительная черта приводимых Джемсом примеров та, что соответствующий факт всегда представляет собой конечный результат сознательного преднамеренного человеческого действия. Поскольку же вера рассматривается Джемсом вслед за Пирсом как готовность действовать, понятно, что результат действия в огромной степени зависит от веры.

Отсюда, кстати сказать, Джемс предлагает и ответ на вопрос «Стоит ли жить?» Это одна из тех «вечных» моральных проблем, которая задолго до Гамлета волновала людей и на которую религиоз-

ная и этическая мысль в каждую эпоху должна была отвечать заново. В Америке конца XIX в., в условиях обострившихся до крайности противоречий между бедностью и богатством, бесправием и всемогуществом, голодом и роскошью, этот вопрос приобрел непосредственное практическое значение, и не проходило дня, чтобы газеты не сообщали о множестве несчастных, решивших его для себя отрицательно.

Ответ Джемса, сформулированный в духе «американского оптимизма», гласит: «Жить стоит раз жизнь с нравственной точки зрения такова, какую мы создаем ее, а мы твердо решились сделать ее в этом отношении удачной» [там же, с. 68]

Какова жизнь — это зависит от нас самих, от нашей веры в возможность ее улучшить. Жизнь каждого человека такова, каковой он ее сделал. Поэтому не хныкай, не жалуйся, а верь в удачу и действуй; чем сильнее вера, тем надежнее успех. Так американская легенда о «равных возможностях» превратилась у Джемса в философскую доктрину, в нравственную заповедь. Могла ли после этого не иметь успеха в буржуазной среде сама философия прагматизма?

Применительно к вопросу о реальности объекта религиозной веры принятый Джемсом тезис о вере, оправдывающей самое себя, позволял сделать вывод о том, что человек, верящий в поддержку бога, в своих начинаниях может легче достигнуть успеха, чем действующий без такой веры. Однако этот вывод не кажется Джемсу достаточным. Он делает еще один шаг и заявляет, что «в зависимости от нашей веры сам бог, быть может, становится все живее и реальнее» [35, с. 69].

**Прагматистская  
максима и ее  
социальный смысл**

Это утверждение, находящееся в разительном противоречии с догмами любой организованной церкви, отчетливо показывает основную установку Джемса: любую проблему, сколь бы абстрактной и метафизической она ни казалась, ставить в непосредственное отношение к нуждам, интересам и запросам отдельного человека и само решение ее искать в том прямом влиянии, которое оно может оказать на человеческую жизнь.

Джемс видел смысл прагматической максимы Пирса в том, чтобы при встрече с любой теоретической дилеммой ставить вопрос так: «Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнение, а не другое? Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен».

Даже о философии, несмотря на ее общий и абстрактный характер, Джемс считает возможным сказать: «Вся задача философии должна была бы состоять в том, чтобы

указать, какая получится для меня и для вас определенная разница в определенные моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира» [33, с. 33, 36].

Многие американские авторы усматривают в такой постановке вопроса Джемсом проявление «характерной американской заботы о том, чтобы идея имела отношение к течению чьей-либо жизни... Требование, чтобы у любой мысли было режущее острие, чтобы она имела отношение или не была бы безразлична к жизненным целям кого-либо, глубоко укоренилось в американском сознании. Если это отношение неясно, идея вызывает подозрение и даже враждебность» [264, р. 63].

Действительно, чисто теоретический интерес, по крайней мере за пределами сугубо специальных вопросов физиологии и психологии, по-видимому, не играл самостоятельной роли в мышлении Джемса и всегда отступал на задний план перед практическими соображениями и интересами. Вопрос не о том, каков окружающий нас мир сам по себе, а о том, как наилучшим образом устроиться в нем, чтобы «чувствовать себя как дома во Вселенной» [35, с. 137], — вот что было мотивом философствования Джемса.

Может показаться, что такое противопоставление неправомерно. Разве не надо знать, каков мир, чтобы хорошо устроиться в нем? С точки зрения Джемса, это не так. Мы помним, что материалистическая картина безбожной Вселенной вызывала у него ужас и отвращение. «Прежде всего, — писал он, — мы должны избавить свои собственные сердца от атеизма и страха» [35, с. 69].

Теоретически принять мир таким, каков он есть на самом деле, — значит стать на позиции материализма, не приемлемые для Джемса прежде всего по идеологическим соображениям.

И как раз *потому*, что в реальном мире большинству людей не удастся устроиться хорошо, Джемс призывает верить в то, что это возможно! «Мы требуем от Вселенной такого характера, который соответствовал бы нашим эмоциям и активным стремлениям» [там же, с. 95]. Поэтому, «когда мы строим теории относительно Вселенной и обсуждаем их, мы делаем это для того, чтобы достигнуть такого представления о вещах, которое дало бы нам субъективное удовлетворение» [там же, с. 168].

Этими-то соображениями и определяется отношение

Джемса к двум основным философским направлениям. Вопрос о том, «соответствует ли Вселенная нашим нравственным требованиям или нет», — «это, в сущности, вопрос о жизни или смерти материализма» [там же, с. 118]. Исходя из этих соображений, Джемс делает свой бесповоротный выбор. Ведь материализм дает «такое решение на вопрос о природе вещей... с которым мы добровольно никогда не примиримся» [там же, с. 145]. И напротив, «идеализм сродняет природу вещей с нашим Я» и позволяет не видеть в ней нечто внешнее и чуждое нам, но считать, «что Я сам, по крайней мере в потенции, — все; во Вселенной не остается ни одного чуждого мне уголка, вся она сродни мне» [там же, с. 101—102].

Этим очерчен тот круг идей, который играл решающую роль в мировоззрении Джемса. Религиозно-нравственные интересы и заботы о том, как человеку лучше устроиться в мире, не восставая против существующих общественно-политических порядков, а пребывая в поставленных ими рамках, — вот лейтмотив философской деятельности Джемса<sup>1</sup>. Эти идеи достаточно далеки от традиционной гносеологической и онтологической проблематики. Но они-то и составляют «исток и тайну» собственной философии Джемса. Сфера религиозно-нравственного опыта для него — решающая и определяющая сфера опыта вообще. Из нее он берет примеры и факты, служащие ему представителями всего мира фактов, из нее он черпает наблюдения, понятия и представления, применяемые затем для характеристики всей реальности. Не поняв этой особенности мышления Джемса, невозможно разобратся в его философии, объяснить многочисленные, подчас абсурдные противоречия в его утверждениях, понять его отношение к критике. Религиозно-нравственный опыт всегда оставался для Джемса последним эталоном и высшим критерием. И если под давлением философской критики, направленной, например, против его понимания истины или реальности, Джемс нередко чувствовал себя вынужденным признать справедливость взглядов своих оппонентов и абстрактно заявить о своем полном согласии с ними, то вслед за этим он немедленно отступал

---

<sup>1</sup> Не случайно Джемс писал, что один из важнейших принципов всей социальной жизни Америки — это «лютое и безжалостное осуждение (resentment) любого лица или группы лиц, которые нарушают общественный порядок» [цит. по: 225, р. 242].

на исходные позиции, поскольку применительно к религиозно-нравственной сфере жизни его собственные выводы подтверждались всем его опытом психолога и казались абсолютно бесспорными.

М. Коэн приводит мнение о Джемсе персоналиста Хоуисона: «Эмерсон и Джемс были великими учеными, великими писателями, даже если вам угодно, великими мыслителями; но они не принадлежали, строго говоря, к числу философов» [53, с. 309]. Коэн не считает эту оценку вполне справедливой, но признает, что «интерес Джемса к философии был ограничен в основном психологическим аспектом вещей», что «он интересовался философией по преимуществу как религиозным представлением о жизни» [там же, с. 314, 310].

А по мнению Тэйера, «Джемс был прежде всего и преимущественно моралист, занятый разработкой эффективной и разумной философии человеческого мышления и поведения — не «философии жизни», а живой философии. Моральные интересы преобладают в его популярных сочинениях; они же могут быть наблюдаемы в качестве мотивов даже в его наиболее технических произведениях» [276, р. 449].

**Функция сознания**      Основа собственно философского учения Джемса — это его понимание опыта и функции сознания, выдвинутое еще в «Началах психологии». Человек для Джемса — это существо, организм, находящийся в некоторой среде, стремящийся выжить и активно приспособиться к меняющимся условиям. Его жизнедеятельность имеет целеполагающий характер, и именно «преследование будущих целей и выбор средств для их достижения являются, таким образом, признаком и критерием наличия интеллекта (*mentality*) в феномене» [182, р. 8].

Джемс подчеркивает, что сознание во всех его проявлениях есть прежде всего и по преимуществу «избирательная активность» [182, р. 139]. От первоначальных элементарных ощущений до высших форм абстрактного мышления сознание осуществляет отбор того, что нужно данному индивиду, что отвечает его потребностям и целям. У Джемса речь идет именно о данном индивиду, ибо, полагает он, мысль, несмотря на приписываемую ей всеобщность, всегда имеет личный характер; «элементарный психический факт» — это «не мысль, или эта мысль, или та мысль, по моя мысль». «Всякая мысль принадлежит кому-нибудь», и «бреши между подобными мыслями — наиболее абсолютные бреши в природе» [*ibid.*, р. 226].

Джемс замечает, что приписывать сознанию чисто познавательные функции, как это делают некоторые иде-

алистические школы, значит занять совершенно антипсихологическую позицию. Всякое реальное сознание есть «борец за цели», «его познавательные способности в основном служат этим целям путем различения между фактами, способствующими и не способствующими им» [*ibid.*, p. 141].

Но если сознание есть избирательная активность, то из чего оно выбирает, каков тот материал, по отношению к которому оно осуществляет свою жизненно важную функцию? Оказывается, это не что иное, как... само же сознание, это непрерывный «поток мысли, сознания, субъективной жизни» [*ibid.*, p. 239], или, как Джемс скажет позже, «поток опыта». Этот поток жизни, опыта или сознания, в своем изначальном виде выступающий как «чистый опыт», не есть еще та расчлененная и упорядоченная Вселенная, в которой мы привыкли видеть себя с первых дней нашей сознательной жизни, но это ее основа или субстрат, ибо нам случилось жить «в мире, в котором опыт и реальность составляют одно и то же (come to the same thing)» [179, p. 59].

Поскольку мышление с его дискурсивными категориями представляет собой сравнительно поздний результат духовного развития как индивида, так и человечества, первоначальным, исходным содержанием опыта остаются ощущения, так что «чистый опыт является лишь другим именем для ощущения или чувствования» [34, с. 185]. То, что нам дано непосредственно, выступает перед нами как «великий цветущий, жужжащий беспорядок» [183, p. 50]. Из него-то, говорит Джемс, наша избирательная активность, наша способность внимания выделяет отдельные сгустки, отдельные группы ощущений (называемые вещами), по той или иной причине представляющие для нас интерес, необходимые для осуществления наших целей. Так каждый человек создает себе свой особый мир. Но сколь бы ни различались миры в наших представлениях, все эти миры заключены, инкрустированы или «врезаны в первоначальном хаосе ощущений». «Другие умы, другие миры из того же самого однообразного и невыразительного хаоса! Мой мир — это лишь один из миллиона, равным образом реальных для тех, кто может их абстрагировать. Сколь различны должны быть миры в сознании муравья, каракатицы или краба!» [182, p. 289]. Но представители человеческой расы в основном согласны в отношении того, что именно они будут замечать, отбирать и называть

одним именем. Только в одном пункте, в делении всей Вселенной на две части, они расходятся коренным образом: в разделении мира на Я и не-Я [*ibid.*]

Так представляет себе Джемс отношение человека к окружающему миру, поскольку оно рассматривается в психологическом плане. Изложенные выше идеи «Начал психологии» получили дальнейшую разработку в философском плане и составили учение, названное Джемсом «радикальным эмпиризмом».

**Радикальный эмпиризм** В предисловии к «Прагматизму» Джемс писал: «Между прагматизмом, как я его понимаю, и выдвинутой мною недавно теорией «радикального эмпиризма» нет никакой логической связи. Учение радикального эмпиризма совершенно самостоятельно и независимо. Можно целиком отвергнуть его и все-таки остаться прагматистом» [33, с. 8]. Однако два года спустя в предисловии к книге «Значение истины» Джемс фактически опроверг это заявление, признав прагматистскую доктрину необходимой предпосылкой радикального эмпиризма [180, р. XII]. В действительности обе доктрины взаимно обуславливают друг друга.

Радикальный эмпиризм означает прежде всего, что все, с чем мы имеем и можем иметь дело в процессе познания, охватывается понятием опыта. Все вещи, о которых можно вести философские споры, должны быть определены в терминах опыта, и все возможные отношения между ними также являются данными опыта. Джемс, вообще говоря, допускает возможность существования не воспринимаемых в опыте вещей, но полагает, что они не могут быть предметом обсуждения для философии. Что касается самого опыта, то части его, взаимно поддерживая друг друга, не нуждаются ни в какой внешней трансэмпирической поддержке [*ibid.*, р. XIII]. «Опыт как целое является самодовлеющим и не опирается ни на что» [179, р. 193]. Или, как говорил Шиллер, «весь мир, в котором мы живем, есть опыт и построен не из чего другого, как из опыта» [249, р. 51]. Опыт, таким образом понятый, полностью совпадает с реальностью, поскольку о ней можно говорить.

Ясно, что этот взгляд отличается от субъективно-идеалистического понимания опыта Махом, Авенариусом и их последователями только словесными формулировками. Что это так, наглядно видно из более обстоятельного, чем в «Началах психологии», описания Джемсом состава или



структуры этой данной в опыте реальности. Джемс усматривает в ней три части. «Первая часть действительности представлена потоком наших ощущений» [33, с. 149].

Джемс признает, что ощущения не порождаются нами произвольно, они «принудительно навязываются нам, приходя неизвестно откуда» [там же]. Их природа, порядок, количество находятся вне нашего контроля. Однако вопрос о том, откуда берутся ощущения и чем они могут вызываться, Джемс считает принципиально неразрешимым, а потому и не подлежащим обсуждению. «Может быть, есть некоторая внеэмпирическая «*Ding an sich* (вещь в себе)», которая поддерживает все, а может быть, ее нет...» [180, р. 69]. Достаточно того, что мы вовлечены в чувственный поток, что мы имеем ощущения. Сами по себе «они ни истинны, ни ложны, они просто суть» [33, с. 149]. Истинным или ложным может быть только то, что мы о них говорим, имена, которые мы им даем, теории, которые мы создаем об их отдаленных отношениях и т. д.

Для материалиста ощущения — это «копии», или субъективные образы объективного мира, свойств вещей. Поэтому вопрос об их истинности правомерен. Для Джемса ощущения — это не образ реальности, а сама первичная реальность, и естественно, что вопрос об их истинности или ложности лишен для него смысла. Следует заметить, что «поток чувственного опыта» понимается Джемсом чрезвычайно широко, поскольку Джемс включает в него не только собственно ощущения, но любые переживания и состояния сознания вообще.

Вторую часть реальности составляют «отношения, существующие между нашими ощущениями или их копиями в нашей мысли» [там же]. Джемс усматривает принципиальное отличие радикального эмпиризма от других форм эмпиризма в признании того, что в опыте непосредственно воспринимаются не только отдельные факты, но и все *связи* между ними. Поэтому отношения не должны привноситься в опыт извне, как это, например, имело место у Канта; они обнаруживаются в самом опыте и берутся из него. Достоверность связей и отношений не меньшая, чем достоверность самих ощущений.

«Третья, добавочная к этим восприятиям (хотя и опирающаяся в значительной мере на них) часть действительности — это совокупность прежних истин, с которыми должно считаться каждое новое исследование»

[33, с. 150]. Таким образом, в радикальном эмпиризме Джемса истины, в частности истины, высказываемые нами о реальности, составляют одну из трех частей самой этой реальности, причем все ее части в принципе однородны: «Мысли... сделаны из того же самого вещества, что и вещи» [179, р. 37]. Поэтому — и с полным правом — Джемс неоднократно характеризует свою «философию чистого опыта» как «новую Identitätsphilosophie (философию тождества) в плюралистической форме» [там же, р. 202]. А это означает, в свою очередь, что, высказывая и принимая какие-либо истины, мы тем самым создаем и новую реальность.

Согласно Джемсу, чувственная сторона реальности принудительна, но пассивна. Определенность составляющих ее вещей всецело зависит от нас, от нашей точки зрения, интереса, выбора, цели «Наличность (the that) действительности принадлежит ей, но содержание (the what) ее зависит от выбора (the which), а выбор зависит от нас» [33, с. 150]. «Короче говоря, нам дают мраморную глыбу, но мы сами высекаем из нее статую» [там же, с. 151]<sup>1</sup>. Окружающий нас мир сам по себе абсолютно пластичен и податлив. О нем можно сказать, что он есть, но нельзя сказать, что он есть нечто определенное. Это мы по своему произволу придаем ему всю ту определенность, которой он обладает.

Согласно формулировке Шиллера, «мир есть, по существу,  $\omega\lambda\eta^2$ , есть то, что мы из него делаем. Бесполезно определять его посредством того, чем он был первоначально или чем он является отдельно от нас... Он есть то, что мы из него сделали» [249, р. 60].

Если, как это получается у прагматистов, все определенное содержание действительности обусловлено произволом личности или, вернее, отдельных личностей, то структура мира оказывается антропоморфной, пра-

**«Плюралистическая  
Вселенная»**

<sup>1</sup> Строго говоря, эта аналогия неправомерна, ибо, хотя мраморная глыба не есть статуя, она представляет собой нечто качественно и количественно определенное и существующее независимо от нас. Между тем Джемс, как и другие прагматисты, решительно отрицает существование какой-либо определенной, независимой от сознания человека, т. е. объективной, реальности «Независимая» от человеческого мышления действительность оказывается вещью, которую, по-видимому, очень трудно найти. Это нечто абсолютно темное и неуловимое » [33, с. 152]

<sup>2</sup>  $\omega\lambda\eta$  — бесформенная материя (греч.).

циональной и плюралистической. Больше того, говорить о структуре «столь иррационального и насквозь плюралистического мира» [33, с. 177] бессмысленно из-за его рыхлости, пластичности и постоянной изменчивости. Выступая против сторонников идеи абсолюта, Джемс настойчиво проводит ту мысль, что мир постоянно остается незавершенным, его нельзя уложить в какую-либо готовую схему, в нем всегда есть место для нового, и это новое действительно непрерывно возникает. Главная идея плюрализма состоит, по Джемсу, в том, что «нет такой точки зрения, нет такого центрального пункта, из которого можно было бы зараз обнять все содержание вселенной» [там же, с. 93]. Положение об абсолютном единстве мира противоречит опыту и парализует все наши попытки улучшить мир.

В своей критике абсолютных идеалистов Джемс, конечно, подметил некоторые действительные пороки их учения. Но его собственная концепция, несмотря на отдельные правильные положения, остается столь же антинаучной и несостоятельной. Джемс полагает, что мир следует характеризовать и как единый, и как множественный. Но характеристика мира как «единого» не играет большой роли в его радикальном эмпиризме. О единстве мира можно говорить «постольку, поскольку мы узнаем из опыта связность его» [там же, с. 94]. Но основа этого единства лежит в сознании, и «принципом объединения Вселенной останется смежность представлений внутри сознания» [35, с. 334]. Мысль о том, что единство мира состоит в его материальности, из чего вытекает и единство его наиболее общих закономерностей, остается, разумеется, за пределами умственного горизонта Джемса. И именно потому, что объединение мира осуществляется в пределах сознания, это единство оказывается совершенно неустойчивым. Ведь мир для Джемса, как мы уже знаем, — это поток опыта, поток сознания, в котором время от времени в результате нашей волевой активности складываются какие-то временные объединения, связи, «реальности» или объекты, частично доставшиеся нам от прошлого опыта, частично возникающие заново и существующие постольку, поскольку мы соглашаемся их принять.

Скрепленные столь непрочными связями, части мира постоянно готовы расползтись в разные стороны, рост мира совершается «кусками» и случайно. Новое возникает

в нем постоянно, но незакономерно, в результате личных волевых усилий. И именно это возникновение нового образует, по Джемсу, все прагматическое значение того понятия свободы воли, о котором на протяжении истории философии велось столько бесплодных споров<sup>1</sup>.

Не приходится удивляться тому, что методологическим итогом плюрализма Джемса явились утверждения в духе «философов жизни» о том, что «жизнь выходит из границ логики» [34, с. 182], что применение логики «не дает нам теоретического знакомства с тем, что составляет существенную природу действительности» [там же, с. 117], и откровенное признание в том, что он «счел себя в конце концов вынужденным отказаться от логики, отказаться от нее открыто, честно, раз и навсегда» [там же].

**Марксистское  
и прагматистское  
понимание практики**

Ни в коем случае не следует смешивать прагматистское учение о «делании реальности» с марксистским учением о роли практики, о преобразующей мир деятельности общественного человека.

Для марксиста общественная практика — это основная форма жизнедеятельности человека, имеющая материальный характер. Ее предмет — объективный мир, и она совершается в соответствии с его объективными законами, которые человек постепенно открывает и научается использовать. В процессе своей трудовой производственной деятельности человек как работник выступает по отношению к материальному предмету труда как материальный же агент. «Веществу природы он сам противостоит как сила природы» [1, т. 23, с. 188]. Он реализует свои физические и духовные способности для того, чтобы воздействовать на вещи, существующие независимо от него, обладающие своими собственными свойствами и подчиняющиеся своим собственным законам. Он преобразует их и тем самым создает из них новые вещи, которых раньше не было, но которые, раз возникнув, получают свою собственную жизнь, начинают существовать независимо от него и, более того, оказывают обратное воздействие на своего создателя.

Прагматизм же, как и всякий идеализм, не знает практической деятельности как таковой. В процессе «делания

---

<sup>1</sup> «Свобода воли в прагматическом смысле означает новизну в мире» [33, с. 77].

реальности» человек, согласно Джемсу и прагматизму вообще, имеет дело не с объективным миром, не с материальными предметами, а с миром своего же собственного опыта, с потоком сознания, с неопределенным хаосом ощущений и переживаний. Он преодолевает не физическое сопротивление предмета, а свои собственные затруднения, нерешительность, сомнение и беспокойство. «Делание реальности» для прагматизма — это не материальный процесс, а волевое усилие, напряжение внимания, акт отбора. Его результат — не изменение физического мира, а лишь изменение опыта, т. е. восприятия мира и представления о нем, изменение убеждений и верований субъекта, наконец, изменение концептуальной картины мира с тем, чтобы наилучшим образом удовлетворить приспособительные потребности человека.

Для прагматиста как субъективного идеалиста, все, что происходит с человеком и с окружающим его миром, совершается исключительно в сфере «опыта», т. е. сознания человека. Специфика прагматистского варианта субъективного идеализма состоит лишь в том, что решающей силой при этом признаются практические интересы субъекта, его планы и цели, его воля и желания.

Прагматистская интерпретация практической деятельности человека у Джемса отличается еще той особенностью, что под субъектом этой деятельности Джемс всегда имеет в виду лишь индивида, преследующего свои личные цели. Марксистское же понимание практики необходимо включает признание общественного характера деятельности человека. Практика как основа и цель познания, как определитель его направления и критерий истинности его результатов — это совокупная общественно-историческая деятельность людей, взятая во всем своем многообразии и направленная на преобразование окружающего материального мира, включая и материальный базис самого общества.

#### **Прагматистская концепция истины**

Изложенные выше концепции мышления как целеполагающей деятельности и реальности, как потока опыта или сознания образуют основу для прагматистского понимания истины. Согласно «принципу Пирса», значение понятия истины, как и любого понятия, не только определяется практическими последствиями, но и совпадает с ними. Об истине или истинности мы обычно говорим применительно к идеям, теориям, суждениям, выска-

званиям. Все они должны иметь практические последствия (в противном случае мы вообще не стали бы принимать их во внимание). Но лишь некоторые из них мы называем истинными. Какие же именно? Те из них, отвечает Джемс, которые имели благоприятные последствия, которые оказались удобными или выгодными, способными помочь в достижении наших целей.

Ведь, согласно Джемсу, функция мышления состоит преимущественно в выборе средств для осуществления наших планов и намерений. Создаваемые им идеи имеют инструментальное и только инструментальное значение, а «теории представляют собой не ответы на загадки... теории становятся орудиями» [33, с. 38]. Поэтому и оцениваться они должны так же, как и любые другие орудия: по их эффективности и пригодности для достижения тех или иных целей. «Истина» и «истинный» — это и есть те слова, которыми мы обозначим идеи, оказавшиеся полезными в ходе нашего опыта. «Прагматизм, — говорит Джемс, — наблюдает истину за ее работой в отдельных случаях и затем обобщает. Истина для него — это родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте» [33, с. 47].

Джемс замечает, что хотя полезность и благотворность истины всеми признаются, понятие истины обычно рассматривается как принципиально отличное от понятия благого. Напротив, отличительная особенность прагматизма состоит в том, что для него «истина — это разновидность благого, а не отличная, как это обыкновенно думают, от благого и соподчиненная с ним категория. Истинным называется все то, что оказывается благим в области убеждений» [там же, с. 52].

В этой трактовке истина, по существу, утрачивает свой гносеологический характер, она становится скорее категорией утилитаристской этики, введенной в теорию познания.

Поскольку полезные практические последствия могут иметь место только в будущем, говорить об истинности идеи до появления этих последствий, с точки зрения Джемса, совершенно бессмысленно. Идея сама по себе просто есть, она ни истинна и ни ложна. Она может стать истинной лишь в процессе ее применения или использования, говоря более гносеологическим языком, — в процессе ее проверки. В этом смысле проверка выступает как

фактор не только выявляющий, но и создающий истинность идеи.

Но если так, то какое право имеет человек называть истинными такие идеи, которые в данный момент он не проверяет или проверить которые он физически не в состоянии? Между тем и в обыденной жизни, и в науке мы постоянно пользуемся подобными не проверенными нами лично истинами. Кто из нас не убежден в том, что предложение «в Индии есть тигры» истинно? Но разве каждый из нас был в Индии и имел возможность воочию убедиться в «полезности» этого убеждения?

Отсюда Джемс вынужден пойти на ослабление принципа проверки, заменяя актуальную проверку доступностью проверки или проверяемостью. Достаточно того, чтобы кто-то однажды проверил данную идею и сообщил во всеуслышание о ее результате. Отныне все мы будем считать ее истинной до тех пор, пока наш опыт не заставит усомниться в ней. «Истина, — говорит Джемс, — в значительнейшей своей части покоится на кредитной системе. Наши мысли и убеждения «имеют силу», пока никто не противоречит им, подобно тому как имеют силу [курс] банковые билеты, пока никто не отказывает в приеме их... Вы принимаете от меня проверку какой-нибудь вещи, я принимаю вашу о какой-нибудь другой. Мы торгуем друг с другом своими истинами» [там же, с. 127—128].

Джемс, очевидно, не замечает, что замена проверки проверяемостью приводит к замене истины в ее прагматистском смысле истиной в ее традиционном понимании. В самом деле, если я, не побывав в Индии и, может быть, даже не собираясь туда поехать, принимаю как истинное утверждение, взятое из учебника географии или услышанное от бывалого человека, о том, что в Индии есть тигры, то, очевидно, я имею в виду при этом не то, что это утверждение полезно или может оказаться полезным для меня, а просто тот факт, что в Индии действительно водятся тигры.

Подобная молчаливая подстановка общепринятого, аристотелевского, по сути дела, материалистического понимания истины на место прагматистского в произведениях Джемса и других прагматистов происходит постоянно, когда они говорят об истинности тех или других суждений или идей, но не обсуждают вопрос об истине в специфически гносеологическом плане. Без такой подста-

новки прагматисты вообще едва ли могли бы осмысленно пользоваться словом «истина».

Возможно, именно поэтому Джемс нередко пытается убедить своих оппонентов в том, что его понимание и определение истины в принципе ничем не отличается от их взглядов, что он полностью принимает их определение истины, пытаясь лишь показать его действительный смысл, оставшийся для них скрытым. Вы хотите считать истину соответствием наших представлений и идей с действительностью? — говорит Джемс своим оппонентам. Пожалуйста! Ни один прагматист не станет возражать против такого определения. Весь вопрос, однако, в том, «что собственно означают в точности слова «соответствие» и «действительность», если под действительностью понимают то, чему должны соответствовать наши представления» [33, с. 122]. При разъяснении же значения этих слов Джемсом оказывается, что действительность в данном случае не что иное, как опыт в его наиболее приемлемой для нас форме, а соответствие означает соответствие с целью, в конечном счете сводящейся к достижению определенного чувственного опыта.

Как показано выше, в радикальном эмпиризме Джемса действительность складывается из ощущений или переживаний, из отношений между ними и из тех истин, которые мы высказываем о тех и других. Ядром действительности являются переживания. Ибо человек, с точки зрения Джемса, прежде всего и по преимуществу — чувствующее и действующее существо. Все полагаемые нами цели в последнем счете находятся в мире чувств.

Что же касается абстрактных понятий и идей, то они обязательно должны возвращаться к чувственному опыту и в нем получать свое значение. Если мышление вообще рассматривается Джемсом как целеполагающая деятельность, то, говоря более конкретно, нужда в нем возникает при нарушении нормального течения опыта, при появлении чего-то неожиданного или противоречащего привычному опыту. Тогда, говорит Джемс, нам приходится приспосабливать наше мышление к новым условиям. Только ради этого мы создаем абстрактные понятия, идеи и теории. Методы теоретического мышления — это просто способы обработки переживаний, для того чтобы они затем могли вести к новым переживаниям и ощущениям. Само действие — это лишь способ получения желательных переживаний. Таким образом, весь смысл исти-



ны состоит в том, чтобы успешно вести нас от одной части или стадии опыта к другой. «Истина какого-нибудь состояния сознания означает именно этот процесс выгодного вождения... Когда какой-нибудь элемент опыта... внушает нам истинную мысль, то это означает лишь, что мы позже или раньше сумеем с помощью этой мысли войти в конкретную обстановку опыта и завязать с ней выгодные связи» [33, с. 126].

Если бы мы на мгновение приняли взгляд Джемса на функцию мышления, все равно у нас неизбежно возник бы вопрос о том, в каком отношении находится способность идеи успешно вести нас сквозь лабиринт опыта и быть полезной в качестве орудия действия к ее же способности давать правильное описание или отражение действительности. Джемса, как прагматиста, эта проблема не интересует вовсе. Рассматривая вопрос об истине, он как бы принимает такую точку отсчета, с которой вопрос об отражающем соответствии идеи объективному положению дел в мире утрачивает свой смысл.

«Тьмы горьких истин нам дороже нас возвышающий обман», — писал поэт. Но поэт отличал истину от обмана и, хотя делал вид, что готов отдать предпочтение обману, хорошо видел, что и возвышающий обман остается обманом. С точки зрения Джемса, назвать идею, приносящую удовлетворение, обманом — величайшая нелепость. Обманом можно назвать лишь такую идею, которая обманывает наши ожидания, а не такую, которая не «копирует» объекта. Правда, идя на уступку своим критикам, Джемс готов признать, что в некоторых случаях идея и в самом деле может «копировать» какой-либо объект. Но, по его мнению, эта способность копировать, это «сходство» идеи с объектом есть лишь привходящее и несущественное свойство истины, и оно совершенно не нужно для того, чтобы признать идею истинной.

Что может быть более похожим друг на друга, чем два яйца, но кому придет в голову назвать одной яйцо истиной или знанием другого? Джемс выражает деланное изумление по поводу того, что многие философы столь упорно держатся за теорию копирования. Если бы я представлял собой всю реальность, говорит Джемс, и если бы какой-нибудь дух появился из пустоты и вздумал меня копировать, то я не мог бы понять, зачем это ему и мне нужно. «Если бы дело не шло о почете, то я предпочел бы остаться нескопированным» [33, с. 144]. «По-

чему, — спрашивает Джемс, — Вселенная, существующая в себе, должна также существовать в копиях? Как может она быть скопирована во всей своей плотной объективной полноте? Но даже если бы она и могла, каков мог бы быть мотив для этого?» [180, р. 96].

Джемс настаивает на том, что существенное в истинной идее — это ее способность работать на нас, успешно вести нас, приносить удовлетворение. Обязательно ли связана эта способность с отражением или «копированием» действительности? Джемсу достаточно обратиться к психологическому, религиозно-нравственному опыту человека, чтобы убедиться, что это не так. Мало ли есть идей, которые помогают человеку, доставляют ему удовлетворение, хотя вопрос о том, копируют ли они какую-то независимую реальность или нет, остается открытым. Вспомним хотя бы об идее бога. Согласно Джемсу, именно ее благие последствия заставляют нас признать ее истинной.

Кроме того, как уже говорилось выше, Джемс убежден, что сама наша *вера* в реальность чего-либо, наше желание, чтобы нечто имело место, является решающим фактором, конституирующим его существование. Ведь «единственное возможное основание, в силу которого какое-либо явление должно существовать, заключается в том, что это явление составляет предмет чьего-нибудь желания» [35, с. 224]. Фактически Джемс отождествляет реальность какого-либо явления с верой в его реальность. В конечном счете в прагматизме Джемса вера, истина и реальность *совпадают*<sup>1</sup>.

Напомним еще раз, что для Джемса началом и концом всего его философствования остается индивид с его личным опытом. Мысль рассматривается Джемсом как «моя мысль», и истина для него всегда выступает как «моя» или «чья-нибудь» истина. Объективная истина Джемсом решительно отрицается. Онтологическому плюрализму радикального эмпиризма соответствует гносеологический плюрализм, плюрализм субъективных, личных истин.

Если, как это утверждает Джемс, истина и реальность создаются нашими познавательными усилиями, если не-

---

<sup>1</sup> «Реальности сами по себе существуют уже в силу одного того что в них верят; а в них верят только потому, что их понятия кажутся истинными» [112а, с. 128]

зависимую от человеческого сознания и воли реальность невозможно сыскать, если объективной истины нет, то перед нами типичный субъективный идеализм. И как всякому субъективному идеалисту, прагматисту можно задать тот убийственный вопрос, который В. И. Ленин задавал махистам: «Существовала ли природа до человека?» Сказать «нет» — значит издеваться над наукой и здравым смыслом и встать на позицию солипсизма. Сказать «да» — значит перечеркнуть весь прагматизм. Примерно так обстоит дело и с любым вопросом относительно событий далекого прошлого.

Для уклончивой, двусмысленной позиции прагматистов характерно, что они не говорят здесь ни да, ни нет, или, вернее, говорят и да, и нет. Джемс, как и Шиллер, охотно согласится, что природа существовала до человека в том смысле, что это признание, как и другие бесчисленные высказывания о прошлом, позволяет нам более удобно связать различные части нашего нынешнего опыта, придать ему более последовательный характер. Так, например, «мы думаем, что Моисей написал Пятикнижие потому, что если бы он этого не сделал, пришлось бы менять все наши религиозные обычаи... Трилобиты жили когда-то, ибо иначе мы не знали бы, что делать со всеми нашими представлениями о геологических слоях... Во всех этих случаях имеет место лишь воздействие одной части наших верований на другую так, чтобы обеспечить наиболее удовлетворительное общее состояние духа» [180, р. 88].

Иными словами, подобно тому, как мы создаем реальности настоящего, мы создаем и реальности прошлого, «проектируя в прошедшую вечность нынешние человеческие способы мышления» [*ibid.*, р. 93]. Поэтому, «как бы странно это ни звучало, можно сказать, что наше суждение имеет обратную силу и обогащает прошлое». Джемс признает здесь наличие известного «квазипарадокса». Он состоит в том, что, хотя мы сами создаем некоторую часть реальности, мы затем должны считать, что она существовала всегда. Мы делаем какое-то суждение истинным, а затем объявляем, что оно всегда было истинным. «В одном смысле мы создаем нечто, а в другом смысле мы находим его». Так, например, после того, как мы насчитали семь звезд в ковше Большой Медведицы, «благодаря этому акту счета появилось нечто такое, чего раньше не было». И все же мы «должны рассматривать

наш счет как бывший и ранее истинным с того самого момента, как только мы вообще стали рассматривать весь вопрос» [*ibid.*, р. 94].

Многие представители других направлений идеалистической философии, не говоря уже о марксистах и философах, тяготеющих к материализму, обращали внимание на вопиющие противоречия и прямые нелепости прагматистской концепции истины<sup>1</sup>.

Языковое общение людей было бы неосуществимо, а их совместная трудовая деятельность невозможна, если бы люди не могли сообщать друг другу сведения о бесчисленных фактах, касающихся их самих, их действий, окружающей человека природной и социальной среды. Человек как сознательно действующее и целеполагающее существо не мог бы выжить при отсутствии более или менее верной информации о внешнем мире и без обмена подобной информацией. Наличие такой информации в высказываниях, а следовательно, и в выраженных в них идеях и суждениях и составляет то, что испокон веков называлось «истиной». Поскольку же такая информация *истинна*, ей присущ предикат «истинность». Понятия «истина» и «истинность» совершенно необходимы для нормальной коммуникации, для того, чтобы успешно оценивать *объективное* значение наших высказываний.

Практика как критерий истины создается усилиями человека и невозможна помимо его сознания и воли. Но в своей основе она, как было уже сказано, материальна, объективна. Как критерий она отличается от предмета своей критериальной деятельности, т. е. от знаний как достояния сознания людей, но она же «родственна» знанию, поскольку последнее уходит корнями в ту же практику. Как критерий истинности практика — не догматический, всегда безотказно действующий шаблон; она сама изменяется вместе с изменениями жизни. Но она, как отмечал В. И. Ленин, достаточно четка и определена, чтобы с той или иной мерой точности отличать истинную информацию от ложной.

Как было показано выше, прагматистская теория истины не может быть применена в практике человеческого общения и фактически не применяется самими прагмати-

---

<sup>1</sup> Подробную критику этой концепции см. в кн.: «Современная идеалистическая гносеология», гл. «Проблема истины в прагматизме» (М., 1968).

стами без постоянных отступлений и возвратов к традиционному пониманию истины. Уже этот простой факт разрушает до основания прагматистскую теорию истины и показывает, что вопреки Джемсу она является не обобщением повседневной практики людей, а искусственной доктриной, связанной с предвзятой субъективно-идеалистической и иррационалистической философской концепцией.

Гносеологическая несостоятельность прагматистской теории истины не означает, однако, что она не имеет социального значения. Напротив, оно весьма велико. Предлагая оценивать идеи и высказывания не в зависимости от их соответствия действительности, а в зависимости от эффективности, выгоды и удобства, эта теория легко может быть использована для оправдания субъективизма, произвола и прямого обмана, она открывает широкий простор для демагогии и мифотворчества. Хотя Джемс был озабочен прежде всего разработкой моральной стороны человеческого опыта, созданная им теория истины по существу своему глубоко аморальна. Но такова же и вся его доктрина прагматизма. Крайний индивидуализм и субъективизм, превращение индивида с его личными интересами и потребностями в меру всех вещей, в критерий гносеологических, моральных и всех иных оценок, вопреки личной общительности и благожелательности самого Джемса, способны лишь поощрять эгоизм и эгоцентризм, себялюбие и способствовать развитию антиобщественных склонностей. В то же время эта философия оказалась превосходно приспособленной к американскому образу жизни, как он сложился на рубеже XIX и XX вв., с его конкурентной борьбой, безудержным эгоизмом и религиозным ханжеством, равно как и к господствовавшим в то время идеологическим концепциям вроде «американского индивидуализма» или легенды о «равных возможностях».

Произведения Джемса продолжают переиздаваться и по сей день, а его идеи составляют обязательный элемент американской духовной культуры и духовного воспитания каждого «стоцентного американца». Они получили развитие в работах более поздних прагматистов, действовавших уже главным образом в XX в., — Джона Дьюи и Джорджа Герберта Мида.

## «РЕАЛИСТИЧЕСКИЕ» НАПРАВЛЕНИЯ



Одним из симптомов кризиса буржуазной философии конца XIX — начала XX в. явилось ее стремление уклониться от четкого и последовательного решения основных философских вопросов. Эта тенденция нашла свое наиболее яркое выражение в возникновении и развитии многочисленных течений современного философского «реализма». Уже со второй половины XIX в. буржуазная философия все чаще начинает апеллировать к «реализму»<sup>1</sup>. «Нынешняя фило-

<sup>1</sup> В истории философии термин *реализм* применялся до этого в основном для обозначения средневекового схоластического реализма в понимании онтологического статуса общих понятий (универсалий), связанного с платоновским учением об идеях. Кроме того, следует иметь в виду особое значение термина «реализм» в эстетике

софия до такой степени насквозь проникнута реализмом, что теперь, по-видимому, совершенно исчезли подлинные идеалисты, вроде тех, которые выступали в эпоху расцвета умозрительной философии в начале XIX века» [26, с. 2], — писал в 1896 г. В. Вундт. «Современная философия по преимуществу реалистична», — вторит ему автор статьи «Реализм» в известном философском словаре Шмидта [107, с. 498].

Но это все же, конечно, преувеличение, с которым мы сталкиваемся вновь и вновь. Так, буржуазные философы и историки философии зачастую включают ныне в «реализм» самые различные по своему содержанию течения, как-то: имманентную философию и критический реализм, эмпириокритицизм и критическую онтологию, неореализм и натурализм и даже... неотомизм и диалектический материализм. Очевидно, что нам прежде всего необходимо выявить основное содержание собственно реалистической философии и отграничить ее от других направлений буржуазной философии кануна и начала эпохи империализма.

**Что такое «реализм»** В самой общей форме реализм есть признание действительности, которая не зависит от человеческого сознания и познается нами посредством восприятия и мышления. Этим реализм противопоставляет себя (но лишь до известной степени, как мы увидим) субъективному идеализму. Однако он отличается от материализма, как известно, тоже выдвигающего тезис о существовании объективного мира, тем, что реализм не признает *материального единства* мира. Это и представляет собой критерий отличия материализма от различных форм современного реализма. «Реалисту надлежит поэтому оставаться и идеалистом: он целиком признает, в противоположность материализму и позитивизму, действительность духа и его идей» [158, S. 4], — пишет австрийский историк философии И. Фишль.

Известно, что и материалист признает «действительность духа и его идей», но — и это существенно — как продукт, свойство и функцию высокоорганизованной материи. Реалист же признает их «действительность» в смысле... независимости «духа и его идей» от человека и человечества, от материи. Следовательно, современный философский реализм если не есть «чистый» объективный идеализм, то по меньшей мере есть путь к последнему.

В то же время от последовательного объективного

идеализма реализм отличается тем, что первичность идеального, духовного, как правило, не выдвигается им на первый план. Идеальное рассматривается им главным образом как совокупность структурных элементов действительности, или, как часто говорят, как «категориальная структура» мира.

Однако мы должны отметить, что признание объективности, реальности внешнего мира может оказаться и часто оказывается на деле путем к материализму. В. И. Ленин, разоблачая претензии махизма на «наивный реализм», писал, что последний есть убеждение огромного большинства людей в том, что «вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего сознания, от нашего Я и от человека вообще... Наши ощущения, наше сознание есть лишь *образ* внешнего мира, и понятно само собою, что отображение не может существовать без отображаемого, но отображаемое существует независимо от отображающего. «Наивное» убеждение человечества *сознательно* кладется материализмом в основу его теории познания» [2, т. 18, с. 65—66]. Продумав до конца «реалистическую» установку в теории познания и сделав все логические выводы из признания объективности существующего вне нашего сознания мира, современные реалисты нередко воспринимает ведущие идеи материалистической философии, переходят на ее позиции. Вот почему столь противоречива роль реалистических философских направлений в идейной борьбе нашего времени.

Налицо противоречивость позиций реалистических течений и в отношении к науке. В отличие от современного иррационализма или откровенно религиозного догматизма реализм ориентируется на науку: логику, математику, естествознание. В отличие от позитивистских, субъективно-идеалистических теорий он отвергает их «антиметафизическую» направленность, выдвигая онтологию («метафизику») в качестве необходимой основы теории познания и современной науки. И это не может не привлечь к реализму симпатий определенных кругов ученых, научной и технической интеллигенции. Однако, следуя в этом пункте традициям объективного идеализма, современный реализм, как правило, не признает за философией такой ее важнейшей функции, как обобщение и синтез достижений естествознания под мировоззренческим углом зрения. Роль философии сводится реализмом к тому,



чтобы определить границы науки и «доказать», что она должна «оставить открытыми последние «метафизические вопросы» (А. Венцль); или к тому, чтобы выработать «первичные понятия», позволяющие истолковывать элементы нашего опыта, дабы объединить науку и религию в «единую рациональную схему мысли» (А. Н. Уайтхед); или к тому, чтобы произвести «категориальный анализ бытия», начинающийся «как раз там, где эмпирическая наука обнаруживает свои пробелы» (Н. Гартман). Поэтому современные реалисты часто объявляют философское знание принципиально отличным от естественнонаучного и утверждают, что первое основывается на интуиции, «непосредственном переживании» бытия, на вере. «Мои излияния, — писал, например, критический реалист Джордж Сантаяна, — должны оцениваться не как вклад в науку, а как исповедание веры» [232, р. 590].

Следовательно, и в этом аспекте современный философский реализм несовместим с последовательным материализмом, который основывается на науке и считает, что нет иного знания, кроме научного — частных наук и основанной на них философии. Выступая в качестве *спекулятивной философии*, современный реализм, по существу, анахроничен, и неудивительно, что анахроничны и те решения основных философских проблем, которые им, как правило, предлагаются. Лишь немногие из его представителей находят выход из этого тупика, приходя к более или менее последовательному материализму.

**Формы реалистической философии** В рамках единой реалистической доктрины существуют немалые расхождения между отдельными школами современного реализма. Центральным вопросом, по которому они расходятся, является вопрос о характере познания внешнего мира. Одно из этих направлений, «непосредственный реализм», или «неореализм», выдвигает точку зрения, согласно которой в чувственном восприятии внешний мир дан нам непосредственно, и потому всякое высказывание о нем основывается на непосредственной очевидности. Отсюда вытекают признание объективности чувственных качеств и интуитивизм в теории познания. По своему содержанию это направление тяготеет к субъективно-идеалистической теории познания, дополняемой объективно-идеалистической онтологией. Другое направление, известное под названием «критического реализ-

ма», отвергает возможность непосредственного восприятия внешних объектов и ближе стоит к кантовскому дуализму «вещей в себе» и «явлений». Сочетая субъективно-идеалистические элементы с объективно-идеалистическими и дуалистическими, а также с более или менее значительной дозой агностицизма, это направление при некоторых условиях порождает, однако, материалистические тенденции и ведет к «натурализму».

Гносеологические установки «непосредственного» и «опосредованного» реализма составляют как бы тезис и антитезис диалектического противоречия, в котором резюмируется соотношение непосредственного и опосредованного в познании. Не сумев раскрыть их диалектику, неореализм и критический реализм односторонне воспринимают или тезис, или антитезис. Еще Гегель подверг эту односторонность убедительной критике, показав, что человеческое знание нельзя трактовать ни как непосредственное, ни только как опосредованное. «...Незнание того факта, что *всеобщее* не находится в *непосредственном знании*, а есть результат культуры, воспитания, откровения человеческого рода... показывает недостаток простейшего размышления. Если признавать значимость *непосредственного знания*, то выйдет, что каждый знает другое; все тогда оправдывается и находит одобрение... Что же касается этой противоположности более определенно, то нужно сказать, что всякое знание может быть *непосредственным*, но всякое непосредственное знание *также и опосредствованно внутри себя*» [29, с. 414]. Иначе говоря, Гегель видит, по существу, социальный, опосредованный человеческой культурой характер всего знания, от чувственного и до разумного. Реалистические философские теории XX в. утратили это важнейшее положение классического немецкого идеализма, в преобразованной форме вошедшее в диалектико-материалистическую теорию познания.

О том, насколько обедняет реализм эта утрата, свидетельствует позиция, занятая в данном вопросе Николаем Гартманом. Он увидел односторонность как «непосредственного», так и «опосредованного» реализма и усмотрел сферу их единства в *бытии* как таковом; именно в бытии *непосредственно* соприкасаются субъект и объект, *опосредуемые* бытием. Тем самым проблема познания превращается в проблему «бытийственную», укорененную в самом бытии. Однако при всей привлекатель-

ности этой постановки вопроса, познание оказывается растворенным в бытии, теряя свой специфический статус социально-практически обусловленного отражения реального бытия. Действительное решение вопроса состоит в том, что ощущения и мысли, вопреки идеализму, опосредуются не ощущениями и мыслями же; вопреки Гартману, они опосредуются и не «бытием» — они находят свое единство в материальной общественно-производственной практике людей, обладающей «не только достоинством всеобщности, но и непосредственной действительности» [2, т. 29, с. 195].

Но во всяком случае мы можем заключить, что изложенная в философии Н. Гартмана точка зрения «критической онтологии» представляет собой своеобразное переходное звено между неореализмом и критическим реализмом, а в гносеологическом отношении — попытку преодоления противоречия между ними. В определенном плане примыкает к реалистическим течениям и натурализм, заключающий в себе ряд важных и плодотворных материалистических и гуманистических мотивов, связанных в особенности с попытками осмысления методологических вопросов современной науки<sup>1</sup>.

### 1. НЕОРЕАЛИЗМ

#### Возникновение неореализма

В качестве самостоятельного течения неореализм возникает в последней трети XIX в. в Австрии и Германии, где он был связан с именами Ф. Brentano и А. Meinhof. В XX в. к нему присоединяются О. Kraus, К. Штумпф, А. Хёффлер и др. Это было довольно влиятельное в академических кругах течение, постепенно переросшее затем в иные, хотя и родственные ему направления (феноменология, критическая онтология и др.). Исходный пункт нового течения — эмпирическая психология в ее соотношениях с теорией познания и логикой. Начало ему положил Франц Brentano (1838—1917), католический священник и профессор философии в Вюрцбурге и Вене. В 1873 г. он был отлучен от церкви, а в 1880 г. лишен профессуры за сомнения в вере. Уже в 1874 г. выходит его книга «Психология с эмпирической точки зрения», в которой он представил психологию как

<sup>1</sup> Подробнее о классификации «реалистических» направлений см. [21].



науку о феноменах психики, но не об их субстанции, «душе». В то же время, в отличие от «внешних», физических явлений, познание которых лишь относительно истинно, феномены внутреннего восприятия, психические явления «истинны в самих себе. Какими они являются, — за это ручается та очевидность, с которой они воспринимаются, — таковы они также и в действительности» [136, S. 24—25]. Что же касается их отношения к явлениям физическим, то для объяснения таковых Brentano прибег к схоластическому понятию «интенциональности». «Интенциональное (также, быть может, ментальное) внутреннее существование (Inexistenz) предмета» состоит, по Brentano, в том, что «каждое (из психических явлений. — Авт.) содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто признается или отвергается, в любви любитя, в ненависти ненавидится, в желании желается, и т. д.» [там же, с. 115]. Именно таков способ «непосредственного существования» объектов для сознания и в сознании. Если к тому же учесть, что, согласно Brentano, «внутреннее восприятие не просто есть единственно непосредственно очевидное; оно собственно есть единственное

восприятие в подлинном смысле слова» [там же, с. 119], то оказывается, что «физические объекты» могут пониматься только как *интенционально* существующие, и в этой связи выступают продуктами абстракции и расчленения целостных психических феноменов, т. е. «представляются частичными феноменами (Teilphänomene) одного-единственного феномена» [там же, с. 127] — *психического* явления.

Брентано разделил психические явления на три класса: представления, суждения и «феномены любви и ненависти», т. е. «душевные движения (Gemütsbewegung)» или «интересы». К этому прибавляется одно важное следствие. Логический анализ суждений привел Брентано к убеждению, что всякое категорическое высказывание превращается в экзистенциальное, поскольку оно подразумевает существование его объекта. Так, суждение «некоторый человек болен» имеет тот же смысл, что и экзистенциальное суждение «существует больной человек», а суждение «все люди смертны» — «нет бессмертных людей», и т. д. [см. 137, S. 52—53]. Отсюда выводится учение о различных видах существования, разработку которого начал Брентано и которое представляет интерес с точки зрения специальной проблемы логических парадоксов. Из интенциональности сознания выводится критерий самоочевидности, применяемый Брентано ко всем классам психических явлений и в особенности к суждениям. Несомненно влияние этих положений Брентано на неореализм, ранние произведения Бертрана Рассела, а главным образом — на феноменологию Э. Гуссерля. На уточнение некоторых гносеологических проблем существенно повлияло строго проведенное Брентано различие психических актов и их содержания.

Однако конечным результатом деятельности Брентано было построение системы философии, переходящей в теологию. В соответствии с классами психических явлений он делит философию на эстетику, логику и этику. Имея своим «интенциональным предметом» прекрасное, истинное и благое соответственно, они ведут к понятию «идеала идеала». «Идеал идеала, — пишет Брентано, — состоит в единстве всего истинного, благого и прекрасного, т. е. в существе, *представление* которого обнаруживает... бесконечную красоту; *познание* — ... бесконечную истину; а *любовь* — бесконечное, всеохватывающее благо» [там же, с. 113, 114].

Оставляя в стороне этот заключительный теологический аккорд, следует отметить, что гносеологическая установка Brentano открывает несколько возможностей дальнейшего логического развития. Одна из них — гуссерлевское учение об интенциональности, во многом определяющее содержание *феноменологии*. Другая — ведущее к «критическому реализму» признание трансцендентных объектов интенциональных актов, развернутое в поздних и посмертно опубликованных работах Brentano. Третья — воздействие ее на неосхоластику. Неудивительно в этой связи сохранение до нашего времени значительного интереса к Brentano в различных течениях буржуазной философии. Так, теме «Brentano, философская психология и феноменологическое движение» был посвящен специальный коллоквиум XIV Международного философского конгресса (Вена, 1968). Наконец, из воззрений Brentano непосредственно исходит дальнейшее развитие неореализма в Германии.

Прежде всего, здесь следует упомянуть А. Мейнонга (1853—1920), который сделал из идеи интенциональности Brentano тот вывод, что поскольку сознание и его акты направлены на предмет, постольку теория интенциональности требует в качестве дополнения «теорию предмета» (*Gegenstandstheorie*). «Чистый предмет», с его точки зрения, нейтрален по отношению к существованию или несуществованию, свободен от наличного бытия (*daseinsfrei*) и постигается априорно. Пытаясь «преодолеть» противоположность материализма и идеализма в понимании объектов познания, Мейнонг подводит все объекты возможного высказывания под понятие «предмета» и делит их двояким образом. В отношении типа интенциональности они делятся на *объекты* восприятия, *объективы* идеализации (например, объекты математики), *дигнитативы* (от *dignitas* — достоинство) аксиологических наук, прежде всего общей теории ценностей, и *дезидеративы* желания (от *desiderium* — желание). В отношении способа существования предметы делятся им на *существующие* объекты, физические и психические, обладающие бытием (*Sein*), и два типа *несуществующих*: числа и отношения, которым присуще «обстояние» (*Bestehen*), и вовсе не существующие, т. е. фантастические или невозможные в силу своей логической противоречивости, которые характеризуются как «внебытие» (*Aussein*) [см. 213].

В общефилософском плане перед нами явно субъективистское построение, выводящее типы объектов из установок сознания или видов «интенциональности». Но этот субъективизм, с одной стороны, маскируется «нейтральностью» в отношении основного вопроса философии, а с другой — смягчается за счет различия типов существования, причем Мейнонг недвусмысленно говорит о принципиальном различии акта сознания и его реального объекта. Этим обусловлена крайняя противоречивость «реализма» Мейнонга. Его основная ошибка, как и основная ошибка теории интенциональности вообще, состоит в том, что не была выяснена гносеологическая сущность направленности сознания на его предмет, а следовательно, и взаимоотношения сознания и предмета. Материально-практический, в конечном счете, характер взаимоотношений человека с окружающим его реальным миром, как и «вписанность» человеческого действия в систему общественных отношений, определяет объективный характер интенциональности<sup>1</sup>, единство в ней моментов непосредственного отношения познающего с объектом, опосредованного в то же время совокупностью социальных, общественных отношений и действий. Прежде чем быть «данной» в ощущениях, представлениях и понятиях, в актах эмоций и стремлений, предметная действительность выступает условием практического существования человека — существования реального, живого и познающего существа в природном и общественном мире столь же реальных, обеспечивающих его существование или угрожающих ему предметов, существ и отношений. И проблема предметности познания, рассматриваемая Brentano и Мейнонгом как допускающая решение на основе анализа сознания и его интенциональных свойств, на деле, в конечном счете, может быть разрешена только в таком плане.

Вместе с тем уже описательный, феноменологический и даже феноменалистический подход Brentano и Мейнонга к проблеме предметности и интенциональности сыграл свою роль в становлении «проблемы существования» в логике и математике, решавшейся сначала в «реа-

---

<sup>1</sup> В психологическом и социально-психологическом плане можно говорить о более широком понятии «установки» как готовности к реальному или познавательному действию определенным однозначным образом. Интенциональность будет тогда понятием, производным от установки, относящейся к познавательным актам.

листическом», затем в неопозитивистском плане. Мы встретимся с этим уже при рассмотрении англо-американского неореализма.

**Англо-американский  
неореализм.  
«Опровержение  
идеализма»**

Англо-американский неореализм, возникший в самом начале XX в., отчетливо разделяется на два больших направления. Одно из них — теоретико-познавательное, начало которому положили в Англии знаменитая статья Джорджа Эдварда Мура (1873—1958) «Опровержение идеализма» (1903), а в Соединенных Штатах — «Программа и первая платформа шести реалистов» (1910). Второе — космологическое, представленное работами С. Александра (1859—1938), А. Н. Уайтхеда (1861—1947) и Я. Х. Смэтса (1870—1950).

Начало XX в., когда складывался англо-американский неореализм, характеризовалось обострением борьбы материализма и идеализма в философии соответствующих стран. Естественнонаучный материализм ученых, как и быстро распространявшееся влияние диалектического и исторического материализма, представлял серьезную угрозу господствующей идеалистической философии, центральное место в которой занимали объективный идеализм неогегельянского толка («абсолютный идеализм») и субъективный идеализм прагматистов. В своей полемике против материализма эти философские направления покинули рамки научности вообще. Иррационалистическая концепция человеческого мышления привела, например, прагматиста У. Джемса, как мы выше уже видели, к необходимости отказаться от логики и превращению всего нерационального в антирациональное. С точки зрения прагматизма, как и абсолютного идеализма, отмечает австралийский историк философии Д. Пассмор, «любая формальная логика, традиционная или математическая, нетерпимо «абстрактна» и осуждена в силу этой «абстрактности» на обманчивую тривиальность» [226, р. 158].

Не менее показателен и отказ абсолютного идеализма от величайшего завоевания науки XIX в. — идеи *развития*, — в известной степени поддержанный и прагматизмом, устами Джемса утверждавшим, будто философский эволюционизм — это просто «метафизическая вера».

Эти и многие другие положения философских концепций прагматизма и абсолютного идеализма неизбежно



порождали отрицательную реакцию как среди естествоиспытателей, так и среди многих буржуазных идеологов. Уже отмечалось, что прогресс научного знания необходим для класса капиталистов, и пренебрегать наукой, даже в интересах борьбы против материализма, не так уж выгодно. Поэтому возникает необходимость в более «тонком» обращении с наукой — обращении, которое не отпугивало бы ученых от данной философии. Этим был обусловлен интерес ряда философов, искавших новой позиции, к научной методологии, прежде всего к математической логике; этим были обусловлены и их обращения к идее развития, и критика ими некоторых наиболее обскурантистских тезисов идеализма. Все эти тенденции и воплотились в англо-американском неореализме.

Правда, неореализм не выступает против идеализма вообще — уже в своей статье «Опровержение идеализма» Мур писал: «...реальность может быть, насколько я знаю, духовной, и я надеюсь, что она именно такова» [215, р. 3]. Из исходных положений реализма не следует, писали «шесть американских реалистов», «что реалист не может, в конечном счете, прийти к тому, что моральные или духовные принципы господствуют над миром. Это означает только, что такого заключения нельзя достичь исходя из первичности познания относительно его предметов» [221 а, р. 32]. Таким образом, неореализм хочет, по сути дела, лишь усовершенствовать аргументацию идеализма в его попытках доказать духовный, идеальный, в конечном счете, характер действительности.

Мур пытался осуществить эту задачу путем критики тезиса Беркли «существовать — значит быть воспринимаемым», фактически разделявшего и прагматизмом, и абсолютным идеализмом. С этой целью Мур производит «анализ ощущения». Сравните, говорит он, ощущение голубого и ощущение зеленого. Они имеют нечто общее — то, что они суть ощущения. Это общее в них можно назвать «сознанием». Но, кроме того, в них есть и нечто различное — то, относительно чего ощущения различаются, или «объект». Наконец, Мур находит в ощущении и отношение между «сознанием» и «объектом», обычно не замечаемое идеализмом. Таким образом, сознание по своей природе информирует нас о чем-то, находящемся вне его.

Как будто бы вывод этот безукоризнен с материалистической точки зрения. Но не надо забывать, что «объ-

ект» Мура независим от «сознания» в *пределах ощущения*. Мур писал, в частности, что объект сознания относится к ощущению, как часть к целому. Следовательно, получается, что в ощущении объект непосредственно дан сознанию.

**Теория познания  
неореализма**

Американские неореалисты — Р. Б. Перри, У. Монтэгю, Э. Холт, Э. Сполдинг, У. Марвин и У. Питкин — развивают эту концепцию в «теорию имманентности независимого». Так, Перри писал, что вещи могут непосредственно входить в сознание, становясь идеями, и в то же время они не зависят в своем бытии от познания. «Поэтому в изложении общей реалистической теории познания важно различать две составляющие ее теории. Первую я называю теорией «имманентности»... Она означает, что когда данная вещь *A* познана, она сама вступает в отношение, которое делает ее идеей или содержанием разума. Вторую я называю теорией «независимости»; она означает, что хотя *A* таким образом может войти в разум и приобрести статус содержания сознания, оно независимо от этого статуса в отношении своего бытия или природы» [229, р. 308]. Между прочим, у этой концепции можно найти аналоги в гносеологии некоторых средневековых схоластов.

Теория «имманентности независимого» имела своим назначением объяснить возможность достоверного знания. И та доля истины, которую она в себе содержит, — это утверждение о том, что познание может давать нам объективную истину, т. е. истину, независимую по своему содержанию от познания, от сознания познающего субъекта. Однако неореализм, отождествляющий содержание сознания с познаваемым объектом, не видит того, что всякое познание *субъективно* по своей *форме*, что оно есть отражение действительности, и потому мысль об объекте как предмете познания неизбежно ограничена, неполна, относительна и не может быть абсолютно тождественна предмету. Достижение объективной истины — это не акт непосредственного «схватывания» объекта мыслью, а процесс углубления познания вечного, асимптотического приближения познания к действительности (вечного, пока существуют познающие субъекты, возникшие на определенном этапе развития природы в условиях образования совокупного социального субъекта познания).

### От теории познания к онтологии

Хотя неореалисты много говорят о необходимости «освобождения метафизики от эпистемологии», т. е. о невозможности найти сущность вещей в природе познания, сами они делают из своей теории познания онтологические выводы. Очень много писал об этом Мур. Однако он так и не сумел прийти к однозначным выводам. Сначала он говорил, что непосредственно воспринимается нами не сам физический объект, а «чувственные данные» — цвет, размер и форма физических вещей, не тождественные, однако, ощущениям. Их существование не сводится к воспринимаемости; они могут существовать независимо от того, воспринимает их кто-либо или нет. Но тогда эти «чувственные данные» превращаются в какие-то «нейтральные» сущности, подобные «нейтральным элементам» махистского идеализма, т. е. в свойства вещей, оторванные от самих вещей, превращенные в самостоятельные сущности, за которыми исчезает объективный мир, на познание чего, однако, претендует Мур.

Мур постоянно искал новых способов выражения сущности объекта. Он отождествлял «непосредственно данное» с частью поверхности «физического объекта», но и этот взгляд пришлось отвергнуть, так как он не объяснял различия в восприятии одного и того же объекта различными людьми. В конечном счете он пришел к скептическому выводу: «чувственное данное» не тождественно поверхности физического объекта, познаваемого нами в ощущении, но ни один из философов еще не показал, что же за отношение между ними существует [см. 138, р. 211]. О том же, что мы воспринимаем не просто «чувственные данные», а сами физические объекты, свидетельствует нам, как утверждает Мур, «здравый смысл». Нам непосредственно и достоверно известны такие положения, как то, что существует мое человеческое тело, рожденное некоторое время тому назад, существуют и другие тела и т. д. [см. 146, р. 194—195].

«Взгляд здравого смысла» — половинчатая концепция, в основе которой лежит признаваемое всеми на практике утверждение о независимости внешнего мира от сознания. Однако «здравый смысл» Мура оказывается не в состоянии решить сложные философские проблемы теории познания. Ведь, строго говоря, Мур признает существование внешнего мира *вопреки* своей теоретико-познавательной установке; с другой стороны, он вынужден противопоставить «здравый смысл» и научное и философское знание. Например, заявляет он, мы знаем, что земля существовала до существования человечества в том смысле, что мы понимаем эту фразу; но мы не в состоянии сказать, что она точно означает при правильном ее анализе [see *ibid.*, р. 198]. Ведь философы по-разному понимают сам «правильный анализ» и «существование».

Д. Мур пришел к мнению, что деятельность философа должна состоять в таком сопоставлении философских и научных понятий со «здравым смыслом», которое дополняется философским анализом

обыденного языка. Идя в этом направлении, Мур заложил основу «лингвистической философии» как ответвления неопозитивизма.

Не менее показательны для «здорового смысла» Мура колебания его в отношении проблемы существования бога: признав бытие бога в качестве «добавления» к «здоровому смыслу» в лекциях 1910 г., опубликованных в 1953 г. в книге «Некоторые основные проблемы философии», Мур в статье «В защиту здорового смысла» (1925) столь же уверенно доказывал... несовместимость религиозных представлений и «здорового смысла».

Американские же неореалисты в своей онтологии близко подошли к махизму. Свою теорию познания они непосредственно связывают с теорией «нейтральных элементов». Различие познания и вещи, писал, например, Перри, является чисто функциональным; следовательно, по своему содержанию они тождественны. «Тело и душа, — пишет Перри, — суть комплексы, которые можно разложить на более примитивные члены. ...И когда они подвергнуты анализу, обнаруживается, что те более примитивные члены, из которых они состоят, во многих случаях взаимозаменяемы» [229, р. 310]. «Разум и физические объекты, — дополняет Холт, — «реальны» и состоят из одной и той же субстанции — нейтрального материала» [177, р. 124]. Единственное дополнение, которое привносит неореализм в махистскую теорию «нейтральных элементов», — это признание в качестве таковых еще и «логических констант», т. е. некоторых «более фундаментальных отношений, таких, как импликация, порядок, причинность, время и т. д. Эти отношения в их чистоте могут быть открыты только выведением анализа за границы чувственного различения. Они требуют, короче, логического анализа» [229, pp. 310—311]. Таким образом, неореализм в отличие от махизма считает, что логическое «не менее первично», чем чувственное.

В соответствии с этим логика превращается, по мысли неореалистов, в науку о фундаментальных отношениях самого мира. «Ее принципы и законы — не законы мысли. Ее термины и отношения столь же явно отличны от терминов и отношений мысли, как и термины и отношения физики» [221 а, р. 56]. Таким образом, здесь налицо абсолютизация факта объективности законов логики, игнорирующая то обстоятельство, что эти законы не тождественны законам объективной реальности, хотя в первых и отражена определенная сторона структуры мира и его познания.

Из сказанного выше неореалисты выводят ряд онто-

логических следствий. Во-первых, если объекты непосредственно входят в сознание, то они по природе своей родственны сознанию, т. е. должны быть *идеальными сущностями*. Во-вторых, если объекты в то же время независимы от познания, то эти идеальные образования должны «существовать» так, что они образуют, видимо, нечто вроде платоновского царства идей. «...Все вещи познаются через непосредственную постановку их в то отношение, в котором они, как говорят, познаются или воспринимаются... Поскольку же он (реалист. — Авт.) утверждает независимость реальности в процессе ее познания, неореалист является также реалистом-платоником. Он признает полный онтологический статус вещей мысли, как и вещей ощущения, логических сущностей, как и физических, существующего идеально (subsistents), как и просто существующего (existents)» [221 а, р. 35].

Последнее различие, т. е. различие просто существования и идеального существования, — важный момент онтологии неореалистов. «Существование» (existence) включает, по их мнению, физическое и психическое, т. е. то, что существует в пространстве и времени или же только во времени. Идеальное же существование (subsistence) — это способ «существования» математических и логических объектов, разных отношений и вообще всего того, что не существует реально, но о чем можно высказать какое-либо суждение: прошлые и будущие события, заблуждения и иллюзии вроде кентавров, золотых гор и даже круглых квадратов. Все это входит в область идеального существования, т. е. «существует» вне пространства и времени. Заимствованное у австрийского неореалиста А. Мейнонга (1853—1920), который, будучи учеником Ф. Brentano, развил это разделение в своей «теории предметов» (1899—1904), указанное различие приводит американских неореалистов к плюрализму. Мир плюралистичен, ибо в нем пребывают вещи, не сводимые друг к другу или к какой-либо лежащей в их основе «станции», — это вещи «физические и мыслимые, логические высказывания и термины, существующие и несуществующие, ложные и истинные, хорошие и дурные, реальные и нереальные» [ibid., р. 372]. В противовес теории «внутренних отношений» абсолютного идеализма, отвергавшего в связи с этим возможность аналитического знания, неореалисты создают теорию «внешних отношений», абсолютизирующую различия между ними. Справедливая

критика метафизической абсолютизации связей между предметами и явлениями объективного мира приводит неореалистов к не менее метафизической абсолютизации факта их относительной самостоятельности. Неореалистам совершенно чужда диалектика внешних и внутренних, существенных и несущественных связей.

**Проблема реальности  
ошибки**

С другой стороны, признание «идеального существования» некоторого рода объектов ведет к роковому для неореализма выводу о «существовании» ...заблуждений и иллюзий, ошибок в качестве самостоятельных элементов мира. Так, в статье «Место иллюзорного опыта в реалистическом мире» Холт писал, что реальное и нереальное одинаково «существуют (subsist)» во Вселенной. Нереальное, по его мнению, не есть субъективное по своей природе. «Ясно, что нереальное не более субъективно, чем реальное, ибо вещь может быть объективной и все же не реальной, как это обычно утверждают об определенных числах и о некоторых системах геометрии» [*ibid.*, р. 367]. Спутав здесь объективность в смысле непротиворечивости абстракций с объективностью в смысле объективного существования их самих, Холт не желает видеть того, что ошибку всегда совершает определенный человек, поэтому ошибка, иллюзия, есть *неверное отражение* определенного положения вещей, и в этом смысле она субъективна. Ссылаясь на одну из статей С. Александра, Холт считает, что неореалистское понимание иллюзий связано с теорией «нейтральных элементов»: реальность «надлома» палки, опущенной в воду и вследствие преломления лучей воспринимаемой не как прямая (пример еще античных скептиков), состоит в том, что палка представляет собой в отношении к человеческому сознанию комплекс ощущений, причем «надлом» — одна из составных частей этого комплекса. Однако в таком случае неореализм не в состоянии сформулировать критерий отличия «нормальных» комплексов ощущений от «ненормальных», т. е. иллюзорных. Ведь все они одинаково «нейтральны», и мы не имеем права проводить между ними никакого гносеологического различия, ибо знаем их в одной «функциональной связи» — в связи с сознанием.

Из неореалистов лишь У. Монтэгю был ближе к верной точке зрения, поскольку он утверждал, что ошибка возникает в результате искажения в потоке энергии, идущем от внешнего предмета к мозгу. Однако эта его по-

зиция, во-первых, противоречит доктрине «имманентности», принятой им, а во-вторых, и Монтэгу признает «идеальное существование», считая, что оно может быть познано, но не оно есть причина своего познания. «Нереальный объект или содержание ошибки, — пишет он, — существует (subsists) вне сознания, но он не воздействует причинным образом на его восприятие» [221 а, р. 481]. Но как же тогда осуществляется «восприятие» иллюзии?

Неореалистическая концепция заблуждения стала излюбленным объектом критики со стороны противников неореализма, и ее слабости во многом способствовали падению теории познания неореализма в целом.

После некоторых первых успехов в разработке теории познания, завоевав признание в качестве самостоятельного философского направления, группа «шести реалистов» распалась, занявшись частными проблемами. Перри посвятил себя разработке «реалистической» аксиологии, Холт — психологии, Монтэгу предпринял ряд попыток объединить неореализм с субъективным идеализмом и критическим реализмом и в конце концов пришел к религиозной философии неотомизма.

**«Философская  
космогония»  
неореализма**

В 20—30-х годах XX в. на первый план в неореализме выступает «философская космология» — учение о космосе в целом и его закономерностях в частности. Объясняя смысл этой философской доктрины, Э. Сполдинг писал, что «космологическая проблема включает в себя онтологическую. Но она включает также телеологическую, теологическую, эпистемологическую, оценочную и психологическую проблемы. Ибо каждая из них направлена на специфическую сторону Вселенной, т. е. космос» [267, р. 55].

Таким образом, «космология» неореалистов — это мировоззренческая концепция, выражающая понимание ими природы, структуры и законов реальности. Несмотря на расхождения между сторонниками космологического неореализма, их объединяет, во-первых, идеалистический, по-существу, взгляд на природу реальности и, во-вторых, эволюционная концепция как основа общего их взгляда на мир.

В понимании природы реальности для неореализма характерны взгляды, родственные «физическому» идеализму. Когда С. Александер приступает к анализу ре-

альности, он прежде всего отождествляет исходный «материал» мира с «пространством-временем», т. е. принятым в специальной теории относительности четырехмерным единством. Оно тождественно, говорит Александер, *движению*. «Пространство-время есть система движений, и мы могли бы назвать пространство-время движением» [118, р. 61]. Движение же «не подразумевает чего-либо такого, что движется», — повторяет Александер высказывания «физических» идеалистов. Таким образом, исходная концепция Александера оказывается не чем иным, как разновидностью *энергетизма*.

«...Попытка *мыслить* движение без материи протаскивает *мысль*, оторванную от материи...» [2, т. 18, с. 284], — писал В. И. Ленин. Неудивительно, что Александер объявляет время «душой» (*mind*) пространства, а следовательно, и «мировой душой», источником движения, развития действительности. Элементы же пространства-времени — «точки-моменты», Александер окрестил «идеальными действительностями» [118, vol. I, р. 325].

Не вдаваясь в детальную критику онтологической концепции Александера, можно сказать, что она несостоятельна уже потому, что противоречит тому непреложному факту, что теория относительности отнюдь не рассматривает пространство-время как нечто независимое от движущейся *материи* и совершенно самостоятельное. Поэтому неверно рассматривать пространство-время (движение) как некий исходный материал, из которого будто бы развивается материя<sup>1</sup>.

В том же духе «физического» идеализма строит свою философскую концепцию и Смэтс. Говоря о материи, он утверждает, что «материя исчезает»: «...сама материя — не что иное, как концентрированная, структурная энергия, энергия, стереотипированная в структуре» [265, р. 48]. Подчеркивая структурность, внутреннюю активность материи, раскрытую современной физикой, Смэтс считает возможным не только свести материю к энергии, но и объявить и неорганическую и органическую материю, по

---

<sup>1</sup> Эйнштейн так изложил основное содержание своей общей теории относительности: «...если мы предположим, что когда-нибудь вся материя исчезнет из мира, тогда, как считали до теории относительности, пространство и время будут существовать в пустом мире. Но, согласно теории относительности, если бы материя и ее движение исчезли, то больше не было бы ни пространства, ни времени» [108, с. 214].



существо, качественно совершенно взаимородственными в силу «принципа целостности», лежащего в их основе.

«Творческая эволюция» Важнейшей стороной неореалистической «космологии» была *теория эволюции*. «Мы верим в эволюцию, но это больше не механическая эволюция прошлого или позапрошлого поколения, а творческая эволюция» [265, р. 8], — писал Смэтс, подчеркивая необходимость признания качественных изменений, скачков в развитии, возникновении нового. Однако, признав возникновение нового, сторонники «творческой эволюции» абсолютизируют качественные изменения, метафизически противопоставляя их количественным и не понимая, что последние подготавливают и обуславливают собой качественные изменения, как это и вскрыто диалектикой.

«Творческая эволюция» неореалистов, родственная, по существу, «творческой эволюции» Бергсона, выступает в различных формах. Прежде всего, это теория так называемой «эмерджентной эволюции» (от англ. *emergence* — возникновение, внезапное появление). Согласно этой теории, в процессе эволюции могут происходить изменения двоякого типа. Первый имеет своим итогом «результанты» — это образования, свойства которых могут быть предсказаны «априорно», т. е. без обращения к опыту. Так, совместный вес двух предметов мы можем вычислить простым алгебраическим сложением. Результат изменения второго типа — «эмердженты», которые не могут быть так предсказаны и требуют для своего познания непосредственного опыта.

Правильно отразив одну из особенностей процесса развития — наличие в нем как количественных, так и качественных изменений, — авторы теории эмерджентной эволюции тем не менее переносят определение этих типов изменений в сферу *познания*, характеризуя их лишь с точки зрения возможности или невозможности «априорного» предвидения. Однако, во-первых, так называемое «априорное предвидение» — «результант» — это, как правило, итог длительного развития знания, основанного на практике; с этой точки зрения «результанты» ничем в принципе не отличаются от «эмерджентов», которые также могут стать предсказуемыми, когда данный процесс будет изучен и знание о нем станет элементом более широкого научного знания действительности. Так, мы можем ныне не только сказать, что вес багажа будет равен

сумме веса лежащих в нем предметов и веса тары, но и что соединение водорода и кислорода — а это обычный пример «эмерджента»! — даст нам воду. Более того, современная физика говорит о точно вычислимом «эффекте упаковки» — правда, проявляющемся не в случае плотной упаковки багажа, — т. е. об изменении массы при плотной «упаковке» вещества. Так, из «двух ядер и двух нейтронов водорода получается ядро гелия, масса которого меньше, чем сумма составляющих его масс» [108, с. 279]. Следовательно, и в этом элементарном случае «сложения» масс микротел мы вынуждены обращаться к опыту для выяснения результатов, а затем для создания теории, позволяющей предвидеть будущие аналогичные результаты.

Во-вторых, концепция эмерджентности вообще снимает проблему научно-теоретического выявления и существенного объяснения различий в структуре количественных и качественных изменений, превращая новое качество в нечто в принципе непознаваемое. Как писал С. Александер, «существование эмерджентных качеств, описанное таким образом, должно быть принято с «естественным благочестием» исследователя. Оно не допускает объяснения» [118, vol. II, p. 47]. Почему? Да потому, что это новое качество несводимо к исходным, а иного способа объяснения, чем теория механистического сведения, Александер не допускает. Вместе с тем это и прямой путь к идеализму. С точки зрения эмерджентной эволюции, новое качество, собственно говоря, *не порождается* низшими ступенями развития; последние доставляют лишь «тело» новой «душе».

Ту же, по существу, линию проводят в онтологии Уайтхед и Смэтс. Уайтхед пишет, что основной категорией «философии процесса» должна являться «творческая способность (Creativity)», «универсальный метафизический принцип перехода от расчлененности к соединению, творящий новую сущность, отличную от сущностей, данных в расчленении» [293, p. 32]. Эта «творческая способность» необъяснима, поскольку необъясним сам ее результат, новое единство, образованное из ранее существовавших вещей. Смэтс обозначает это «творчество» как «принцип целостности». Целостность, писал он, есть последнее объяснение материи, жизни и духа. Но с нею «мы переходим в мир тайны... Далее этого источника объяснение не может быть проведено» [265, p. 269].

Несомненно родство рассматриваемой концепции с витализмом и «органицизмом», т. е. философскими интерпретациями современной биологии, приписывающими живым образованиям некоторую мистическую внутреннюю «силу», качественно отличающую их от неорганического. К витализму сводится утверждение Александера о том, что «живое тело является также физическим и химическим. Но новое качество жизни, которым оно обладает, не химично, не механично, но есть нечто новое... Жизнь не материальна; материально лишь тело, которое живет» [117, р. 311]. Уайтхед, справедливо отметив тот факт, что ныне нельзя трактовать материю как «мертвую», косную и неизменяющую, сделал, однако, этот факт основой неправомерного отождествления *всех* природных явлений с «организмами» и объявил, что наука «превращается в изучение организмов. Биология представляет собой изучение более крупных организмов, тогда как физика — изучение менее крупных организмов» [294, р. 105]. Смэтс, несмотря на то что он подверг это положение Уайтхеда критике как пример неправомерного распространения понятия «организм» на всю действительность, также заявляет, что «принцип целостности», холизм», долженствующий объяснить эволюцию, «в основе своей тождествен с принципом, который наполняет собою творческие структуры мира жизни» [266, р. 177].

Таким образом, мы можем заключить, что в современной реалистической «космологии» мы встречаемся с методологическим принципом, противоположным механицизму. Если основной чертой последнего было стремление сводить высшее (органическое, психическое и социальное) к низшему (механическому), то неореалисты — сторонники «творческой эволюции» пытаются объяснить низшее, неорганическое, исходя из высшего — органического и психического. И если первый путь был, по существу, материалистическим, то второй — идеалистичен. Идеалистический характер «творческой эволюции» неореалистов непосредственно связан с ее *метафизичностью*. Противопоставление количественных и качественных изменений, неумение раскрыть их внутренние связи и обусловленности приводит и к противопоставлению различных ступеней развития объективного мира. И для того чтобы не впасть в плюрализм и объяснить связность мирового процесса, сторонники «творческой эволюции» вынуждены были ввести идеальное начало развития: «ни-

зус» (лат. *pisus* — импульс, устремление), в философии С. Александера понимаемый как «высшая сила», стремление к высшему, воплощаемое в религии; этому соответствуют «хололизм» Смэтса как нематериальный «принцип развития» и «бог» Уайтхеда.

#### **Философская эволюция**

**А. Н. Уайтхеда**

Показательна эволюция философских взглядов Альфреда Норса Уайтхеда. Если вначале он стоял на позициях позитивизма, то к 20-м годам он переходит к неореализму, а затем — к неореалистической «космологии». В отличие от метафизической абсолютизации качественных изменений в теории эмерджентной эволюции или в «творческой эволюции» Бергсона, Уайтхеду свойствен акцент на проблему противоречивого характера эволюционного процесса. Раскрывая понятие «природы как процесса», он обнаруживает в природе, с одной стороны, непрерывную смену текучих, неповторимых, индивидуальных «событий», а с другой — неизменные, дискретные, общие (в том смысле, что они не связаны с каким-то одним «событием») «объекты». Иначе говоря, Уайтхед подходит к признанию противоречивого, качественно-количественного процесса развития. Однако он противопоставил изменения (по существу, совпадающие с «событиями») их скачкообразно вычленивающимся результатам (выраженным в понятии «объект»), не сумев уяснить их диалектической связи. И для того чтобы объяснить, каким образом могут быть взаимосвязаны в действительности столь противоположные друг другу элементы, Уайтхед обратился к религиозно-идеалистической «космологии», где центральное место занимает «бог», в «опыте» которого и разворачивается мировой процесс. Сущность этого процесса — переход «вечных объектов», т. е. «чистых возможностей», гипостазированных качеств, в мир пространства и времени, в «события» (events). «Процесс требует, чтобы среди образующих его элементов имелась действительная сущность, представляющая основу для вхождения идеальных форм в определенный процесс временного мира», [291, pp. 524—525]; эта сущность есть бог как субъект мирового процесса. Так неореализм, выступивший с протестом против отождествления действительности и «опыта», в лице Уайтхеда пришел к тому же самому отождествлению.

#### **Социальная концепция неореализма**

Философы-неореалисты сильно разнились по своим социально-политическим воззрениям — от буржуазного либерализма нашего времени (Александр, Уайтхед, Перри) и до откровенно империалистических и расистских позиций (Смэтс). Однако их философские концепции одинаково отражают социальные условия эпохи империализма, позднего капитализма. Для всех них очевиден крах надежд буржуазии на вечное процветание капиталистического общества XIX в., претендовавшего на создание «государства всеобщего благосостояния», но вместо этого породившего «нечто похожее на промышленное рабство» [292, p. 41]. Уйтхед писал, например, что «в непосредственном будущем будет меньше безопасно-

сти, чем было в непосредственном прошлом, будет меньше устойчивости» [294, р. 208]; перед ним витал образ неустойчивого общества, грозящего катастрофами и кризисами. Аналогичны воззрения и остальных представителей неореализма. Их различают, однако, проектируемые ими пути спасения этого общества.

Исходя из своего понимания процесса развития как «постоянного разрушения», Уайтхед искал утешения в *религии*, которая должна объяснить, каким образом временной процесс развития переходит в «объективное бессмертие». Мироззрение же, которое он отстаивал, должно выполнить задачу создания «видения мира, включающего те элементы уважения и порядка, без которых общество впадает в бунт» [292, р. 105]. Александр призывал относиться к новым общественным процессам с пассивным «естественным благочестием», тогда как Сэмтс звал к активным действиям по созданию «новых целых», т. е. империалистических объединений государств. Империалистические устремления сначала Великобритании, а затем Соединенных Штатов представлялись ему «холистическим процессом», ведущим к спасительному идеалу — «целостности» мировой империи под эгидой США.

В середине XX в. целый ряд идей неореалистической «космологии» получил широкое хождение не только в буржуазной философии, но и в философии естествознания. Особенно «повезло» здесь органицизму и холизму. Известные биологи Дж. Б. Холдейн, Л. Бергаланфи и другие широко использовали идеи органицизма в своей философской интерпретации биологии; идеи холизма, особенно мистическое понятие «поля» как нематериального носителя органических, целостных свойств, широко используются новейшими западногерманскими биологами А. Мейер-Абихом, О. Фейерабеном и др.

В то же время издается немало книг, развивающих собственно философские идеи неореализма, особенно Уайтхеда. Говорят даже об «уайтхедовском ренессансе» в американской философии (Н. Лоуренс, А. Джонсон, У. Майс, Ч. Хартшорн и др.). Теолог Д. Уильямс считает, что философия Уайтхеда «в высшей степени важна для поисков теологии, в которой библейская вера обретет рациональное выражение» [237, р. 372]. В западноевропейской философии существует немало попыток объединить взгляды Уайтхеда с «критической онтологией» Н. Гартмана (Г. Вайн). К рассмотрению последней мы и перейдем.

## 2. КРИТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

В Германии начиная с 20-х годов нашего века реалистическая философия принимает форму «критической онтологии». Ее основоположником был Николай Гартман



(1882—1950). Сходные взгляды развивали также Гюнтер Якоби (1881—1970), Ганс Пихлер (род. 1882) и др. Под «критической онтологией» представители этого философского течения понимают «теорию всеобщих форм связи действительности...», имея в виду под последней и собственно действительное бытие, и понятия о нем [см. 178, S. 13]. Рассматривая всеобщие формы связи действительности и познания как хотя бы частично совпадающие, критическая онтология воспроизводит тем самым неореалистическое отождествление структуры действительности и структуры познания. В то же время характеристика «критическая» должна была означать, что здесь невозможно *полное* отождествление: предмет отличен от сознания и первичен по отношению к нему.

**Проблема реальности  
внешнего мира**

«Нижеследующие исследования исходят из того мнения, что познание — не творение, создание или произведение предмета, как хочет поучать нас старый и новый идеализм, а схватывание чего-то такого, что налично до всякого познания и независимо от него» [169, S. 1], — пишет Гартман. И хотя эта формула, если ее не

уточнять далее, приемлема и для материалиста, учение Гартмана о природе этой независимой от нас реальности показывает, что за этой формулой скрывается утонченный идеализм, в направлении которого и развивается критическая онтология. Мы убеждаемся в этом, проанализировав основные стороны философии Гартмана: доказательство им «бытия сущего (Sein des Seienden)», категориальную структуру бытия, теорию познания и, наконец, учение о «духе».

Практически никто не сомневается в реальности мира, в котором он живет, пишет Гартман. Мы просто не можем не признать реальности окружающих нас вещей — «вещи не просто предметы восприятия и познания, они суть также предметы человеческих желаний, действий, страданий; они оказываются вовлечены во все жизненные ситуации, за них идет борьба и спор, на них притязают и имеют право» [171, S. 7]. Это свидетельствует и о реальности также «человеческих отношений, конфликтов, судебных, как и исторических событий. И в этом коренится важность вопроса: он одновременно и в равной степени касается вещественного и человеческого бытия, действительности материального и действительности духовного мира» [ibid., с. 8].

Таким образом, Гартман подходит к проблеме реальности окружающего мира с точки зрения практической жизни человека в природе и в обществе, подчеркивая «трансцендентный» характер нашего познания, наших желаний, действий, поступков, наших эмоциональных актов. Этим он приближается к верной, материалистической позиции, требующей положить в основу теории познания всю совокупность человеческой практики. Однако наряду с этим соображением (подобного рода доказательство существования внешнего мира проводилось еще Фейербахом) Гартман считает, что он, кроме того, доказал и самостоятельную реальность *духовного* бытия, явно смешивая реальность *исторических событий* с «реальностью духовного бытия». Отсюда проистекает «реалистическое» разделение действительности на вещественную, материальную и «духовную», игнорирующее тот факт, что «дух» невозможен без материи, что он не представляет собой какой-то особой «субстанции», вполне самостоятельной реальности.

### Анализ бытия

Гартман хочет выйти из возникающих затруднений, признав, подобно Дюрингу, что единство мира заключается в его «бытии (Sein)». «Бытие как родовое [понятие] должно охватывать и реальное, и идеальное, — пишет он. — И «сущее как сущее» не может быть ни реальным, ни материальным» [172, S. 68]. Следовательно, анализ «бытия» должен исходить из «совершенно нейтрального», «беспредпосылочного» отношения к нему, и его задача должна состоять не в выяснении точного онтологического статуса существующего, а лишь в анализе *структуры* существующего.

Положение это, по сути дела, сходно с позитивистскими установками на логический анализ, имеющий целью раскрытие структуры картины мира, разрабатываемой наукой. Но в отличие от позитивистского утверждения, что мы не можем выйти за пределы знания к реальному миру, Гартман утверждает, что категориальный анализ — это анализ не понятий и форм мысли, а категорий как структурных элементов *самой реальности*. Различая понятия как результат человеческого мышления и как нечто субъективное, с одной стороны, и категории как «конститутивные» принципы самого сущего — с другой, он тем самым хотел подчеркнуть, что категории — не просто понятия, которые могут быть истолкованы как «фикции» разума или как прагматические средства манипулирования вещами, а такие понятия, которые выходят за пределы сознания в действительность и раскрывают ее действительное строение. Однако этот тезис он неоправданно расширяет и доводит до отождествления категорий и структурных элементов действительности, что необходимо ведет к идеалистическим выводам<sup>1</sup>.

Анализируя «бытие», Гартман приходит к выделению нескольких аспектов этого понятия. Во-первых, это «моменты бытия (Seinsmomente)» — «наличное бытие», или

---

<sup>1</sup> См [44, с 182 — 189]. Характерно, что, изложив такое понимание в книге [172], Гартман вводит в последующих работах ряд поправок, отмечая, что категории — «предикаты, но более чем предикаты, и они принципы, но менее чем принципы» [168, S. 13]. Несколько далее он пишет «Строго говоря, не существующее движется в категориях, а только наука о существующем, онтология [там же]. В то же время сознание «имеет» лишь одну сторону предиката — понятие, поэтому оказывается возможным «пренебречь» различием категорий и принципа, т. е. гносеологического и онтологического.



существование (Dasein), и «определенное бытие (So-sein)»; во-вторых, «способы бытия (Seinsweisen)» — реальность и идеальность; в-третьих, «модальности бытия (Seinsmodi)» — возможность, действительность и необходимость. Наконец, бытие разделяется на «слои», или «ступени (Seinsschichten, Seinsstufen)».

Выделяя эти аспекты бытия, Гартман хотел уточнить понятие «бытия», преодолев некоторые из традиционных философских установок. Так, «наличное бытие» и «определенное бытие» различаются им с целью избежать свойственного идеализму отождествления существования и сущности соответственно с «реальностью» и «идеальностью». Точно так же «реальность», по Гартману, не тождественна «действительности», на чем настаивает метафизический материализм, а «идеальность» — «возможности», и т. д. Таким образом, Гартман пытается уточнить и углубить отношения сущности и существования, реальности, возможности и действительности и других категорий бытия и познания. Однако он, в свою очередь, не сумел избежать целого ряда ошибок. Так, Гартман справедливо указывал на невозможность абсолютного различения наличного бытия (существования) и определенного бытия (сущности). Однако когда речь заходит о *познании* человеком этих определений, он утверждает, что если реальное наличное бытие может познаваться только апостериори, то идеальное наличное и определенное бытие познаются априори.

В соответствии с общими установками «реализма» Гартман разделяет «реальное» и «идеальное» бытие как две самостоятельные сферы. К идеальному бытию относятся «сущности», «ценности», а также математические и логические объекты. Идеальное бытие проявляется в реальном, выступая в качестве его структуры, но только частично, ибо, например, математическое «бытие» вроде четырехмерного пространства не реально. В свою очередь, у реального бытия имеются «иррациональные» моменты, не соответствующие законам идеального бытия. Так, воспроизводя идеалистическое утверждение о наличии «идеальной сферы», независимой от материальной действительности и ее высшего продукта — человека, Гартман дополняет его априоризмом и иррационализмом. Между тем бессмысленно говорить об «идеальной сфере» иначе как о результате деятельности человеческого разума, воспроизводящего в процессе познания существенные, фундаментальные черты и законы действительного, реального мира. Вместе с тем история науки показывает, что попытки навязать человеческому познанию непреодолимые границы и утверждать о наличии чего-то принципиально непознаваемого и иррационального каждый раз терпели банкротство перед лицом успехов научного исследования.

Более важное значение имеет выдвигаемая Гартманом проблема «слоев» бытия. Мы уже встретились с ней в «космологии» англо-американского неореализма, в особенности у С. Александера. Подобно последнему, Гартман пишет о качественно отличных «слоях» бытия: в «реальном бытии» он находит материю, жизнь, сознание и дух; в познании — восприятие, созерцание, познание (*Erkenntnis*) и знание (*Wissen*); в логической сфере — понятие, суждение и умозаключение и т. д. Однако от Александера он отличается в двух отношениях: во-первых, его «учение о слоях» исключает точку зрения *развития*; во-вторых, Гартман гораздо больше, чем Александер, уделяет внимание законам *связи* между «слоями».

Прежде всего, возникновение высшего «слоя», по Гартману, «основывается на привхождении категориального нового, которое от них (низших «слоев». — *Авт.*) независимо, и состоит во внезапном появлении категорий нового рода» [170, S. 257]. Естественно, что при такой трактовке появления нового оно оказывается совершенно таинственным и необъяснимым — ведь у Гартмана отсутствует даже та ссылка на идеальные факторы, «низус» или «вечные объекты» и «бога», которые мы встречали у Александера и Уайтхеда.

Наряду с отказом ввести идеальный направляющий фактор развития для Гартмана характерен и отказ от телеологии, обусловленный тем, что он считает телеологию незаконным распространением категорий высшего «слоя» на область низшего. Это распространение отвечает, правда, сокровенным желанием человека считать себя целью и венцом мира, замечает саркастически Гартман, но не отвечает ни законам самого мира, ни законам человеческого бытия [siehe *ibid.*, S. 267].

В учении о «слоях» нашла свое воплощение метафизическая концепция качественных различий между разными специфическими явлениями материального мира. Абсолютизация этих различий, приводящая к убеждению, что «цепь явлений недвусмысленно обнаруживает прерывность ряда» [168, S. 463], неумение диалектически подойти к проблеме прерывности и непрерывности процесса развития заставляют Гартмана отказать от материалистического решения проблемы развития (эволюции). И то, что он отказывается при этом от идеалистического и телеологического истолкования движущих сил развития, служит причиной неприемлемости его концепции для ряда буржуазных философов. «Возникновение новых категорий более высоких слоев остается без онтологического обоснования, и антиномии, которые возникают в онтологии Николая Гартмана при попытке объяснить реальную действительность и отношения между категори-

ей и конкретным, остаются неразрешенными» [251, S. 210], — пишет неотомист И. Шмитц.

Эта неспособность Гартмана решить проблему соотношения между «слоями» действительности с точки зрения развития связана с идеалистическим пониманием самих этих различий — они оказываются у него различием *категорий*, определяющих эти слои. И поскольку категории оказываются неразвивающимися, сверхвременными образованиями, логически не допустимы и переходы одного слоя в другой, порождение, генезис высшего из низшего. И все же, разбирая в статистическом плане отношения между «слоями» бытия, Гартман раскрывает некоторые действительные их связи. Так, он подчеркивает, что высшее невозможно без низшего. Более того, низшие категории, как пишет Гартман, «более сильны», обладают большей устойчивостью и «силой детерминации» по сравнению с высшими. «Категории низшего слоя составляют фундамент бытия высшего [слоя]... Высший слой бытия не может существовать без низшего, тогда как последний может» [275а, S. 265—266]. Выдвигая это положение, Гартман приближается к научному пониманию проблемы. Однако его утверждение, что низшие категории выступают по отношению к высшим лишь как «фундамент бытия» последних, но не как причина их возникновения (тем более что у него высшие слои «свободны» по отношению к низшим), вновь направляет мысль Гартмана в сторону идеализма.

**Проблема познания** Своеобразна трактовка Н. Гартманом проблемы познания. Занимая промежуточную позицию между неореализмом и критическим реализмом, он отверг неореалистическую концепцию непосредственного знания действительности. Реальное бытие не может быть непосредственно воспринято, так как мы всегда остаемся в сфере нашего познания. Но мы в то же время «непосредственно уверены» в том, что познание относится к бытию, и это противоречие оказывается источником многочисленных апорий и парадоксов теории познания. Их можно резюмировать так: «Тезис: сознание *должно* выходить за свои пределы, поскольку оно схватывает нечто вне себя, то есть поскольку оно — *познающее* сознание. Антитезис: сознание не может выйти за свои пределы, поскольку оно может схватывать только свои содержания, т. е. поскольку оно — познающее *сознание*. Противоречие налицо также между сущностью познания и сущностью сознания. Оно неизбежно, так как только сознание может обладать познанием. Итак, или сущность познания уничтожается перед лицом предложения (Satz) сознания или же предложение сознания уничтожается перед явлением сознания» [169, S. 49—50]. Н. Гартман видит выход в том, чтобы признать, что познавательное отношение само представляет собой реальное отношение бытия, подоб-

ное воле и действию, опыту и переживанию, надеждам, страхам и заботам и непосредственно связывающее человека с бытием. Познание «подчинено (*ist zugeordnet*)» бытию, что обеспечивается «обращением (*Wiederkehr*)» категорий низших «слоев» бытия на высший «слой», т. е. на познающий дух. Это «лишь специфический случай проникновения низших категорий в высшие слои» [251, S. 307]. Правда, от обычного проникновения этот случай отличается тем, что «категории природы выступают перед духом не как реальные категории, а только как категории его содержания» [*ibid.*]. Поэтому в ходе познания осуществляется «подгонка (*Anpassung*)», категориальное отождествление познания и действительности.

Это решение не преодолевает антиномии, на которую наткнулся Гартман при анализе познавательного акта. Ведь если сознание не может выйти за свои пределы, то и его объект не может войти в сознание. Это вхождение требовало бы того тождества бытия и сознания, против которого не раз протестовал сам Гартман. Но даже независимо от этого нельзя представлять познавательный акт как простое воспроизведение в «духовном» «слое» категорий низших «слоев». Познание — не чисто природное отношение, «отношение бытия», а отношение *социальное*, связанное с практикой, с трудом. В основе познания лежит практическая связь человека с бытием, преобразование материальной действительности; и то «подчинение» категорий познания категориям низших «слоев», о котором туманно говорит Гартман, может найти верную интерпретацию лишь в плане *отражения* их в человеческом сознании.

Постановка вопроса о сущности познавательного процесса, выдвигаемая диалектическим материализмом, позволяет объяснить, почему в мире нет ничего в принципе непознаваемого, тогда как критическая онтология, исходя из своих посылок, приходит к признанию непреодолимых пределов познания как «абсолютных» границ между бытием и познанием. Ведь если качественно различные ступени бытия базируются на различных типах категорий, то оказывается, что среди категорий бытия «имеются такие, что они в основе своей несоизмеримы с категориями сознания» [172, S. 160]. К тому же, по мнению Гартмана, познавательные способности человека ограничены и тем, что, хотя человек имеет высокоразвитые органы для постижения вещей и своего внутреннего мира, «наш познавательный аппарат не имеет специального органа для понимания жизни как таковой» [251, S. 229]. Так, мы принципиально не можем познать процессы ассимиляции усвоением организмом материала, нам недоступно познание морфологических факторов жизненного процесса, процесса

восстановления. «Чем глубже проникает человек в эти вещи, тем больше сгущается загадка» [*ibid.*, S. 228]. Ну что же, ответим Гартману, не раз уже идеалистами и агностиками ставились пределы познанию, и все они были сметены поступательным движением наук; несомненно, что и поставленные Гартманом пределы останутся позади.

### «Духовное бытие»

Из общих принципов критической онтологии Н. Гартман выводит и учение «о духовном бытии». Он отличает «душу» от «духа», считая, что первая — свойство существ, обладающих сознанием, в том числе животных; второй — свойство человека. Гартман различает «личный дух» как свойство индивидуальной личности, объективный дух, а затем «объективированный дух» — синтез первого и второго. Личность — это этический феномен, представляющий собой единство актов, интенционально направленных на другие личности; иначе говоря, личность подразумевает другие личности, с которыми она связана нравственными отношениями. Если носителем личного духа является отдельная личность, то носитель объективного духа — социальная общность (группа личностей, нация или группа наций).

Объективный дух проявляется в языке, производстве, технике, праве, морали, ценностях, господствующих нравах, вкусах, модах, мировоззрении. Наиболее ясно он проявляется в логической сфере, т. е. в нормах мышления. Наконец, объективированный дух — это совокупность произведений науки, искусства, промышленности и т. д. Он есть осуществленный через посредство деятельности индивидуальных духов объективный дух.

Наибольший философский интерес в этой схеме представляет «объективный дух» — «царство ценностей», из связей с которым проистекает вся ценность продуктов деятельности «личных духов». Теория «объективного духа» — это, по сути дела, идеалистическая абсолютизация общественного сознания, противопоставленного обществу, в котором оно возникает и существует. Ярче всего выступает здесь непоследовательность Гартмана: признав, что «объективный дух» связан с социальными общностями, т. е. группами людей, он хотя и не превращает его в особую субстанцию, но приписывает ему самостоятельное, независимое от сознания людей существование. В своей «Этике» (1926) Н. Гартман отстаивает существование абсолютных ценностей, благодаря связям,

с которыми приобретают этическую или эстетическую ценность соответственно поступок и произведение искусства. Это «царство ценностей» находится по ту сторону действительности, как и по ту сторону сознания.

Доказательство этого Гартман усматривает в общезначимости этических и эстетических ценностей. Подобно тому как общезначимость логических и математических законов свидетельствует об их «объективности», т. е. независимости от познания и действительности, так о том же свидетельствует, полагает он, и общезначимость «ценностей». Н. Гартману следует возразить, что общезначимость логических и математических законов вытекает из их соответствия законам, формам и структурам самой действительности, а также предметной человеческой деятельности, осуществляемой, при всех ее особенностях, в конечном счете в соответствии с законами действительности. Что касается объективности моральных и эстетических норм и ценностей, то, в конечном счете, и она через систему взаимодействий между людьми и средой вытекает из объективных условий жизни того или иного общества: ведь в различных условиях жизни общества возникают определенные различные этические и эстетические нормы и законы. Исходя же из признаваемого Гартманом объективного «царства ценностей», эти факты придется признать совершенно необъяснимыми. Да и само конкретное содержание этого «царства», в котором среди других Гартман поместил «ценность собственности» и прочие псевдоценности классового эксплуататорского общества, красноречиво свидетельствует о вполне земных его корнях.

Надо добавить, что Гартман, по существу, приходит к критикованному им же в теории познания интуитивизму как средству этического и эстетического познания. Основной принцип метода, которому следует Гартман в анализе «ценностей», состоит в том, чтобы «выяснить, как реагирует живое чувство ценности» [28, с. 467] на морально оцениваемые поступки или на произведения искусства. Иного источника познания ценностей, кроме этого особого самостоятельного «живого чувства ценности», человек, по мнению Гартмана, не имеет.

Но и здесь он не прав: «чувство ценности» отнюдь не самостоятельно, а является историческим продуктом длительного развития общества и общественного сознания.

Надо сказать, что признание особого «царства ценностей» обычно есть путь к теологии, т. е. к тезису, что бог — это высшая ценность и высшая реальность. Именно по этому пути шел феноменолог Макс Шелер, «материальная этика ценностей» которого близка теории ценностей Гартмана. Для Гартмана характерно, однако, «нейтральное» отношение к проблеме божества как гаранта этических ценностей. Более того, в своей этике он придерживается того взгляда, что не только бог не есть такой гарант, но существование бога даже обесценило бы нравственность и повело бы к деградации человека, уничтожив его свободу. Но с другой стороны, сам Гарт-

ман признает ценность и необходимость религии и веры в бога, и эта антиномия этики и религии не находит в его философии разрешения: она упирается в тайну «иррациональности» конечных мировых проблем.

**От критической  
онтологии  
к религиозной  
философии**

Но общие онтологические установки Гартмана не противоречат сколько-либо серьезно религии. Если он и не делает прямых религиозных выводов (самое большее, он отмечал, что «реальность имеет достаточно места для духа и для материи, для мира и бога» [171, S. 89]), то сторонник критической онтологии Г. Якоби прямо к ним приходит.

Развивая сходную с учением Александра концепцию реальности как нематериальной «субстанции» в виде пространства-времени, он рассматривает материю как порождение пространства-времени, а отсюда выводит первичность бога как субстанции, не связанной с пространством и временем, по отношению к материальному миру. В работах Якоби «критическая онтология» превратилась в «теологическую онтологию» [71].

Идеалистическая сущность критической онтологии проявилась и в том, что последователь Гартмана Г. Пихлер, идеалистически истолковав практику как критерий реальности внешнего мира, пришел к концепции, отождествляющей «творческий реализм», воплощенный в его философских воззрениях, с «творческим идеализмом» [233, S. 369].

Так критическая онтология, выступив с претензией на преодоление противоположности материализма и идеализма, на самом деле оказывается в идеалистическом лагере. Несмотря на ряд положительных сторон философии Гартмана, она в целом не выходит за рамки идеализма именно в силу *непоследовательности* современного философского «реализма», сказывающейся прежде всего в признании самостоятельной, т. е. независимой и от материального мира, и от человеческого сознания, «реальности» духовной жизни человека и общества.

### **3. КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ**

Название «критический реализм» чрезвычайно популярно в современной буржуазной философии, потому что оно позволяет объединить претензии на «реализм» и на «критицизм», тем самым санкционируя всевозможные оговорки, которые позволили бы отмежеваться как от «наивного реализма», так и вообще от материалисти-

ческой философии. Термином этим пользуются ныне для обозначения своей философской концепции многие буржуазные философы, не исключая даже неотомистов. Но в собственном смысле этого слова критический реализм — течение, возникшее в конце прошлого века в западноевропейской философии, а в 20-х годах перебросившееся в Соединенные Штаты.

Европейский критический реализм ведет свое происхождение в конечном счете от кантовского «критицизма». Его основоположники — неокантианец Алоис Риль (1844—1924), Э. Бехер (1882—1929), Г. Штеринг, О. Пфордтен и др. — составляли не очень влиятельную, но достаточно известную в академических кругах философскую группировку. Многие из них работали также в области психологии и педагогики.

С начала XX в. идеи критического реализма проникают в Англию, где его первыми представителями были Саймон Лаури, Эндрю Сет (Прингл-Пэттисон) и Роберт Адамсон, сочетавшие философию «здравого смысла» шотландской школы с кантовским критицизмом. В 20—30-е годы английский критический реализм был представлен Джорджем Д. Хиксом. Наиболее влиятельным стал возникший в 20-е годы американский критический реализм. В настоящее время среди представителей критического реализма выделяется западногерманский философ Алоис Венцль (род. 1887).

#### **Философская сущность критического реализма**

Философская доктрина критического реализма исходит из основной теоретико-познавательной установки субъективного идеализма: конечным содержанием и объектом познания могут быть лишь состояния нашего сознания — ощущения, восприятия. Однако, в отличие от субъективного идеализма, критические реалисты подчеркивают, что вне сознания существует независимый от него объект — пусть неизвестной нам природы, — который выступает как *причина* наших ощущений.

Объективность внешнего мира критический реализм обосновывает исходя из различия между восприятиями, с одной стороны, и воспоминанием и фантазией — с другой. Если первые не могут произвольно изменяться и тем самым свидетельствуют о том, что в их основе лежит нечто такое, что от восприятия не зависит, то вторые произвольны, а следовательно, не имеют под собой такой непосредственной основы. Критический реализм подчеркивает постоянство восприятия устойчивых, не изменяющихся за время познания предметов, закономерность связей между восприятиями, возможность предвидения будущих событий и т. д. [см. 194, S. 179—182].



Таким образом, критический реализм в определенной степени сближается с материалистической точкой зрения, считая, что внешний мир дан человеку через ощущение и восприятия, а не непосредственно, и потому у него может быть отличная от сознания материальная природа. Однако мы сразу же наталкиваемся на последовательность этой концепции: исходя из наличия у человека ощущений и восприятий, критический реализм не замечает того, что в их основе лежит процесс практического взаимодействия человека и материального мира, являющийся основой и критерием истинности нашего познания. Поэтому в критическом реализме сохраняется значительная доза *агностицизма*: познание есть лишь символическое изображение внешнего мира, ибо «нашему сознанию не может быть дано ничего, что не было бы уже образовано и преобразовано им самим» [238, S. 226]. В то же время критический реализм отрицает материальное единство мира и тем самым отмежевывается от материализма. Важнейшим моментом здесь является, вне сомнения, признание «реальности» *духа* в смысле его *независимости* от индивидуального человеческого *сознания*, со всеми вытекающими отсюда последствиями — философско-идеалистическими, а затем и религиозными. Об этом писал уже Риль, считая, что различие сознания и объекта — «лишь в степени, а не в роде», что «ощущение есть часть объекта» [*ibid.*, S. 255, 231] и т. д. Но особенно показательна эта линия для последующего, более позднего развития немецкого критического реализма в лице «психовиталиста» Э. Бехера, признававшего существование сверхиндивидуальных «душ», «психических сил», долженствующих объяснить целесообразное поведение всех «организмов» — от биологических и до социальных [см. 123]. Его ученик и последователь А. Венцль довел эту доктрину до ее крайнего религиозного выражения.

**Критический реализм А. Венцля и религия** Содержание философского учения Венцля резюмируется в названии одного из его произведений: «Путь от границ науки к границам религии» (1939; изд. 2 — 1956). Действительно, идеалистическое истолкование научного знания приводит его к религиозному откровению как мирозерцанию.

Исходный пункт критического реализма Венцля — попытка «преодолеть» противоположность между основ-

ными философскими направлениями — материализмом и идеализмом. Материализм, заявляет он, несостоятелен потому, что неосновательны его претензии на познание внутренней сущности материальной действительности, а идеализм ложен потому, что многообразие действительности, порождаемое, согласно идеализму, нашим способом представления, совпадает с кажущимся многообразием, что явно противоречит здравому смыслу. Противопоставляя материализм естествоиспытателей идеализму, Венцль затем пишет: «Физика всегда обращается с материальным внешним миром как с независимой от сознания реальностью, идеалистическая философия всегда трактует его как субъективное явление, критический же реализм ищет синтеза» [285, S. 32]. Однако на деле этот «синтез» оказывается одним из вариантов идеализма: «Мир есть воля и представление, природа есть проявление (Erscheinung) идей» [284, S. 216].

Обосновывая эту точку зрения, Венцль, подобно Н. Гартману, вводит концепцию «слоистой», ступенчатой структуры действительности. Она включает ряд ступеней, обладающих собственными понятиями бытия и специфическими закономерностями: таковы материальное, живое, психика и дух. Анализ отношений между «слоями» дает мало нового по сравнению с тем, что было у Н. Гартмана. Но Венцль идет дальше, истолковывая целесообразность как основной принцип изменений всего сущего и связывая ее с понятием *свободы*. В своем стремлении подчинить науку религиозному мировоззрению он подчеркивает *активность* материи и ошибочность рассмотрения ее как косной, неподвижной массы. Однако в результатах современного естествознания, все более раскрывающего процессы *самодвижения* материи, он видит, наоборот, «доказательство» того, что природу можно якобы понимать только как проявление сверхматериальных начал. В особенности он ссылается при этом на органический мир. Если организмы — развивающиеся целостности, необъяснимые через способы действия их элементов, пишет он, то «мы должны принять тогда в качестве дополнения, отличающего их от мертвых систем, действительность определяющего их целостность и целенаправленного фактора — энтелехи и, господство которой предполагает, с одной стороны, знание и умение, память и способность к созданию осмысленной организации, а также психические способности...» [286, S. 279].

Таким образом, Венцль вводит идеальный (или, как он предпочитает говорить, «психофизический») фактор, долженствующий «объяснить» не только органический мир (как то пытался сделать витализм), но и мир неорганический. «Синтез», которого ищет Венцль, состоит, по его мнению, в том, что действительность, раздваиваемая наукой на материальную (неорганический мир) и

психическую (органический и духовный), должна обнаружить свое единство, заключающееся в ...духовности всего сущего, его «божественности». «Принцип мира есть осуществление духа,— пишет Венцль.— В сущности духа заложено стремление к осуществлению всех возможностей, как стремление к осуществлению только имеющего ценность. Носителя этого стремления мы называем богом, все же иное может повести к отпадению от бога» [*ibid.*, S. 391].

Исходя из этого, Венцль строит религиозно-идеалистическую картину мира. Ее составными частями являются довольно фантастическая «космогония», повествующая о «фазах творения» мира богом, который осуществляет в мире свою волю к творению «имеющего ценность», и «философия свободы», очерчивающая свободу как всеобщее свойство действительности, которое расширяется от «слоя» к «слою». Если в неорганическом мире свобода выражается в множественности возможностей (Венцль опирается здесь на понятие статистической закономерности и соотношение неопределенностей современной физики, сознательно отождествляя категории вероятности, случайности и свободы), то в высшем, психическом и духовном «слое» — это нравственная свобода человека. «Как есть ступени сознательности, так в ряду ступеней действительности налицо есть ступени свободы» [284, Bd. I, S. 193], — пишет он.

Распространение категории свободы — этой характерной черты человеческого общества — на всю действительность, включая и неорганический мир, представляет собой очередную попытку защитить религиозную концепцию «свободы воли». Для осуществления этой цели Венцль заимствует, с одной стороны, формулу Шопенгауэра о мире как «воле и представлении», видя в ней основу для «синтеза идеализма и реализма» [*ibid.*, S. 194], а с другой — почти ортодоксальную религиозную концепцию «творения», включающую в себя трактовку «свободы» как «отпадения» мира и человека от бога.

Эта эклектическая философия используется рядом идеологов в ФРГ для борьбы против диалектического материализма, одним из активных «критиков» которого выступил сам Венцль. Однако он не смог выдвинуть никаких новых аргументов, кроме избитых утверждений о «несовместимости» диалектики и материализма да по\*

стулата о «невозможности» возникновения высших слов действительности, жизни и сознания, из низших<sup>1</sup>.

**Американский  
критический реализм.  
Теория познания**

Философия американского критического реализма, возникшая во втором десятилетии XX в., явилась, по существу, реакцией на теорию познания неореализма, с которым критический реализм соперничает в стремлении опровергнуть материалистическую философию и усовершенствовать идеалистическую концепцию познания. Хотя первые произведения американского критического реализма появляются еще во время первой мировой войны («Критический реализм» Р. В. Селларса, 1916), эта школа заявила о себе во весь голос в «Очерках критического реализма», изданных в 1920 г. В их написании приняли участие Джордж Сантаяна, Рой Вуд Селларс, Артур Лавджой, Джемс Пратт, Артур Роджерс, Дюрант Дрейк и Чарлз Стронг. Особенностью этого течения было то, что, придерживаясь общих теоретико-познавательных позиций (хотя и здесь, как мы увидим, были расхождения), критические реалисты существенно разошлись в вопросах онтологии, причем длительная эволюция критического реализма привела к поляризации точек зрения внутри данного течения и затем к выделению, с одной стороны, открыто идеалистической линии (Сантаяна, Стронг, Дрейк), а с другой — материалистической тенденции, наиболее ярким представителем которой стал Р. В. Селларс.

Как мы помним, неореалистическая философия выступила с претензией на обоснование адекватности человеческого познания через утверждение о *непосредственности* последнего. Однако такое понимание познания, по существу, исключало правильное объяснение фактов наличия *ошибочного* знания. Выступив против этого убеждения неореалистов, критические реалисты утверждают, что мы не можем непосредственно воспринимать удаленные от нас объекты, например звезду, свет которой распространяется с конечной скоростью, и потому

---

<sup>1</sup> Критику этих положений Венцля см. [96, с. 240—251]. О натурфилософии критического реализма см. также [290]. В то же время следует подчеркнуть позитивные моменты политической позиции А. Венцля: он активный участник движения за мир, борец против западногерманских милитаристов и реваншистов, хотя и далек от идей социализма.

мы видим ее такую, какой она была довольно давно в прошлом. Следовательно, говорят критические реалисты, мы непосредственно воспринимаем не сам объект, а нечто иное, а именно «носитель» знания, или «сущность» объекта.

Эта «сущность» — не реальный предмет, ибо в таком случае физические вещи были бы нереальными, «мысленными конструкциями», сделанными из «сущностей». Если же реальны физические вещи (а согласно критическому реализму это так), то нереальными будут «сущности», «непосредственные данные». Поэтому «данные» суть представления объектов с точки зрения организма, а не сами объекты» [157, р. 226]. Но «данные» не есть нечто психическое (если только это не «данные» психических состояний, например удовольствия или боли), поскольку они не произвольны, а навязаны сознанию извне. Наконец, «данные», «сущности» не суть нечто *существующее* (existents): они не находятся в пространстве и времени (пространственно-временные отношения связывают только физические вещи); они всеобщи в отличие от единичных физических вещей; более того, признание *трех* видов существующего — физических вещей, содержаний сознания и «данных» — было бы нетерпимым «умножением числа сущностей».

Поэтому критическим реалистам остается признать «сущность» за *логический* элемент. «Данное» не психично; «поскольку же мы показали, что оно не физично, есть шансы, что оно есть логическое,— сущность особого типа, принадлежащая логике» [*ibid.*, р. 229]. Следовательно, общая картина познавательного акта, согласно критическому реализму, такова: в нем участвуют два обладающих *существованием* элемента — объект и содержание сознания, физическое и психическое. Но содержание сознания — не отражение действительности, а лишь «носитель» познания. Непосредственно же нам даны не объект и не содержание сознания, а нечто третье, то, что не обладает *существованием*, — «данное», или «сущность». В случае правильного познания «данная нам сущность и сущность, воплощенная в объекте, суть не две сущности, но одна» [*ibid.*, р. 241].

Исходя из этого, можно сравнить «сущность» критического реализма с кантовским «явлением» в том смысле, что они тождественны по своим функциям. Критический реализм, впрочем, подчеркивает, что в «сущности»

может каким-то образом выражаться сущность реального объекта. Так, Пратт писал, что «физические объекты не являются для нас просто *x*. Они значительно отличаются от кантовских непознаваемых «вещей в себе». Они существуют в одном с нами мире, постоянно на нас воздействуют и испытывают наше воздействие через реальные причинные связи» [157, р. 110]. Однако они недоступны нам *непосредственно*, и поэтому они лишь «едва-едва познаваемы», познаваемы лишь в той степени, в какой мы непосредственно восприняли их «сущности». Поэтому-то «конечная природа реальности... не может быть раскрыта» [*ibid.*, р. 104].

Следовательно, дав более или менее удовлетворительное решение проблемы иллюзорного знания (оно представляет собой несовпадение «сущности» и объекта), критический реализм оказался не в состоянии как объяснить наличие истинного знания, так и выявить критерий истины. Ведь если нам непосредственно дана лишь «сущность», не совпадающая с объектом, то сравнить их и установить соответствие или несоответствие объекта и «сущности» не представляется возможным.

Но что такое «сущность»? По сути дела, у критических реалистов она представляет собой гипостазированный смысл содержания познания, оторванный от познавательного процесса, и в то же время сущность реальных объектов, оторванную от их существования. Отсюда вытекает необходимость найти для «сущностей» соответствующее «место» в системе действительности. Сантаяна, Дрейк, Стронг и Роджерс приписывают им особое «существование», вневременное и внепространственное, подобное «идеальному существованию» неореализма. Стремясь избежать этой идеалистической конструкции, Селларс и Лавджой трактуют «сущности», или «комплексы свойств», как целесообразную физиологическую и психологическую реакцию организма на внешнее раздражение.

Споры именно по этому вопросу вызвали в конце концов в лагере критического реализма раскол: онтологизация продуктов психической деятельности человека, чувственных и логических «сущностей» приводит Сантаяну и его последователей к идеализму; для их оппонентов сохранилась возможность материалистического истолкования процесса познания.

**Философская система Джорджа Сантаяны**      **Философская система Джорджа Сантаяны** (1863—1952) изложена в его книгах «Жизнь разума» (в 5 томах, 1905—1906), «Скептицизм и животная вера» (1923) и в четырех томах «Царств бытия» (1927—



1940). Впрочем, первая работа еще не несет на себе отчетливой печати критического реализма.

Каково содержание зрелой философской системы Сантаяны? Он начинает свои рассуждения со скептицизма: мы должны усомниться во всем, в чем только можно усомниться,— даже в том, что «Я мыслю», ибо мы не знаем, ни что такое «Я», ни что такое «мыслю». Единственно несомненным остается лишь то, что мы имеем «непосредственные данные сознания», «сущности». Интерпретируя «сущность», Сантаяна говорит, что один и тот же объект нам может представляться по-разному. Так, смотря на луну, один видит в ней небесный огонек, другой — небесный предмет, способный увеличиваться и уменьшаться, третий, склонный грезить наяву, — девст-

венную богиню, четвертый же скажет, что это непрозрачный спутник Земли, отражающий солнечный свет частью своей поверхности. Но и то, и другое, и третье суть «сущности» — непосредственные данные сознания и в то же время символы реального объекта [см. 246, р. 176—177].

Следовательно, «сущности» — это продукты нашего сознания, оторванные Сантаяной от сознания, в рамках которого они только и могут существовать, и от вещей внешнего мира, образами, отражением которых они являются. Сантаяна не желает видеть того, что перечисленные им «сущности» луны на деле неравнозначны: это представления и понятия, свойственные людям, обладающим различным отношением к миру, находящимся на различных уровнях познания и на различных ступенях развития общественного и индивидуального сознания. Эти разные представления и понятия обусловлены сложным взаимодействием различных факторов общественной жизни и познания. Сантаяна же, исходя из признания «равноценности» всех «сущностей», делает вывод о том, что познание будто бы носит чисто символический и даже поэтический характер.

Онтологизируя «сущности», Сантаяна создает учение о «царстве сущностей» как высшей, «исключительной реальности». Это царство *форм*, в которые облекаются физические вещи (он даже уподобляет «царство сущностей» костюмерной лавке, полной костюмов, рядами висящих на манекенах. Ребенок, привыкший видеть костюмы только на людях, счел бы сами костюмы без людей «метафизически невозможными абстракциями». Но «платья без тел не менее неуместны, чем тела без платьев; и все же соединение их — дело человека» [246, pp. 71—72] И эти формы «более ясны, интересны и прекрасны, чем их субстанции и причины» [245, р. 180] — ксылке на это, по существу, и сводится объяснение *первичности* идеального «царства сущностей» в системе Сантаяны.

Только «царство сущностей» доступно, согласно Сантаяне, нашему познанию; «царство материи» не открывается познанию. Оно — объект «животной веры», подобной той, какую обнаруживает собака в отношении кости, брошенной ей: собака схватывает ее и защищает от окружающих. Таким образом, как и Н. Гартман, Сантаяна провозглашает критерием действительности практическое и эмоциональное к ней отношение, усиливая, однако, в этой концепции иррационализм, имевшийся отчасти уже у Гартмана. Поскольку же все качества материального мира перенесены Сантаяной в «царство сущности», материя оказывается бескачественной и потому непознаваемой.

Несмотря на это, Сантаяна провозгласил себя не только «материалистом», но даже «единственным из ныне живущих материалистов» [246, р. VII]. Однако он тут же предупреждает, что его материализм «не метафи-



зичен», т. е. не может претендовать на мировоззренческое значение, на знание того, что такое «материя сама по себе». «Но чем бы ни могла оказаться материя, я смею называю ее материей, как я именую моих знакомых Смитом и Джемсом, хотя не знаю их секретов» [*ibid.*, р. VIII]. И такая позиция неудивительна: ведь Сантаяна заранее устранил из материального мира все доступные познанию качества. В лучшем случае он позволяет себе говорить лишь о некоторых структурных свойствах материи — ее механических свойствах и постоянной, неопределенной изменчивости и текучести. Но тем самым «материя» Сантаяны превращается в подобие платоновского «небытия» (μή οὐ), получающего все свое содержание из мира «идей».

Истолкование познания Сантаяной в позднейших его сочинениях приобретало все более явственный привкус иррационализма Софистически интерпретируя кризисные явления в физике XX в., Сантаяна твердит, что результаты науки следует принимать без особого доверия «Когда я был моложе, — заявляет, он, — то, что pompезно именуется наукой, выглядело impозантно. В интеллектуальном мире существовало благоустроенное королевское семейство, рассчитывавшее править неопределенно долгое время суверенные аксиомы, неизменные законы и регентствующие гипотезы. У нас были ньютоновские пространство и время, сохранение энергии и дарвиновская эволюция. Ныне у нас демократия теорий, избираемых на краткий срок службы, говорящих на диалекте лавочников и едва ли способных быть представленными широкой публике и она служит тому, чтобы рассеять иллюзию, будто научные идеи раскрывают буквальную и интимную сущность реальности» [245, р. 829].

Очевидно, что Сантаяна не представляет себе действительного диалектического соотношения старых и новых научных теорий, состоящего в «снятии» содержания прежней, менее общей теории теорией обобщающей, хотя при этом и качественно отличной от прежней. Именно таково, например, соотношение ньютоновской теории пространства и времени и теории относительности [см. 58]. Сантаяна же считает, что новые теории нацело отменяют собой прежние, а потому достижение истины в принципе невозможно — люди обречены на скитания от одной поэтической картины к другой «Здравый» ответ на действия природы есть лишь успешное действие, тогда как всякое познание «с самого начала равно произвольно, поэтично и (если хотите) ненормально (mad)» [245, р. IX].

Но истина все же существует: ведь если бы не было абсолютной истины, то обманчивые и произвольные представления, получаемые отдельными индивидуумами, сами оказались бы в роли абсолютных истин. Но неизбежно противоречия друг другу, они в то же время не могут быть таковыми. Желая «спасти» истину, Сантаяна предлагает в качестве выхода из положения *онтоло-*

гизацию истины, т. е. превращение ее в «тот фрагмент царства сущностей, которому довелось быть иллюстрированным в существовании» [*ibid.*, р. XV]. Таково завершение той ошибочной тенденции к полной объективизации продуктов познавательной деятельности человека, с которой мы уже встречались в учении критического реализма о «сущностях».

Характерно, что Сантаяна пытается сблизить свою идею «царства истины» с обычным пониманием истины как верного представления о действительности. Но поскольку он склонен думать, что человеку доступны лишь отрывочные и частные «мнения», истина превращается им в сумму всех истинных высказываний... некоего всезнающего существа. Проводя в этой связи параллель между своими «царствами бытия» и традиционной идеей бога, Сантаяна видит в последней мифологическое и поэтическое выражение царств сущностей и истины [см. 243, р. 153; 245, р. 813]. Но если всякое познание, по существу, поэтично и мифологично, то почему бы в таком случае не отождествить «сущность» и «истину» с богом?

Эта религиозно-идеалистическая линия развивается далее в учении Сантаяны о «царстве духа». Выступая как эпифеноменалист, Сантаяна пишет, что дух — это «тьень» материи, не оказывающая никакого влияния на человеческое тело и прочие физические тела: дух реализуется в интуиции, и его функция состоит в том, чтобы превращать сущности в явления, а вещи — в объекты верования. «Царство духа» — «мир свободного выражения», «поток ощущений, страстей и идей, постоянно возгорающийся и угасающий в свете сознания» [245, pp. X — XI]. К этому царству относятся прежде всего мораль и религия. Рассматривая жизнь человека в обществе, Сантаяна видит основное содержание общественной жизни в ее противоречивости, в разобщенности людей и в разорванности их духа. Главные факторы этого разобщения и разорванности — «плоть, мир и дьявол».

Сантаяна относит к числу «плотских» противоречий удовольствие и страдание, любовь и ненависть, различные конфликты первичных животных импульсов. Люди тщетно стараются найти выход отсюда в обходительном поведении, браке, платонической любви, — в лучшем случае эти конфликты разрешимы лишь в условиях монастыря. «Мирские» противоречия вытекают из жизни в обществе, накладывающей на человека обязанности, которые чужды его духу, отравляют и изнуряют человека, сводят его с ума. Даже любовь, пишет Сантаяна, не может быть тем, чем она была в райском саду: ее омрачают сознание ответственности и ревность. Наконец, «дьявол» — это восстание индивида против мира, выражающееся в претензии на всезнание, в стремлении к совершенству, в солипсизме и эгоизме индивидуализма. Но и это «восстание Люцифера» тщетно: несовершенство нашего мира неискоренимо. Гармония мира и человека

может быть найдена в «мировой гармонии»: «...если мы вообразим эту гармонию гипостазированной в действительной интуиции, то мы постигнем божественный разум в его всезнании и славе. Поэтому совершенно законно сказать, что союз, которого мы жаждем, есть союз с богом...» [ibid., p. 813]. Так «поэтическая» философия Сантаяны приводит к религии, более того, к «драматическому мифу» христианства, к идее Христа как «философской идее, ценной для всех людей и всех религий» [244, p. 171].

Этот поворот мысли очень показателен. Наткнувшись на глубокий кризис современного капиталистического общества, кризис его экономики и политики, науки и искусства, его общий мировоззренческий и нравственный упадок, Сантаяна видит выход из него в обращении к утонченной религии. Он понимает, что религия — это миф, но пытается низвести *всякое* знание до уровня мифа и поэзии.

Реакционный характер философии Сантаяны наиболее отчетливо обнаруживается в его социально-политических взглядах. Еще в своей ранней работе «Жизнь разума» Сантаяна выдвинул концепцию аристократического государства элиты. Демократия отнюдь его не устраивала: в ней он видел «тиранию безголового народа», «вульгарную и анонимную тиранию», ведущую якобы к ликвидации всякой культуры. Как высокомерно взирающий на «толпу» аристократ, он забывает о том, что подлинный творец культуры — это *народ*, и не желает видеть того, что освобождение трудящихся от эксплуатации ведет совсем не к разложению культуры, а к ее подъему, ибо к достижениям культуры приобщаются все более широкие народные массы, затем все более и более активно участвующие в ее дальнейшем развитии.

По сути дела, то же проповедует Сантаяна и в последнем своем произведении, вышедшем при его жизни, — «Господство и власть (Domination and Power)». Рассматривая государство как средство примирения конфликтов первичных иррациональных человеческих инстинктов, он пытается тем самым поставить государство над обществом, его классами, их борьбой и интересами. Апология американского империалистического государства, которое, по его мнению, может ныне с правом претендовать на роль «лидера» мировой истории, сочетается, однако, с глубоким пессимизмом насчет будущего капиталистического общества. Даже планируемое Сантаяной «идеальное государство» элиты, как он видит, не в состоянии обезопасить от революционных потрясений и «духа беззакония», подымающегося против господства этой элиты. Единственный выход, который он смог предложить, — обращение к «сфере потенциал-

ных благ», которую каждый может пробудить в себе, а именно: бегство от жизни, уход в мир искусства и религии.

Тот же путь к идеализму проходят, с некоторыми вариациями, Ч Стронг и Д Дрейк. Они соглашаются с неореалистической и махистской теорией «нейтральных элементов опыта» как исходного «материала» действительности, но подчеркивают существенное различие между «материалом» и «структурой» мира. Наука может описывать лишь структуру действительности, заявляют они, тогда как нам доступен «материал» только одного рода — содержание нашего духа, психики. Отсюда они делают тот вывод, что материальные вещи также состоят в конечном счете из того же, из чего состоит психика.

Еще дальше идет в этом направлении Джемс Пратт, выдвинувший в своей книге «Материя и дух» (1922) взгляд на «душу» как субстанцию, орудием которой является тело. Дальнейшая эволюция привела его в лагерь «персоналистического реализма», согласно которому ключом к природе вещей является личность [см 235]. Сходную эволюцию взглядов пережил и Роджерс.

В то же время А. Лавджой, также участник «Очерков критического реализма», развивал свои взгляды в ином направлении. Исходя из «объективного темпорализма», под которым он имеет в виду признание первичности объективности процессов, происходящих во времени, он подверг резкой критике субъективный идеализм. Ошибка идеализма, писал он, состоит в подмене восприятия последовательности событий последовательностью восприятий. С этих позиций он развертывает критику неореализма Уайтхеда, Рассела и других, обвиняя их в неспособности объяснить сущность ошибок и иллюзий, памяти и ожидания [см 202]. Однако его собственная положительная концепция очень схематична и не разработана. Наиболее интересна в ней, пожалуй, попытка материалистического истолкования теории эмерджентной эволюции. Отвергая индетерминизм Александера и Уайтхеда и идеалистическое истолкование ими возникновения нового, он считал, что появление нового — это «формирование специальных интеграций материи и (или) энергии» [276а, р 172], т. е. объективный, материальный процесс.

Еще дальше в направлении материализма идет Р. В. Селларс: от критического реализма он перешел к «натурализму».

#### 4. АМЕРИКАНСКИЙ НАТУРАЛИЗМ

В последнее время значительное влияние приобрело направление американской философии, известное под названием «натурализм». Правда, зачастую это слово используется представителями самых различных направлений для того, чтобы замаскировать идеалистическую сущность их взглядов. Прагматисты Джон Дьюи и Сидней Хук, неопрагматист Кларенс И. Льюис, критические реалисты Сантаяна и Стронг, объективный идеалист Ф. Вудбридж — все они провозглашали себя «натуралистами». Считается, что натурализм — это философия

ская теория, общей чертою которой является признание *природы* единственной реальностью и требование исключить из философии какие бы то ни было ссылки на сверхъестественное. Но абстрактное признание этих тезисов не может, конечно, служить основой единой философской платформы. Ведь признавая «природу» единственной реальностью, можно в то же время отождествить ее с «опытом», как делает, например, прагматизм, будучи, бесспорно, *идеалистической* концепцией. Идеалистические воззрения Сантаяны, Дрейка, Стронга, как мы видели, также сильно противоречат их претензиям на «материализм».

И все же тезис о том, что единственной реальностью является *природа*, в основе своей — тезис материалистический. Энгельс, как известно, отмечал, что философы разделились на два лагеря сообразно тому, как они отвечали на вопрос об отношении мышления к бытию. «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира ...составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма» [1, т. 21, с. 283]. Ничего другого и не означают выражения: идеализм и материализм, взятые в их первоначальном смысле. И многие из американских натуралистов, следует признать, воплощают в своих философских учениях существенные элементы материализма. Прежде всего следует отметить одного из основателей критического реализма Роя Вуда Селларса (р. 1880) и влиятельную группу философов, объединившихся вокруг сборника «Натурализм и человеческий дух» (1944).

**Эволюционный  
натурализм  
Р. В. Селларса**

Начав свою деятельность в качестве «критического реалиста», Р. В. Селларс уже в 20-х годах при характеристике своей философии отдает предпочтение термину «эволюционный натурализм» (или «физический реализм»). В противоположность идеалистическому крылу критического реализма он еще в «Очерках критического реализма» подчеркивал, что содержанием человеческого знания является «оформленная материя», познаваемая нами через посредство «комплексов свойств (character-complex)» как специфических реакций нервной системы человека

на внешние раздражители. В противоположность «животной вере» Сантаяны, он приходит к необходимости ввести в теорию познания *практику* как критерий реальности внешнего мира. Последняя доказывается активным, избирательным отношением к миру со стороны познающего и действующего субъекта. «Мы не только наблюдатели, но и деятели,— писал Селларс.— В познавательном акте... мы ограничены постулированием длящегося существования. Мы признаем также, что знание не заменяет бытия. Весь этот ход мысли подтверждается практической уверенностью, что мы можем формировать вещи и придавать им различный вид... Существование, над которым вы не можете трудиться, не может быть веществом» [276б, pp. 204—205].

Вместе с тем Селларс отверг субъективизм прагматистов в понимании практики. Когда он в 40-х годах познакомился с критикой агностицизма и идеализма классиками марксизма, он сразу же отметил сходство своей теории познания с диалектическим материализмом, в особенности в понимании роли практики. Энгельс и Ленин, писал он, использовали критерий практики против агностиков и скептиков. «Тот факт, что наука работает, давая нам возможность предсказывать события и контролировать окружающую нас среду, *оправдывает* нашу уверенность в том, что мы достигаем *знания* об окружающем нас мире... Я склонен подчеркнуть этот аргумент в связи с полемикой, которую я вел против прагматистов и идеалистов, не зная (в то время), сколь полно он был развит марксистами» [232а, p. 164].

Но Селларс не стал на позиции диалектического материализма, хотя отчасти приблизился к ним. Именуя себя «натуралистом», он тем самым как бы повторяет ошибку Фейербаха, отказывавшегося называть себя материалистом, поскольку он не желал быть в компании с вульгарным материализмом. Селларс объяснял предпочтение, оказываемое им термину «натурализм», слабостями механистического материализма — такими, как наивная рецепция современных попятий естествознания в качестве окончательных истин, свдские высших форм движения и в особенности сознания к механическому движению атомов и антиэволюционизм [см. 25б, p. 190]. В то же время он считал, что материализм — это необходимая *онтология* натурализма, усматривающая в материи основу всей реальности, природы.

Развивая свою философскую концепцию, Селларс критикует идеалистический эволюционизм за признание им сверхприродных принципов развития и противопоставляет ему учение о природе как процессе *саморазвития*. Однако, узко понимая диалектику только как «динамизм», или учение о всеобщем движении, он отвергает разработанное диалектическим материализмом учение о законах развития

природы и общества, видя в нем непреодоленное якобы марксистами влияние гегельянства. Кроме того, связывая диалектику («динамизм») только с онтологией, Селларс остается на метафизических позициях в теории познания и логике.

Даже в той области, где Селларс сделал наибольший шаг вперед, — в учении о практике как основе познания — он остался на индивидуалистических позициях; практика для него — дело отдельного человека, «художника или ремесленника», она не носит общественно-производственного характера. Выражая надежду, что положение об определяющей роли практики в познании «может быть связано с ростом культуры как с технологической, так и с культурной стороны» [232а, р. 164], Селларс не сумел развить эту плодотворную мысль, логически ведущую к историческому материализму. И все же натурализм Селларса представляет собой показательное явление в современной американской философии. Селларс немало сделал для пропаганды материалистического мировоззрения, особенно теории отражения. В статье «Три ступени материализма», напечатанной в советском журнале «Вопросы философии», он выдвигает интересную концепцию восприятия. Конкретизируя положение о чувственном восприятии как ответе нервной системы на раздражение, исходящее от внешнего мира, Селларс понимает восприятие как сложный процесс, включающий в себя активное отношение к объекту и постоянный «причинный контроль» со стороны объекта над содержанием получаемого в итоге данного процесса образа. «Я заключаю отсюда, — пишет Селларс, — что Энгельс и Ленин были совершенно правы, считая ощущения в некотором смысле отражениями вещей, и что феноменализм и идеализм заблуждались, превращая ощущения в конечный объект [познания]» [25, с. 134].

Материализм как учение, служащее «основой и способом установления неразрывной связи философии и науки» [там же, с. 139], есть истинное мировоззрение — вот его главная мысль.

### **«Логика науки» американского натурализма**

«Натурализм» основывается Селларсом главным образом на данных современной биологии и физиологии. Двое других известных американских натуралистов — Моррис Р. Коэн (1880—1947) и Эрнст Нагель (р. 1901) — основывают его более на логике и математике. Коэн, испытавший значительное влияние прагматизма Пирса, впоследствии пережил разочарование в этом учении. Особенно осуждает он Дьюи, у которого главная роль «отводится не физической космологии, а социальной антропологии, или доктрине человеческого опыта... Эта философия не раскрывает никаких перспектив развития природы вне человеческих явлений... Именно поэтому здесь обнаруживается подчинение космического рассмотрения моральному, к вреду обоим» [53, с. 82].

Коэн и Нагель делают исходным пунктом своих философских рассуждений современную математическую

логику. В отличие от неопозитивистов они считают, что поскольку логика формулирует правила комбинирования и трансформации всякого рода объектов, будь то физических или психических, она входит в общие рамки натуралистической теории, согласно которой законы мысли и законы природы совпадают. В то же время Коэн отказывается от признания за индуктивным методом значимой роли в науке: прогресс знания не связан, по его мнению, с движением мысли от частного к общему, но представляет собой цепь этапов выяснения смутных понятий, выступающих в качестве первичных образований нашего ума. Коэн получает таким образом возможность аргументировать в пользу дедуктивизма математической логики, возводимой им, как это пытался и Б. Рассел, в ранг универсального метода познания, однако он оказывается не в состоянии раскрыть диалектические отношения чувственного и рационального познания. Результатом стали отклонения Коэна, менее, впрочем, заметные, чем у Сантаяны, в сторону платонизма.

Ученик Коэна Эрнст Нагель именует свое мировоззрение «контекстуальным натурализмом». «Это мировоззрение материалистическое, — пишет он, — так как оно считает, что причинная связь существует только между различно организованными материальными телами. Оно отвергает хорошо известное предположение, согласно которому чистые формы или бестелесные духовные субстанции способны направлять ход событий» [8, с. 32]. Однако конкретное содержание философской концепции Нагеля, и прежде всего истолкование им научного метода и логики, воплощает в себе не критическое соединение материалистических и идеалистических элементов. Так, Нагель пишет, что «в порядке существования природа первична по отношению к любой совокупности принципов, которые мы формулируем, и к любому наблюдению, которое мы производим, пытаясь постичь, какова познаваемая структура предмета» [217, р. 151]. Однако это признание остается декларацией в плане понимания логических принципов, поскольку последние им рассматриваются вне зависимости от тех структурных сторон объективной действительности и человеческой практики, которые запечатлены в структуре мысли. Нагелем воспринята традиционная для юмизма и кантианства, а затем и для позитивистски



ориентированной логики концепция «логики без онтологии», и на деле эта концепция представляет собой уступку идеализму в гносеологии и означает антиисторический подход к проблеме соотношения логической структуры и эксперимента. Нагель вслед за Коэном считает, что «в порядке логической структуры нашего знания принципы или теории первичны по отношению к эксперименту и наблюдению», а «в порядке развития нашего знания теория и наблюдение стоят в одном ряду» [*ibid.*, pp. 151—152].

Надо сказать, что в своей большой работе, озаглавленной «Структура науки. Проблемы логики научного объяснения» (1961), Нагель сделал шаг вперед в критике идеалистических воззрений на природу научного знания. Так, он немало внимания уделяет разбору и опровержению распространенного в современном позитивизме «радикального конвенционализма». Последний несостоятелен, утверждает Нагель, поскольку, с одной стороны, исходные аксиомы (например, ньютоновской механики) отнюдь не произвольны; их выбор обуславливается структурой той теории, составной частью которой выступают избираемые аксиомы. С другой — соединенные с некоторыми допущениями, эти аксиомы выступают как утверждения, обладающие определенным эмпирическим содержанием [см. 218, p. 202].

Несмотря на то что Нагель, по существу, не смог раскрыть гносеологический вопрос о происхождении самих аксиом механики (это возможно сделать лишь с позиций диалектико-материалистического понимания роли практики в процессе познания), данные положения американского философа немаловажны для раскрытия несостоятельности многих догм современного идеализма.

Особое значение имеет в этой связи разработка проблемы причинности. В современной буржуазной философии широко распространена мысль, что соотношение неопределенностей в квантовой механике является якобы неопровержимым доказательством торжества индетерминизма в современной физике. Нагель показывает, что индетерминизм основывается здесь на слишком узком, а потому неверном понимании детерминизма [see *ibid.*, p. 323], так что «хотя бы и утверждение, что принцип причинности неприменим к предмету квантовой механики, приемлемо только в том случае, если оно сформулировано с тем, чтобы узаконить использование специальных типов описаний состояний, и только если использование статистических переменных состояний какой либо теорией принимается как признак теории в которой отсутствует детерминистическая структура» [*ibid.*] Поскольку же это лишь одно из возможных и, видимо, очень ограни-

ченных истолкований детерминизма, его выдвижение на первый план несостоятельно. «Догматическое настаивание на использовании некоторой специфической формы принципа детерминизма, без сомнения, часто затрудняло прогресс познания.. Тем не менее отбросить сам принцип детерминизма значит отказаться от науки» [*ibid.*, р. 606].

Но и эти правильные положения Нагеля во многом обесцениваются тем, что он не может раскрыть материалистического, по сути дела, содержания принципа причинности, сводя его лишь к логической необходимости прогнозирования будущего состояния систем в науке и тем самым к «аналитическому следствию» из того, что обычно имеется в виду под термином «теоретическая наука».

В работах Нагеля нередко встречаются выпады против материалистического мировоззрения, прежде всего — диалектического материализма. Но его познания в области диалектического материализма не отличаются глубиной, а возражения — глубокомыслием и основательностью. Впрочем, они весьма наглядно говорят о социальной ограниченности взглядов этого философа. Это сказывается и на его утверждении, будто в области социального исследования «не было установлено совокупности общих законов, сравнимых с выдающимися теориями в естествознании по объясняющей силе или по способности достичь точных и достоверных предвидений» [218, р. 447]. Этой фразой он отделяется от исторического материализма.

В то же время Нагель резко выступает против реакционных религиозно-мистических, теософских концепций, а сталкиваясь с тем, что их усердно противопоставляют коммунистическому мировоззрению, саркастически замечает: «Если возможность сдержать коммунистические силы зависит от истинности теософии, то, действительно, перспективы либеральной цивилизации весьма мрачны» [217, р. 418]. Отождествляя либерально-буржуазную идеологию с «научным разумом», Нагель горько жалуется на то, что его приверженцы «оказались бессильны приостановить бурный ход событий и восстание против разума» [*ibid.*, р. XVII]. Поэтому-то нагелевский натурализм «приходит к трагическому пониманию человеческой судьбы, ибо он не находит во Вселенной ни гарантии бесконечного существования личности, ни последней награды за незаслуженные страдания человечества» [8, с. 32] Можно, конечно, думать Нагель, надеяться на то, что хотя бы некоторые из этих страданий могут быть смягчены или даже устранены благодаря расширенному применению научного метода к общественной жизни, но, право, трудно понять, чего больше

в приведенной тираде — действительного атеизма или скорби по потерянной вере.

**«Натурализм и человеческий дух»** В 1944 г. в Нью-Йорке вышел в свет сборник статей под заглавием «Натурализм и человеческий дух» — своего рода манифест американского натуралистического движения. В нем были в явной форме выражены основные идеи этого направления: во-первых, следует устранить дуализм «духа» и «природы» в пользу единства всех природных явлений, включая человека и человеческие ценности, подлежащие объяснению исходя из естественных потребностей и желаний людей; во-вторых, из философии должно быть устранено все сверхприродное; и в-третьих, философия должна быть теснейшим образом связана с наукой и научными методами. В названии сборника не случайно сопоставлены натурализм и «человеческий дух». Сознание всегда представляло камень преткновения для натуралистических концепций, сводящих все дело к природе и ее законам и не способных вследствие этого раскрыть социальную природу сознания. Эту слабость натурализма как такового разделяет и современный американский натурализм. С точки зрения его сторонников природа — это «всеобъемлющая категория»; она есть «вся целостная реальность», вне которой ничего не существует. В соответствии с этим натурализм определяется как эмпирическая философия, которая «рассматривает все, что существует или происходит как обусловленное... причинными факторами в единой всеохватывающей системе природы, сколь бы «духовными», целесообразными или рациональными ни представлялись некоторые из вещей в их функциях и ценности» [220, р. 18].

Конкретизируя эту установку, И. Крикориан в своей статье «Натуралистический взгляд на дух» подчеркнул, что психика есть функция, проявляющаяся в «матрице жизни», тогда как сама жизнь есть функция сложных физико-химических систем, а не какая-то специфическая «сущность». Ведь живые и одушевленные существа, аргументирует он, состоят из тех же самых химических элементов, что и неодушевленные объекты, только находясь в более сложных и еще не до конца изученных наукой взаимных отношениях. По мнению другого из авторов сборника, С. Лампрехта, сознание представляет собой часть природы, осознающей самое себя. Естест-

венно, что при такой постановке вопроса в стороне остается *социальная* сторона сознания. И когда натурализм переходит к «человеческим» проблемам, включая проблемы этики, эстетики и религии, его недостаточность становится очевидной.

Конечно, и в этой области натурализм формулирует ряд верных и важных мыслей. Так, его сторонники стремятся полностью исключить потусторонний характер ценностей: они «не имеют трансцендентального статуса и не основываются на сверхчувственной интуиции» [*там же*, с. 85]. Не склонны натуралисты и предельно релятивизировать ценности, подобно неопозитивистам, сводящим этику к анализу языка морали и проповедующим индетерминизм в этике. И все же собственная позиция натуралиста в понимании ценностей сугубо ограничена. Наиболее часто представлена здесь та позиция, что в основе ценностей, в частности моральных, лежат «естественные потребности». Как пишет А. Эдель, «биологические и психологические потребности человека служат основой, порождающей или ограничивающей моральные принципы» [155, р. 43]. В этом заключении мы сталкиваемся со смешением психологического и биологического значения ценностей — в том числе этических и эстетических — с их содержанием и происхождением, которые не биологичны и не психологичны, но в основе своей социальны. В особенности ясной становится несостоятельность такого смешения, когда натурализм пытается вывести биологическое происхождение симпатии, или кооперации, или же единство «общечеловеческой» этики, независимой будто бы от социально-классовых различий.

Впрочем, некоторые из натуралистов пытались ввести в свою систему некоторые принципы социального анализа и даже отдельные элементы исторического материализма. Так, А. Эдель обосновывал активность человека и его ответственность, связывая тот факт, что человек является активным моральным агентом, несущим моральные обязанности и принимающим решения, с тем, что человеческое Я «социально по происхождению, социально по стремлениям и отношениям, социально по оказываемым на него влияниям, социально в самих целях, к которым оно стремится» [154, pp. 242—243]. Поэтому Эдель предлагал включить в сферу этического исследования прежде всего социальное и исто-

рическое содержание этических принципов, т. е. выражение в них реальных социальных интересов, которыми эти принципы обусловлены. Однако Эдель не пошел далее довольно общей констатации воздействия социальных интересов, а также способа производства и распределения материальных благ на этику. И главное — он не видит того социального расслоения, которое порождается этими факторами, как важнейшего аппарата опосредования базисных и надстроечных элементов. А результатом оказывается эмоционально привлекательный, но существенно ограниченный абстрактный гуманизм натуралистической позиции.

В понимании религии американские натуралисты сочетают просветительские взгляды с признанием наличия у человека «религиозной потребности», подобной «регулятивной идее» бога у Канта. «Таким образом, — писал, например, С. Лампрехт, — религиозный образ жизни может сосуществовать, как то изредка бывало, с эмансипированным умом» [220, р. 39].

Следовательно, ближе всего к материализму натурализм стоит в понимании природы. Его «правомерно, — как справедливо отмечает А. М. Каримский, — рассматривать в определенном смысле как философскую «легализацию» естественнонаучного материализма. Это обстоятельство в значительной мере... позволяет понять самое возможное «материалистической метафизики» в рамках современной буржуазной философии».

**«Научный материализм»** Именно такую форму приобрело выражение натуралистической философии — интенсивно развивающееся в последнее десятилетие направление «научного материализма». Та «легализация» естественнонаучного материализма, о которой упоминалось выше, находит в нем яркое выражение. Д. Армстронг, Р. Рорти, Г. Фейгл, П. Фейерабенд и другие его представители провозглашают себя сторонниками материалистического направления в философии, решительно критикуют идеализм и особенно дуализм души и тела, отстаивая в противовес им «теорию тождества мозга и психики». Продукт разложения «аналитической философии», неопозитивизма — «научный материализм» широко пользуется средствами логического и лингвистического анализа, однако отбрасывает ту основную посылку этой философии, что проблема соотношения сознания и материи, или же «ментального» и «физического»,

психики и тела (Mind-Body problem), есть не более как псевдопроблема.

Опираясь на современные данные физиологии и психологии, «научный материализм» ставит психофизиологическую проблему в тесную связь с двумя фундаментальными проблемами философии — вопросами о природе человека и о единстве научного знания. Первый из них решается полностью в натуралистическом духе: человек ничем не отличается от остальной природы и может быть полностью, «без остатка» описан в понятиях физической науки. «Методы естествознания, в частности физики, способны дать исчерпывающее описание человеческого существа», — пишет, например, Д. О'Коннор [213а, р. 5]. Логически вытекающая отсюда «необязательность» рассмотрения человека как социального существа с его несводимыми к физическим чертам сразу же выявляет основную слабость этой установки — абстрактность, вызванную отвлечением от общественного происхождения человека. С другой стороны, отсюда вытекает и тот факт, что «научный материализм» само единство научного знания основывает не на материальном единстве мира, а на единстве научного языка, продолжая в этом традицию «физикализма», развитую неопозитивизмом [см. 94, гл. IX, § 9].

Тем самым открываются возможности для позитивистского истолкования науки и ее основных процедур, а решение психофизиологической проблемы ставится в зависимость от осуществимости этих процедур.

Общее решение этой проблемы может быть выражено, согласно «научному материализму», тезисом: «...психические состояния суть не что иное, как физические состояния мозга» [120, р. XI]. Здесь очевидна общая вульгарно-материалистическая направленность решения, но само решение дается на основе не механистических аналогий XIX в., а достаточно обширного физиологического материала, основное место в котором занимают эмпирические факты корреляции между ощущениями и другими психическими состояниями и состояниями мозга, т. е. физиологическими процессами, и лингвистические факты переводимости «психологических» высказываний, в которые входят термины, обозначающие психические состояния, в высказывания физиологические, где этих терминов не требуется.

В настоящее время нельзя подытожить реальное со

держание и тенденции развития «научного материализма». Четко сформулированные им материалистические исходные положения существенно обесцениваются, однако, присущими ему чертами вульгарного «физиологического» материализма и физикализма, полным исключением диалектики и социально-исторического подхода к человеку, фактическим сведением философии к сумме естественнонаучных знаний. Все эти следствия узконатуралистического подхода к науке и философии не исключают, однако, целого ряда положительных сторон «научного материализма», его позитивной роли в современной борьбе идей [см. 38].

\* \* \*

Таким образом, содержание и мировоззренческая роль реалистических философских направлений в буржуазной философии XX в. не могут быть определены однозначно. Внутренняя противоречивость этих концепций — свидетельство непрекращающейся и в условиях современного капитализма борьбы материализма и идеализма также и внутри самих буржуазных философских течений. И в этой борьбе, несмотря на всю непоследовательность повейшего «реализма», который, как правило, скатывается к признанию реальности «духа», не зависящего от человеческого сознания, время от времени открываются возможности для материалистического истолкования природы и человеческого сознания. Конечно, вся обстановка капиталистического общества, упорное противодействие прогрессу мысли со стороны его мощного пропагандистского и идеологического аппарата, как бы инстинктивное, воспитываемое всей системой образования, религиозного и светского воспитания предубеждение против материалистического мировоззрения — все это затрудняет переход на позиции последовательного материализма и диалектики, толкает вспять, на привычные кривые тропки идеализма и религии. Но существование в рамках буржуазной мысли XX в. определенных материалистических тенденций, и тот факт, что некоторые из буржуазных мыслителей все-таки порывают с идеалистической традицией, — все это вновь и вновь говорит о непреоборимости научной, материалистической философии. В муках, в тяжелой и упорной борьбе она пробивает себе дорогу и завосвывает на свою сторону умы людей.

Но главная арена борьбы между материализмом и идеализмом в философской жизни XX в. — это область конфронтации диалектического и исторического материализма со всей буржуазной философией империалистического периода ее эволюции. Интенсивность и острота идеологической борьбы значительно возросли после победы Великой Октябрьской социалистической революции, а затем после победы советского народа над фашизмом в Великой Отечественной войне и образования социалистического мирового содружества. «... Нынешний этап мирового развития характеризуется усилением классовой борьбы на международной арене» [2а, с. 20]. Новые явления в философии, возникшие в названных условиях, были лишь попутно затронуты в данной работе. Им надлежит быть специально рассмотренными в книге о современной буржуазной философии.



## ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- 1 *Маркс К и Энгельс Ф* Соч, изд 2
- 2 *Ленин В И* Полн собр соч, изд 5
- 2а О 60 й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции Постановление ЦК КПСС от 31 января 1977 года М, 1977
- 3 *Тольятти П* Развитие и кризис итальянской мысли в XIX в — «Вопросы философии», 1955, № 5

\* \* \*

- 4 *Аббате М* Философия Бенедетто Кроче и кризис итальянского общества М, 1959
- 5 *Авенариус Р* О предмете психологии М, 1911
- 6 *Авенариус Р* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы Прологомены к критике чистого опыта СПб, 1912
- 7 *Авенариус Р* Человеческое понятие о мире СПб, 1901
- 8 «Америка», 1962, № 68
- 9 Антология мировой философии в 4 х томах М, 1971
- 10 *Асмус В Ф* Маркс и буржуазный историзм М—Л, 1933
- 11 *Асмус В Ф* Проблема интуиции в философии и математике М, 1963
- 12 *Бакрадзе К С* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии Тбилиси, 1960

- 13 *Басин Е Я* Семантическая философия искусства М, 1973
- 14 *Бергсон А* Длительность и одновременность СПб, 1923
- 15 *Бергсон А* Собр соч СПб, 1914
- 16 *Бергсон А* Творческая эволюция М — СПб, 1914
- 17 *Блонский П П* Современная философия М, 1918
- 18 *Богомолов А С* Английская буржуазная философия XX в М, 1973
- 19 *Богомолов А С* Англо американская буржуазная философия эпохи империализма М, 1964
- 20 *Богомолов А С* Немецкая буржуазная философия после 1865 года Изд-во МГУ, 1969
- 21 *Богомолов А С* Философский реализм в XX веке — «Вестник Московского университета», сер «Философия», 1971, № 4—6
- 22 *Виндельбанд В* Прелюдии Философские статьи и речи СПб, 1904
- 23 *Витгенштейн Л* Логико философский трактат М, 1959
- 24 *Володин А И, Итенберг Б С* Из истории полемики вокруг «Капитала» в России — «Вопросы философии», 1975, № 3
- 25 «Вопросы философии», 1962, № 8
- 26 *Вундт В* О наивном и критическом реализме М, 1910
- 27 *Гарин Э* Хроника итальянской философии XX в М, 1965
- 28 *Гартман Н* Эстетика М, 1958
- 29 *Гегель* Соч, т II М—Л, 1934
- 30 *Геффдинг Г* Современные философы СПб, 1907
- 31 *Джевонс С* Элементарный учебник логики СПб, 1881
- 32 *Джемс В* Многообразии религиозного опыта М, 1910
- 33 *Джемс В* Прагматизм СПб, 1910
- 34 *Джемс У* Вселенная с плюралистической точки зрения М, 1911
- 35 *Джемс У* Зависимость веры от воли СПб, 1904
- 36 *Дильтей В* Сущность философии — «Философия в систематическом изложении» СПб, 1909
- 37 *Дильтей В* Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах — «Новые идеи в философии», 1912, № 1
- 38 *Дубровский Д И* «Научный материализм» и психофизиологическая проблема — «Философские науки», 1975, № 6 и 1977, № 2
- 39 *Звегинцев В А* Неопозитивизм в лингвистике — В кн Философия марксизма и неопозитивизм Изд во МГУ, 1963
- 40 *Зенгер С Дж* Ст Милль, его жизнь и произведения СПб, 1903
- 41 *Зиммель Г* Религия Социально психологический этюд М, 1909
- 42 *Зиммель Г* Конфликт современной культуры Пг, 1925
- 43 *Зиммель Г* Проблемы философии истории М, 1898
- 44 *Зотов А Ф* Проблема бытия в «новой онтологии» Н Гартмана — В кн Современный объективный идеализм М, 1963
- 45 История марксистской диалектики Ленинский этап М, 1973
- 46 История философии в 6 ти томах М, 1959—1961
- 47 *Кант И* Критика чистого разума Соч, т 3 М, 1964
- 48 *Коллинз Г* Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении СПб, 1892
- 49 *Кон И С* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли М 1959
- 50 *Конт О* Дух позитивной философии СПб, 1910
- 51 *Конт О*. Курс положительной философии, т I СПб, 1899

- 52 *Котарбинский Т* Избр произв М, 1963
- 53 *Коэн М* Американская мысль М, 1958
- 54 *Кроче Б* Задача логики — В кн Энциклопедия философских наук, под ред А Руге, вып I Логика М, 1913
- 55 *Кроче Б* Исторический материализм и марксистская экономия Критические очерки СПб, 1902
- 56 *Кроче Б* Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика М, 1920
- 57 *Кузнецов В Н* Французская буржуазная философия XX века М, 1970
- 58 *Кузнецов И В* Принцип соответствия в современной физике и его философское значение М—Л, 1948
- 59 *Кэрд Э* Гегель М, 1898
- 60 *Ланге Ф А* История материализма и критика его значения в настоящем, т II Киев—Харьков, 1900
- 61 *Лесевич В* Что такое научная философия? СПб, 1891
- 62 *Мах Э* Анализ ощущений и отношение физического к психическому М, 1907
- 63 *Мах Э* Познание и заблуждение М, 1909
- 64 *Мечников И И* Сорок лет искания рационального мировоззрения М, 1926
- 65 *Милль Д С* Обзор философии сэра Гамильтона и главных философских вопросов, обсужденных в его творениях СПб, 1869
- 66 *Милль Д С* Огюст Конт и позитивизм М, 1897
- 67 *Милль Д С* Система логики силлогистической и индуктивной Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования М, 1900
- 68 *Нарский И С* Западноевропейская философия XVII в М, 1974
- 69 *Нарский И С* Очерки по истории позитивизма М, 1960
- 70 *Наторп П* Кант и Марбургская школа — В кн Новые идеи в философии, сб 5 СПб, 1913
- 71 Немецкая буржуазная философия после Великой Октябрьской социалистической революции М, 1960
- 72 *Ницше Ф* Антихрист СПб, 1907
- 73 *Ницше Ф* Генеалогия морали Pamфлет СПб, 1908
- 74 *Ницше Ф* Воля к власти Полн собр соч, т IX М, 1910
- 75 *Ницше Ф* Антихрист СПб, 1907
- 76 *Ницше Ф* Веселая наука Собр соч, т VII М, [1902]
- 77 *Ницше Ф* Так говорил Заратустра М, 1906
- 78 *Овсянников М Ф* Философия Гегеля М, 1959
- 79 *Одуев С Ф* Тропами Заратустры М, 1971
- 80 *Планк М* Единство физической картины мира СПб, 1910
- 81 *Плеханов Г В* Анри Бергсон Соч, т XVII М, б г
- 82 *Пуанкаре А* Наука и метод СПб, 1910
- 83 *Пуанкаре А* Последние мысли Пг, 1923
- 84 *Пуанкаре А* Ценность науки М, 1906
- 85 *Риккерт Г* Введение в трансцендентальную философию Предмет познания Киев, 1904
- 86 *Риккерт Г* Границы естественнонаучного образования понятий СПб, 1903
- 87 *Риккерт Г* Два пути теории познания — В кн Новые идеи философии сб 7 СПб 1913
- 88 *Риккерт Г* Науки о природе и науки о культуре СПб 1911
- 89 *Риккерт Г* О понятии философии — «Логос», кн I, 1910

- 90 Риккерт Г О системе ценностей — «Логос», кн 1—2, 1914
- 91 Риккерт Г Философия жизни Изложение и критика модных течений философии нашего времени Пг, 1922
- 92 Родоначальники позитивизма Вып 4 Огюст Конт СПб, 1912
- 93 Родоначальники позитивизма Вып 5 и последний Огюст Конт СПб, 1913
- 93а Синтез современного научного знания М, 1973
- 94 Современная буржуазная философия Изд во МГУ, 1972
- 95 Современная идеалистическая гносеология М, 1968
- 96 Современный объективный идеализм М, 1963
- 97 Современный субъективный идеализм М, 1957
- 98 Социальная философия Франкфуртской школы (критические очерки) М, 1975
- 98а Сочинения Герберта Спенсера Опыты научные, философские, политические, т II СПб, 1899
- 99 Сочинения Герберта Спенсера Основания социологии, т I СПб, 1898
- 100 Сочинения Герберта Спенсера Основания социологии, т II СПб, 1898
- 101 Сочинения Герберта Спенсера Основания этики, ч I СПб 1899
- 102 Спенсер Г Научные политические и философские опыты т I СПб, 1866
- 103 Спенсер Г Основные начала СПб, 1886
- 104 Уэллс Г Прагматизм — философия империализма М, 1955
- 105 Философская энциклопедия, т 2 М, 1962
- 106 Философская энциклопедия, т 3 М, 1964
- 107 Философский словарь Сокр перев с нем М, 1961
- 108 Франк Ф Философия науки М, 1960
- 109 Хук С Философия американского прагматизма — «Америка», 1963 № 80
- 110 Чанышев А И Философия Анри Бергсона М, 1960
- 111 Шпенглер О Закат Европы, т I М, 1923
- 112 Шуппе В Понятие психологии и ее границы — В кн Новые идеи в философии сб 4 СПб, 1913
- 112а Эбер М Прагматизм СПб, 1911
- 113 Эфиров С А Итальянская буржуазная философия XIX в М 1968
- 114 Юм Д Исследование о человеческом познании, разд VII Соч, т I М 1967
- 115 Юм Д Трактат о человеческой природе кн I, ч III, гл 2, 3 14 Соч, т 2 М, 1967

\* \* \*

- 116 Adorno Th Negative Dialektik Frankfurt a M, 1966
- 117 Alexander S Philosophical and Literary Pieces London, 1939
- 118 Alexander S Space, Time and Deity, vol I—II London, 1927
- 119 Arditgo R Opera vol II Padova 1889
- 120 Armstrong D Materialist Theory of Mind London, 1968
- 121 Avenarius R Kritik der reinen Erfahrung 1 Bd, 2 Auflage Leipzig, 1907
- 122 Ayer A J Language Truth and Logic London 1951
- 123 Becher A Einfuhrung in die Philosophie 2 Auflage Munchen 1949.

- 124 *Baeumler A* Alfred Rosenberg und der Mythos des XX Jahrhunderts Munchen, 1943
- 125 *Baeumler A* Mannerbund und Wissenschaft Berlin, 1934
- 126 *Baeumler A* Die geistesgeschichtliche Lage im Spiegel der Mathematik und Physik — In Mannerbund und Wissenschaft
- 127 *Benda J* Sur le succès du bergsonisme Paris, 1914
- 128 *Bergson H* L'âme et le corps — In Le materialisme actuel Paris, 1920
- 129 *Bergson H* Les deux sources de la morale et de la religion Paris, 1932
- 130 *Bosanquet B* The Philosophical Theory or the State London, 1899
- 131 *Bosanquet B* Principle of Individuality and Value London, 1912
- 132 *Bosanquet B* The Value and Destiny of the Individual London, 1913
- 133 *Bradley F H* Appearance and Reality Oxford, 1966
- 134 *Bradley F H* The Principles of Logic, 2nd ed London, 1922
- 135 *Brinton C.* The Shaping of Modern Mind N Y., 1958
- 136 *Brentano F* Psychologie vom empirischen Standpunkte Leipzig, 1874
- 137 *Brentano F* Von der Klassifikation der psychischen Phänomene Leipzig, 1911
- 138 British Philosophy in the Mid-Century London, 1957
- 139 *Cassirer E* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd I Berlin, 1922
- 140 *Cassirer E* The Philosophy of Symbolic Forms, vol 1—3 New Haven and London, 1965
- 141 Classic American Philosophers Ed by M Fisch N Y., 1951
- 142 *Cohen H* Ethik des reinen Willens 5 Auflage Berlin, 1921
- 143 *Cohen H* Kants Theorie der Erfahrung 2 Auflage Berlin, 1885
- 144 *Cohen H* Logik der reinen Erkenntnis Berlin, 1902
- 144a Collected Papers of Charles Sanders Peirce Harvard University Press, 1960
- 145 *Commager H St* The American Mind New Haven, 1964
- 146 Contemporary British Philosophy, vol II London — N Y., 1925
- 147 *Croce B* Filosofia come scienza dello spirito, vol II Logica come scienza del concetto pure Bari, 1920
- 148 *Croce B* Filosofia come scienza dello spirito, vol III Filosofia della pratica Bari, 1915
- 149 *Croce B* History as the Story of Liberty London, 1941
- 150 *Croce B* Zur Theorie und Geschichte der Historiographie Tübingen, 1915
- 151 *Croce B* Saggio sullo Hegel Bari, 1913
- 152 *B. Croce* a cura di Francesco Flora Napoli, 1953
- 152a "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1958, № 4
- 153 *Dilthey W* Gesammelte Schriften, Bd I — IX Munchen 1957—1958
- 154 *Edel A* The Theory and Practice of Philosophy N Y., 1946
- 155 *Edel M., Edel A* Anthropology and Ethics Springfield 1959
- 156 *A. Einstein, Philosopher-Scientist* Ed by P A Schilpp vol I N Y., 1959
- 157 Essays in Critical Realism N Y., 1941

- 158 *Fischl I.* Geschichte der Philosophie Bd V Graz — Wien — Köln, 1954
- 159 *Forster Nietzsche E* Der einsame Nietzsche Leipzig, 1914
- 160 *Gentile G* Aktualer Idealismus Tübingen, 1931
- 161 *Gentile G* Opera complete, vol III Firenze, 1946
- 162 *Glockner H* Das Abenteuer des Geistes Stuttgart, 1947
- 163 *Glockner H* Nach hundert Jahren Die Problemweite der Hegelschen Philosophie — "Kant Studien", 1931, Bd XXXVI, Hf 3—4
- 164 *Gramsci A* Opere, vol 2 Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce Torino, 1948
- 165 *Green T H* Works, vol I — III London, 1900
- 166 *Haering Th* Gemeinschaft und Persönlichkeit in der Philosophie Hegels Berlin, 1929
- 167 *Haering Th* Hegel Sein Wollen und sein Werk, Bd I — II Leipzig — Berlin, 1929—1938
- 168 *Hartmann N* Der Aufbau der realen Welt Berlin, 1964
- 169 *Hartmann N* Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis Berlin — Leipzig, 1921
- 170 *Hartmann N* Neue Wege der Ontologie — In Systematische Philosophie Berlin, 1942
- 171 *Hartmann N* (Hrsg.) Zum Problem der Realitätsgegebenheit Berlin, 1931
- 172 *Hartmann N* Zur Grundlegung der Ontologie Berlin, 1965
- 173 Hegels theologische Jugendschriften Hrsg von H Nohl Tübingen, 1907
- 174 *Heise W* Rezension F Nietzsche Werke in drei Bänden — "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1958, № 4
- 175 *Helmholtz H* Vorträge und Reden, Bd II, 1886
- 176 *Hoffmeister J* Wörterbuch der philosophischen Begriffe Hamburg, 1955
- 177 *Holt E B* The Concept of Consciousness N Y, 1914
- 178 *Jacoby G* Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit, Bd I Halle, 1925
- 179 *James W* Essays in Radical Empiricism N Y, 1922
- 180 *James W.* The Meaning of Truth N Y, 1927
181. *James W* Pragmatism and Four Essays from the Meaning of Truth N Y, 1959
- 182 *James W* The Principles of Psychology, vol I London, 1891
- 183 *James W* Some Problems of Philosophy N Y, 1940
- 184 *James W.* The Letters of William James Ed by Henry James, vol. I Boston, 1920
- 185 *Joachim H.* The Nature of Truth Oxford, 1906
- 186 *Kauffmann M* Immanente Philosophie Leipzig, 1893
- 187 *Kant I* Gesammelte Schriften, Bd IV Berlin, 1904
- 188 *Klages L* Der Geist als Widersacher der Seele Bd I Leipzig, 1929
- 189 *Klages L* Vom kosmogonischen Eros München, 1925
- 190 *Kohn I.* Theorie der Dialektik Formenlehre der Philosophie Leipzig, 1923
- 191 *Kriek E* Der Mensch in der Geschichte Geschichtsdeutung aus Zeit und Schicksal Leipzig, 1940

- 192 *Kroner R* Die Selbstverwirklichung des Geistes Prolegomena zur Kulturphilosophie Tübingen, 1929
- 193 *Kroner R* Von Kant bis Hegel, Bd II Tübingen, 1924
- 194 *Kulpe O* Einleitung in die Philosophie Leipzig, 1918
- 195 *Lasson G* Was heißt Hegelianismus? Berlin, 1916
- 196 *Levy H* Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie Charlottenburg, 1927
- 197 *Liebert A* Geist und Welt der Dialektik, Bd I Berlin, 1929
- 198 *Liebert A* Die geistige Krisis der Gegenwart Berlin, 1923
- 199 *Liebert A* Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich 2 Auflage Leipzig, 1923
- 200 *Liebmann O* Kant und die Epigonen Stuttgart, 1865
- 201 *Litt T* Hegel Versuch einer kritischen Erneuerung Heidelberg, 1953
- 202 *Lovejoy A* The Revolt against Dualism N Y, 1930
- 203 *Lovejoy A* The meaning of emergence and its modes — "The Journal of Philosophical Studies", 1926, No 6
- 204 *Lukàcs G* Geschichte und Klassenbewußtsein Berlin, 1923
- 205 *Lukàcs G* Die Zerstörung der Vernunft Berlin, 1954
- 206 *Marck S* Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, Bd I I—II Halbbände Tübingen, 1929
- 207 *Marck S* Hegelianismus und Marxismus Berlin, 1922
- 208 *Marck S* Lenin als Erkenntnistheoretiker — «Kampf» 1928, № 10
- 209 *Marcuse H* Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit Frankfurt a M, 1932
- 210 *Marcuse H* Reason and Revolution London, 1941
- 211 *Marcuse H* Soviet Marxism London, 1958
- 212 *McTaggart J M E* The Nature of Existence, vol I—II Cambridge, 1921—1927
- 213 *Meinong A* Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften Leipzig, 1907
- 213a *Modern Naturalism Readings on Mind Body Identity* N Y, Chicago, 1969
- 214 *Moore E C* American Pragmatism N Y, 1961
- 215 *Moore G E* Philosophical Studies London, 1922
- 216 *Murphey M G* Kant's children the Cambridge pragmatists — «Transactions of the Charles S Peirce Society», 1968, vol IV, No 1.
- 217 *Nagel E* Logic without Metaphysics Glencoe, 1956
- 218 *Nagel E* The Structure of Science Problems in Logic of Scientific Explanation N Y — Burlingame, 1961
- 219 *Natorp P* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften Berlin, 1910
- 220 *Naturalism and the Human Spirit* N Y, 1945
- 221 *Negt O* Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels Frankfurt am Main, 1964
- 221a *The New Realism* N Y, 1912
- 222 *Nietzsche F* Werke in drei Bänden Hrsg von K Schlechta München, 1954—1956
- 223 *Nietzsche F* Werke Bd XII 2 Auflage Leipzig, 1901
- 224 *O'Connor J* Introduction — In *Modern Materialism Readings on Mind Body Identity* N Y — Chicago, 1969
- 225 *Padover S R* The Genius of America N Y, 1960
- 226 *Passmore J A* Hundred Years of Philosophy London, 1957

- 227 *Peirce Ch S* Collected Papers, vol I—VI Cambridge (Mass), 1931—1956
- 228 *Peirce Ch S* Values in a Universe of Chance N Y, 1958
- 229 *Perry R B* Present Philosophical Tendencies N Y, 1955
- 230 *Perry R B* The Thought and Character of William James, vol II Boston, 1935
- 231 Die Philosophie im XX Jahrhundert Hrsg von F Heinemann 2 Auflage Stuttgart, 1963
- 232 The Philosophy of George Santayana Ed by P A Schilpp Evanston and Chicago, 1940
- 232a «Philosophy and Phenomenological Research», 1944, vol 5, No 2
- 233 *Pichler H* Der Realismus und die Idee — «Zeitschrift für philosophische Forschung», Bd VIII, Hf 3
- 234 *Poincare H* La science et l'hypothese Paris 1902
- 235 *Pratt J B* Personal Realism N Y 1937
- 236 *Rehmkne I* Die Welt als Wahrnehmung und Begriff Berlin, 1880
- 237 The Relevance of Whitehead Ed by I Leclerc London, 1961
- 238 *Riehl A* Der philosophische Kritizismus Geschichte und System Bd II 3 Auflage Leipzig 1925
- 239 *Romanelli P* Croce versus Gentile A Dialogue on Contemporary Italian Philosophy N Y, 1946
- 240 *Rosenberg A* Der Mythos des XX Jahrhunderts München, 1932
- 241 *Royce J* The Religious Aspect of Philosophy Boston, 1885
- 242 *Royce J* The World and the Individual vol I—II N Y, 1899—1900
- 243 *Santayana G* Character and Opinion in the United States N Y, 1921
- 244 *Santayana G* The Idea of Christ in Gospels or God in Man N Y, 1946
- 245 *Santayana G* The Realms of Being N Y, 1942
- 246 *Santayana G* Scepticism and Animal Faith N Y, 1955
- 247 *Scheler M* Versuche einer Philosophie des Lebens Gesammelte Werke, Bd III Bern, 1955
- 248 *Scheler M* Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung — Gesammelte Werke, Bd VI Bern und München, 1963
- 249 *Schiller F C S* Axioms as Postulates — In Personal Idealism Ed by H Sturt London, 1902
- 250 *Schlegel F* Die drei Vorlesungen über die Philosophie des Lebens Leipzig, o J
- 251 *Schmutz J* Disput über teleologisches Denken Mainz, 1962
- 252 *Schopenhauer A* Samtliche Werke in 6 Bänden Leipzig, Reclam—Verlag, o J, Bd I
- 253 *Schubert-Soldern R* Das menschliche Glück und die soziale Frage Berlin, 1896
- 254 *Schuppe W* Erkenntnistheoretische Logik Bonn, 1878
- 255 *Schuppe W* Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik Berlin 1894
- 256 *Sellars R W.* The Principles and Problems of Philosophy N Y, 1926
- 257 *Sellars R W* Reflection on dialectical materialism — «Philosophy and Phenomenological Research», 1944, vol 5, No 2



- 258 *Sellars R W* Verification of categories existence and substance — «The Journal of Philosophy» 1943, No 8
- 259 *Simmel G* Einleitung in die Moralwissenschaften, Bd I, 2 Auflage Stuttgart und Berlin, 1904
- 260 *Simmel G* Fragmente und Aufsätze München, 1923
- 261 *Simmel G* Lebensanschauung 2 Auflage München und Leipzig, 1922
- 262 *Simmel G* Philosophie des Geldes 4 Auflage München und Leipzig, 1922
- 263 *Simmel G* Philosophische Kultur Leipzig, 1911
- 264 *Smith J E* The Spirit of American Philosophy N Y, 1963
- 265 *Smuts J C* Holism and Evolution London 1936
- 266 *Smuts J C* Plans for a better World London, 1942
- 267 *Spaulding E G* The New Rationalism N Y, 1918
- 268 *Spengler O* Gedanken München, 1941
- 269 *Spengler O* Jahre der Entscheidung München, 1933
- 270 *Spengler O* Der Mensch und die Technik München, 1931
- 271 *Spengler O* Preußentum und Sozialismus München, 1920
- 272 *Spengler O* Untergang des Abendlandes, Bd II München, 1922
- 273 *Spranger E* Lebensformen Halle, 1925
- 274 *Spranger E* Die Magie der Seele Berlin, 1947
- 275 *Stirling J H* The Secret of Hegel being the Hegelian System in Origin, Principle Form and Matter, vol I — II London, 1865
- 275a «Systematische Philosophie» Berlin, 1942
- 276 *Thayer H S* Pragmatism — In A Critical History of Western Philosophy London, 1964
- 276a «The Journal of Philosophical Studies» 1927, No 6
- 276b «The Journal of Philosophy», 1943, No 8
- 277 *Tonnies F* Gemeinschaft und Gesellschaft Leipzig, 1887
- 278 *Vaihinger H* Die Philosophie des Als Ob Leipzig, 1923
- 279 Verhandlungen des ersten Hegelkongresses Tübingen — Haarlem, 1931
- 280 *Verworn M* Allgemeine Psychologie Jena, 1904
- 281 *Wein H* Realdialektik Den Haag 1964
- 282 *Wenzl A* Bedeutung und Vieldeutigkeit der Dialektik München, 1959
- 283 *Wenzl A* Erwiderung — «Osteuropa Naturwissenschaft», 1961 Hf 1
- 284 *Wenzl A* Philosophie der Freiheit, Bd I München, 1947
- 285 *Wenzl A* Unsterblichkeit Ihre metaphysische und anthropologische Bedeutung Bern, 1951
- 286 *Wenzl A* Wissenschaft und Weltanschauung 2 Auflage Leipzig, 1949
- 287 *Wenzl A* Zur sovjetischen Kritik des kritischen Realismus München, 1952
- 288 *Wennerberg H* The Pragmatism of Ch S Peirce Copenhagen 1962
- 289 *Wesep H B van Seven Sages* N Y, 1963
- 290 *Wessel K F* Kritischer Realismus und dialektischer Materialismus Zur Kritik einer burgerlichen Naturphilosophie Berlin, 1971
- 291 *Whitehead A N* An Anthology N Y, 1953
- 292 *Whitehead A N* Adventures of Ideas N Y, 1958
- 293 *Whitehead A N* Process and Reality N Y, 1960

294. *Whitehead A. N.* Science and the Modern World. N. Y., 1958  
295. *Windelband W.* Die Erneuerung des Hegelianismus. —  
«Präludien», Bd., I, 4. Auflage, Tübingen, 1911.  
296. *Windelband W.* Geschichte und Naturwissenschaft. 2. Auflage  
Strassburg, 1900.  
297. *Zeitschrift für immanente Philosophie*, Bd. I. Berlin, 1895.

\* \* \*

## ПОРТРЕТЫ

- Огюст Конт — с 13  
Джон Стюарт Милль — с. 34  
Герберт Спенсер — с 44  
Герман Коген — с. 70  
Ганс Файхингер — с. 96  
Генрих Риккерт — с. 102  
Эрнст Мах — с. 135  
Фридрих Ницше — с. 164.  
Адри Бергсон — с. 213  
Френсис Брэдли — с. 242  
Бенедетто Кроче — с 285  
Чарлз Сандерс Пирс — с. 298  
Уильям Джемс — с. 325  
Джордж Эдвард Мур — с 355  
Франц Brentano — с. 360  
Николай Гартман — с. 378  
Джордж Сантаяна — с. 395

# СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
<b>Глава I. «Первый» позитивизм . . . . .</b>	<b>13</b>
1. Возникновение позитивизма и его общая характеристика . . . . .	13
2. Огюст Конт . . . . .	24
3. Джон Стюарт Милль . . . . .	34
4. Герберт Спенсер . . . . .	43
<b>Глава II. Неокантианство . . . . .</b>	<b>59</b>
1. Зарождение неокантианства . . . . .	59
2. Марбургская школа неокантианства . . . . .	70
3. Фрейбургская (баденская) школа . . . . .	98
<b>Глава III. «Второй» позитивизм (Эмпириокритицизм и родственные течения) . . . . .</b>	<b>125</b>
1. Р. Авенариус и программа «очищения опыта» . . . . .	130
2. Теория «нейтральных элементов опыта» . . . . .	134
3. «Экономия мышления» . . . . .	141
4. Конвенционализм А. Пуанкаре . . . . .	145
5. Философия имманентной школы . . . . .	154
<b>Глава IV. «Философия жизни» в Германии . . . . .</b>	<b>164</b>
1. Возникновение и сущность «философии жизни» . . . . .	165
2. Учение Ницше — источник «философии жизни» . . . . .	169
3. «Философия жизни» перед первой мировой войной. Дильтей и Зиммель . . . . .	186
4. «Философия жизни» в эпоху империализма . . . . .	197

<b>Глава V. «Философия жизни» во Франции . . . . .</b>	<b>213</b>
1 Интуитивизм Анри Бергсона . . . . .	213
2 От «творческой эволюции» к морали и религии . . . . .	227
<b>Глава VI. Абсолютный идеализм . . . . .</b>	<b>239</b>
1 Логика и «диалектика» в системе абсолютного идеализма . . . . .	241
2 Онтология. От абсолюта к персонализму . . . . .	252
3 Социально политическая концепция . . . . .	256
<b>Глава VII. Неогегельянство в Германии и Италии . . . . .</b>	<b>262</b>
1 Неогегельянские учения в Германии . . . . .	262
2 Итальянское неогегельянство . . . . .	282
<b>Глава VIII. Ранний прагматизм . . . . .</b>	<b>298</b>
1 Возникновение прагматизма Ч Пирс . . . . .	301
2 Популяризация прагматизма У Джемс . . . . .	325
<b>Глава IX. «Реалистические» направления . . . . .</b>	<b>354</b>
1 Неореализм . . . . .	359
2 Критическая онтология . . . . .	377
3 Критический реализм . . . . .	387
4 Американский натурализм . . . . .	400
<b>Цитируемая литература . . . . .</b>	<b>413</b>

**БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗАКОНА И НАЧАЛА ИМПЕРИАЛИЗМА**

Редактор И. И. Головин  
Художник Б. А. Школьник  
Художественный редактор С. Г. Абелин  
Технический редактор А. К. Нестерова  
Корректор М. М. Сапожникова

ИБ № 935

A—02416 Сдано в набор 7/XII—76 г. Подп. к печати 23/IX—77 г. Формат 84×108/32. Бум. тип. № 1. Объем 13,25 печ. л. Усл. п. л. 22,26. Уч. изд. л. 24,26. Изд. № ФПН—245. Тираж 23 000 экз. Зак. 934. Цена 1 р. 10 к.

План выпуска литературы для вузов и техникумов издательства «Высшая школа» на 1977 г. Позиция 2.  
Издательство «Высшая школа», Москва, К 51, Неглинная ул., д. 29/14.

Ярославский полиграфкомбинат Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательства, полиграфии и книжной торговли, 150014, Ярославль, ул. Свободы, 97.