

Рассылается по особому списку

I. M. BOCHENSKI

CONTEMPORARY
EUROPEAN
PHILOSOPHY

University of California Press

*Berkeley and Los Angeles
1956*

И. М. БОХЕНСКИЙ

СОВРЕМЕННАЯ
ЕВРОПЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

*Сокращенный перевод с английского
кандидата философских наук
В. В. Мшвениерадзе
и
М. К. Мамардашвили*

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва, 1959

ОТ РЕДАКЦИИ

Книга И. Бохенского «Современная европейская философия» впервые была опубликована в 1947 году. В 1951 году вышло второе, дополненное автором издание.

Перевод на русский язык сделан с авторизованного издания этой книги на английском языке (1956 год).

И. Бохенский — буржуазный философ-неотомист, написавший ряд работ по различным вопросам философии и религии: «Изучение существования бога» (1934), «Логика Теофраста» (1939), «Очерки о математической логике» (1949), «Античная логика» (1951). В 1951 году он опубликовал враждебную марксизму книгу о диалектическом материализме. Свою карьеру Бохенский начал как теолог — с 1934 года он профессор в Angelicum'e в Риме. В годы второй мировой войны (1939 — 1945) Бохенский служил капелланом в польских войсках. В настоящее время он — профессор философии Фрейбургского университета в Швейцарии.

Основные идеи автора данной книги являются по существу идеями антинаучными и реакционными. Бохенский ограничивает роль философии, утверждая, что «философ не исходит из нужд данного часа или требований своего времени». Философия, по его мнению, не может быть руководством «для непосредственного действия» и является «духовной силой, позволяющей нам сохранить нашу человечность». Иными словами, Бохенский — противник марксистского взгляда, что теория и метод научной философии являются средством познания общественных отношений, орудием преобразования этих отношений. История возникновения и развития марксизма есть история разработки принципов научного коммунизма.

Взгляды представителей философских школ, которые анализируются Бохенским в данной книге, рассматриваются

Редакция литературы по философии
и психологии

по существу вне связи с развитием общества. Он не пытается раскрыть объективную общественную роль того или иного философского направления. Согласно точке зрения Бохенского, история философии является совершенно изолированной историей идей. Так, кантианство и романтизм представляют собой, по его мнению, реакцию на механицизм во имя разума и религии. Расцвет иррационализма и метафизики в XX веке Бохенский объясняет реакцией их на механицизм и эмпиризм XIX века.

Говоря о революции в мысли XX века, автор указывает на три ее «интеллектуальные причины»: кризис в физике и математике, разработка математического и феноменологического методов и появление нового воззрения на мир — иррационализма и реалистической метафизики.

Бохенский не желает анализировать связь развития идей философии с изменением общественных отношений. В противном случае ему пришлось бы признать, что возникновение иррационализма и метафизики в XX веке связано с реакцией на материализм, и в особенности с реакцией буржуазной философии на диалектический материализм, который завоевал и завоевывает все большее число сторонников. При научном подходе к истории философии Бохенскому пришлось бы сказать, что диалектический материализм явился философией, которая дала теоретическое обоснование таким грандиозным изменениям в мире, как социалистическая революция в России, построение социализма в СССР и победа народно-демократического строя в ряде других стран.

Что бы ни говорил автор о своей объективности в подборе и изложении материала, нельзя не заметить, что он защищает современный идеализм и проявляет явную враждебность материализму вообще и диалектическому материализму в особенности. Бохенский к тому же сам признает, что он не рассматривает развитие философской мысли в целом ряде стран Европы, ограничившись главным образом английской, немецкой и французской философией.

Надо сказать, классический идеализм прошлого Бохенский не одобряет, он выступает против его ограниченности и односторонности, критикует его с позиций «нового реализма». Этот «реализм» признает существование различных уровней бытия, что фактически является только другой формой того же самого идеализма. Но основным удар Бохенский направляет против материализма, который, как он считает, приводит к кризису, к застою мысли. Этот застой

философия преодолевает якобы благодаря появлению тех или иных идеалистических систем. Бохенский уверяет, будто «провозглашавшееся наукой до 1900 года монистическое и детерминистское воззрение было настолько тираническим, что породило протест со стороны многих мыслителей, которые чувствовали себя призванными сохранить права жизни, человеческой личности и духовные ценности».

Тем не менее ему приходится отметить огромную популярность материализма в наше время, хотя он и пытается принизить его значение.

Однако искажение действительного положения дел здесь совершенно очевидно. Философия марксизма популярна в силу своей жизненности, общественной значимости, в силу своего революционного характера. Массы на практике убеждаются, что только марксизм выражает их потребности, их стремления, что только марксизм является действительно преобразующей силой, отвечает на жгучие проблемы современности, помогает им в их борьбе за социализм. И марксистская философия по самому своему содержанию не может быть изолированной от жизни философией.

При случае Бохенский просто извращает идеи материализма. К тому же он не проводит различия между различными направлениями материализма, между материализмом механистическим, метафизическим и материализмом диалектическим (Молешотта и Фейербаха автор рассматривает как представителей одной школы, в одном разделе «Философия материи» он объединяет и диалектический материализм и неопозитивизм). Он утверждает, что с точки зрения материализма «только методы естественных наук дают возможность понимания реальности, и то, что не поддается этим методам, следует трактовать как псевдопроблему и в конечном счете как бессмыслицу». Ясно, что здесь полное искажение точки зрения диалектического материализма.

Таким образом, хотя Бохенский и предупреждает о своей объективности, на деле он не может отказаться от субъективизма буржуазного философа. Все это обуславливает определенную односторонность и тенденциозность в освещении «современной европейской философии». Его «итоговые оценки» являются оценками взглядов философов с позиций неотомизма.

Однако книга имеет и определенную познавательную ценность. Она знакомит читателя, хотя и очень бегло, с важнейшими направлениями и школами современной буржуаз-

ной философии, с основными идеями и понятиями этих направлений. В ней автор пытается проследить преемственность философских идей, связь философских школ, их взаимовлияние. Он дает порой весьма меткие характеристики буржуазных философов. Книга содержит большой фактический материал.

При критическом отношении ко взглядам автора, его концепции истории философии и частным оценкам книга дает возможность изучения важных сторон взглядов представителей современных идеалистических школ.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга преследует двоякую цель. Во-первых, ее задачей является дать читателю-неспециалисту общее руководство по современной философии; во-вторых, я надеюсь, что читатели, ознакомившиеся с таким общим обзором, получат возможность перейти к более систематическому самостоятельному изучению. Оба эти соображения побудили меня приняться за данную работу, ибо, кроме работы М. Ф. Шакка (на итальянском языке), у нас нет общего обзора, который являлся бы введением в современную философию, учитывающим развитие и углубление современной мысли и завоевание ею новых областей исследования. Я думаю, такое введение тем более оправдано, что превосходная в остальных отношениях книга Шакка не отвечает второй задаче, которую я ставил перед собой.

Эта работа была неблагодарной по трем причинам. Во-первых, ее выполнение означало, что я надолго должен был оставить более детальные исследования, хотя только они и могут вызвать интерес у философов и историков философии. Во-вторых, такая работа (это я слишком хорошо знаю) никогда не может оказаться удовлетворительной. На данное обстоятельство обратил внимание (в той мере, в какой это касалось его самого) один из самых выдающихся философов нашего времени, Бертран Рассел, в своей «Истории западной философии», и то, что он говорит там (стр. X)¹, тем более применимо к настоящей работе. Сознание того, что для глубокого понимания даже одного философа необходима целая жизнь, вряд ли является поощрением к писанию таких книг, как эта. Наконец, во всякой такой работе мы бываем вынуждены схематизировать материал и производить болезненные ампутации, и все-таки, когда

¹ См. издание книги Б. Рассела «История западной философии» на русском языке, М., 1959, стр. 5—6. —Прим. ред.

количество страниц на каждого автора так ограничено, иного пути нет. Легко вообразить, что при таких обстоятельствах получается из философии Уайтхеда, Бергсона или Гуссерля. Поэтому автор просит снисхождения у данных философов.

Хотя основной целью книги является информация, она имеет определенную направленность, о чем нужно сказать с самого начала.

Я не считал возможным избегать итоговых оценок различных рассматриваемых в книге систем. Обычно полагают, что историк мысли должен придерживаться нейтральной позиции по отношению к мыслителям, которых он рассматривает, но это справедливо лишь наполовину. Данный тезис имеет силу лишь с точки зрения соблюдения полной объективности в подборе и интерпретации систем, в этом смысле он соответствует позиции, которой я максимально старался придерживаться, но он неверен, если его понимать в том смысле, что философские системы должны рассматриваться так, как если бы они были одинаково приемлемы, относительно к их истинности. Приняв такую предпосылку, мы отказали бы философам в заслуженном ими уважении, ибо если системы противоречат друг другу (как это и есть на самом деле), но обладают одинаковой ценностью, то все они ложны и могут претендовать лишь на оценку их как произведений искусства. Это было бы величайшим извращением идей философов, достойных этого имени, ибо все они являются слугами одной истины и должны рассматриваться как таковые. Итак, если в ходе изложения идей различных мыслителей, оценки их основных принципов и их положительного вклада я также указывал, где они, на мой взгляд, слабы и односторонни, то я делал это исключительно из уважения к ним. Все критические замечания, которые здесь имеются (они лишь попутны), сделаны с точки зрения реалистической и духовной метафизики.

Но вопрос об этой точке зрения является вторичным по отношению к тем двум моим исходным убеждениям, в которых я должен был утвердиться, прежде чем приняться за такую работу, и которые фактически составляют ее основу.

Первое из них касается проблемы правильной оценки роли философии в развитии истории общества, поскольку эта сторона часто недооценивается. Говорят, что философия есть лишь чисто абстрактная спекуляция, не имеющая значения для жизни, и что достаточно изучать лишь практические науки, такие, как социология, экономика и поли-

тика, существенные для любой отрасли технического прогресса (включая образование и заботу о душах). Поскольку *primum vivere, deinde philosophari*, то «philosophari» ничего не прибавляет к ценности жизни. Я считаю это столь распространенное в наше время мнение ложным и рассматриваю его как губительную aberrацию духа. Ибо если наука и мудрость ограничиваются их техническим и практическим аспектами, то человеку нужно знать лишь, как делать то или это. Но вопрос «почему» предшествует вопросу «как», и ответ на него можно в конечном итоге найти или в религии, или в философии. Точно так же мало сказать, что человеку достаточно его здравого смысла, ибо история не раз показывала, что так называемый здравый смысл есть лишь остаток предшествующей философской спекуляции. Как разумное животное, человек не имеет свободы выбора в пользовании своим разумом, ибо, если он не пользуется им сознательно и философски, он будет им пользоваться бессознательно и поверхностно. Это без всякого исключения приложимо и к тем, кто считает себя эмансипированным от философии; они — просто философы-дилетанты, строящие свои бесполезные, ненужные системы из презрения к интеллектуальным достижениям людей, неизмеримо превосходящих их силой ума. Что касается религии, то мы должны признать, что, несмотря на ее независимость от философии, она должна быть истолкована и разъяснена в соответствии с разумной природой человека. Здесь, как и в других областях, дело заключается в том, что если человек не достигает такого разъяснения основ путем рационального философствования, то он становится рабом предрассудков.

Нет большего заблуждения, чем отрицать важность философии для жизни. Правда, философ не всегда оказывает большое влияние на ход повседневной жизни, и обычно он получает признание лишь после смерти. Конечно, некоторые философы даже и при своей жизни пользовались славой — вспомним о Плотине, Фоме Аквинском, Гегеле и Бергсоне, — но это была скорее мода, чем действительное понимание их идей. Философ не исходит из нужд данного часа или требований своего времени. Нужно ли порицать его за это? Разве человек, если он действительно является таковым, не высказывается над тем, что принадлежит лишь данному моменту? Не рискуем ли мы низвести человека до уровня зверя, сделав объектом познания заботы момента? Каждый, кто живет жизнью разума, каковы бы ни были его философские

убеждения, знает на деле, что философия выходит за пределы *hic et nunc* и не дает плана для непосредственного действия, что она является великой духовной силой, позволяющей нам сохранить нашу человечность, становится все более и более человеческими и не впасть снова в варварство.

Но это еще не все, ибо философия, несмотря на ее кажущуюся незначительность, является все же могущественной силой истории. Уайтхед был прав, когда он, сравнивая достижения Александра Македонского, Цезаря и Наполеона с внешне незначительными результатами философии, заметил, что именно мысль меняет лицо человечества. Однако вовсе не обязательно обращаться за примерами этого к древности — к пифагорейцам, как это делал Уайтхед; стоит лишь вспомнить удивительную судьбу Гегеля, мыслителя, который трудно понимаем и которого нелегко приспособить к нашему времени; но он является одной из сил, изменяющих мир. Люди могут делать посмешище из философа как безобидного человека, поглощенного своими мыслями, но на деле он является страшной силой и его мысль обладает эффектом динамита. Он упорно идет своим путем, отвоевывает дюйм за дюймом, утверждает свою власть над массами, пока наконец не приходит день, когда он победоносно преодолевает все препятствия и волен определить судьбу человеческого рода — или закрыть траурным покрывалом его останки. Следовательно, для тех, кто желает знать, в каком направлении они идут, было бы лучше внимать не политикам, а философам, ибо то, что философы проповедают сегодня, будет верой завтрашнего дня.

Кроме этого исходного утверждения о важности философии, мне представляется значительным и второй тезис, лежащий в основе этой книги.

Широко распространено мнение, что существует какая-то основная современная философия. Согласно этому наивному и неудачному представлению, есть одна-единственная философия, которая завоевала современность и установилась как ее философия с большой буквы, превосходящая все остальные школы. Позитивизм, материализм, идеализм, экзистенциализм — все они в одно и то же время предназначались для такой роли. Ничто не может быть более ошибочно, чем это мнение. Богатство современной философской мысли нельзя ограничить такими узкими категориями. В наше время, как и всегда, ведется неистовая борьба между антагонистическими воззрениями на мир, и она, может быть,

в наше время более остра, чем в прошлое столетие. Редко она была такой напряженной; редко представляла такое богатство противоположных точек зрения и выражалась в таком утонченном и сложном понятийном оформлении. Действительно, современная философия существует, но в том смысле, что все мыслители поставлены перед определенными проблемами момента и должны учитывать некоторые новые позиции, а это очень далеко от представления, что существует одна-единственная школа или тенденция. Философия современности удивительно богата и разнообразна.

Наконец, скажем несколько слов о способе пользования этой книгой. Уже говорилось, что всякая книга по истории философии подобна путеводителю и что такая книга точно так же не может заменить самостоятельного изучения оригинальных текстов, как и путеводители — путешествий. Чтобы облегчить это изучение текстов, я сопроводил книгу обширной библиографией. Если мне удастся пробудить в читателе интерес к подробному изучению современной философии и указать ему путь к этому, то моя задача выполнена.

Эта книга является результатом лекций, прочитанных мною американским военным слушателям в течение зимнего семестра 1945/46 года. Этим можно объяснить некоторые ее недостатки, и в особенности несовершенство формы и способ выражения.

ПРИНЦИПЫ ПОДБОРА И ИЗЛОЖЕНИЯ МАТЕРИАЛА

Выбор из обширного материала современной философии основывался на следующих принципах.

Рассматривались только английские, французские и немецкие философы; исключение было сделано лишь для ограниченного числа особенно выдающихся случаев (диалектический материализм, Кроче, Джемс, Дьюи).

Но даже в этих пределах невозможно была попытка дать исчерпывающую картину философии каждой страны. Я должен был довольствоваться упоминанием лишь тех школ и философов, которых я считал особенно характерными. Кроме того, я не мог и пытаться дать полный обзор каждого современного философского течения (тем более каждого философа); я мог лишь в общем наметить основные линии современной мысли.

Выражение «современный» определить не легко. Употребляя это слово, обычно имеют в виду тех мыслителей,

которые опубликовали свои важные работы после первой мировой войны; тем самым оно включает, например, Бергсона и Шелера и исключает Бредли. Но и эти рамки не всегда соблюдались, в частности в применении к тем философам, влияние которых было особенно сильным. Можно сомневаться, принадлежит ли Кьеркегор к этому классу, но очерк о Джемсе и Дильтее, хотя бы небольшой, был неизбежен.

Наконец, нельзя было надеяться дать полное описание философских систем, речь могла идти лишь об их основных частях, имеющих первостепенное значение для современной философии. В первую очередь я рассматривал проблемы онтологии, антропологии, этики и основы методологии, поэтому пришлось почти совершенно игнорировать специальные вопросы, такие, как научный метод, социология, философия истории, эстетика и философия религии. В то же время в приложении к данной работе были рассмотрены основные понятия и некоторые ведущие проблемы математической логики, которая, несмотря на ее в значительной мере спорный философский характер, оказывает сильное влияние на мысль многих современных философов.

В изложении я старался, насколько возможно, выявить единство различных частей работы каждого автора и особенно много усилий приложил к тому, чтобы наряду с самим учением воспроизвести метод автора, его манеру выражения и ход развития его мыслей. Сохранить особенность каждой работы было первоочередной заботой, что требовало различной терминологии для каждой главы. Так, я не считал возможным или уместным отбрасывать яркую образность языка Бергсона и Марселя и в то же время воспроизводить сухой стиль Хейдеггера во всей его педантичной точности.

Вследствие этого каждая из глав обладает совершенно различной степенью трудности. Я советую начинающему пропустить при первом чтении трудные главы о неокантианстве, Гуссерле, Хейдеггере и Уайтхеде и довольствоваться сначала чтением вводных и заключительных разделов.

Чтобы сделать книгу более полезной, мною приложена к ней библиография, содержащая довольно полный список произведений каждого автора — которому уделяется особая глава, — вместе с подбором соответствующей литературы. В связи с этим я избегаю ссылок на данную литературу в самом тексте и советую обращаться к самим произведениям. Именно из них и нужно исходить, чтобы избежать опасности ложных и необоснованных истолкований.

I

ПРОИСХОЖДЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

«Современный человек», то есть человек, история которого начинается со времени Ренессанса, готов для погребения.

Граф Пауль Йорк фон Вартенбург

1. XIX ВЕК

А. Природа и развитие новой философии

Новая философия, то есть философская мысль 1600—1900 годов, является теперь уже достоянием истории. Однако философия нашего времени возникает, дифференцируясь от нее, развивая ее в существенных частях и пытаясь превзойти ее. Поэтому понимание современной мысли предполагает знание прошлого, и мы должны попытаться проследить в общих чертах основу и развитие этой новой философии.

Она возникла с упадком схоластической философии. Характерными чертами схоластики являются ее плюрализм (признание множественности реально различных предметов и уровней бытия), ее персонализм (признание первостепенной ценности человеческой личности), ее органическая концепция реальности, а также ее теоцентризм: бог-творец стоит в центре ее воззрения. Для схоластического метода характерен детальный логический анализ частных проблем. Новая философия выступает против каждого из этих догматов. Фундаментальными ее принципами являются механицизм, элиминирующий концепцию бытия как чего-то целостного и иерархично построенного, и субъективизм, отрывающий человека от его прежней сосредоточенности на боге и ставящий личность в центр внимания. С точки зрения метода новая философия отвернулась от формальной логики. Она характеризовалась (за некоторыми значительными исключениями) развитием больших систем и пренебрежением анализом.

Именно Рене Декарт (1596—1650) дает совершенное выражение этому знаменательному изменению. Декарт прежде всего механист, хотя и признает два уровня бытия — мысль и материю. Он считает, что вся недуховная реальность может быть сведена к чисто механическим понятиям (положение, движение, импульс) и любое явление может быть объяснено количественно выразимыми механическими законами. В то же время он субъективист: для него мышление является первичным исходным пунктом философии. К тому же он номиналист: с его точки зрения, существует лишь чувственное восприятие индивидуальных вещей, а интеллектуальная интуиция невозможна. Наконец, Декарт является убежденным противником формальной логики¹. Он фактически не признает какого бы то ни было специфически философского метода. Он стремится применить ко всем ситуациям не поддающиеся философскому анализу приемы математических естественных наук.

Раз приняты эти принципы, то всплывают неразрешимые проблемы. Если структура мира представляет собою простой агрегат тел, подобный машине, то как можно констатировать наличие в ней духовного содержания? С другой стороны — как можно прийти к реальности мира, исходя из мысли как единственной непосредственной данности? Наконец, остается вопрос, как возможно познание, если доступны только индивидуальные вещи, тем более что само это познание постоянно пользуется общими понятиями и универсальными законами?

Сам Декарт пытается разрешить эти проблемы, принимая, что мы обладаем врожденными идеями и что существует параллелизм между законами мысли и законами бытия. Его знаменитое «*cogito*» гарантирует ему доступ к реальности. Разуму приписывается причинное воздействие на материю. Группа мыслителей, неправильно называемых *рационалистами*, приняла его теорию врожденных идей; среди них — Барух Спиноза (1632—1777), Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716) и Христиан Вольф (1679—1754). Другая группа — английские *эмпирики* — рассуждала более логично, признавая все следствия механицизма и расширяя область его применения на само мышление;

¹ Бохенский здесь совершенно не прав. Декарт был противником схоластической логики. Одновременно он внес значительный вклад в разработку формальной логики. — *Прим. ред.*

механицизм здесь сочетается с субъективизмом и крайним номинализмом. Эту позицию можно проследить уже в сочинениях Фрэнсиса Бэкона (1561—1626), но свое систематическое выражение она получила у Джона Локка (1632—1704), Джорджа Беркли (1684—1753) и, наконец, у Давида Юма (1711—1776). Последний считает душу не чем иным, как пучком образов, так называемых «идей» (ум есть пучок идей). Лишь идеи познаваемы непосредственно; универсальные законы являются просто результатом повторенной ассоциации, так что они не могут претендовать на какую-либо объективную достоверность, и даже существование внешнего мира сводится к вопросу веры. От полного скептицизма Юма спасал только фидеизм, его опора на веру, без которой все было бы сомнительно — ум, реальность и в особенности познание.

В этот же период естественные науки большими шагами двигались вперед, способствуя развитию материалистического мировоззрения, тем более что на арене не было никакой настоящей философии, которая могла бы бросить ему вызов. Материализм, провозглашенный Томасом Гоббсом (1588—1679), развивался далее такими философами, как Этьенн Бонне (1720—1793), Жюльен Ламетри (1709—1751), Поль Анри Гольбах (1723—1789), Дени Дидро (1713—1784) и Клод Адриан Гельвеций (1715—1771).

Б. Кант

Иммануил Кант (1724—1804) оказался перед лицом этой действительно грозной ситуации, перед лицом этой катастрофы для мысли. Он взял на себя задачу спасти рассудок, познание, мораль и религию, не поступаясь ни одной аксиомой мысли нового времени. Так, он без колебаний принимает весь механицизм, который, по его мнению, имеет силу для всего эмпирического мира, не исключая и мир субъективной мысли. Но сам этот мир был для него результатом синтеза, конструируемого трансцендентальным субъектом из бесформенного материала опыта. Отсюда следует, что законы логики, математики и естественных наук имеют силу для этого мира, потому что именно мысль вносит их туда и создает саму их основу. Но «чистый субъект» не подходит под эти законы, ибо он не возникает из мира феноменов, напротив, он строит этот мир и определяет его законы.

Так одним ударом оказываются спасены и знание и рассудок. Но этим путем невозможно познать вещь в себе (самостоятельно существующую реальность, находящуюся по ту сторону феноменов), познание замкнуто в пределах чувственного восприятия, и вне опыта «категории пусты». Отсюда следует, что ни один способ познания не пригоден для решения глубоких проблем существования и человеческой жизни — метафизика невозможна. Правда, Кант берет за проблемы существования бога, бессмертия и свободы (для него это три основные философские проблемы), но решает их нерациональным способом — посредством постулатов воли.

Таким образом, кантовская философия является синтезом элементов новой философии — механицизма и субъективизма. В основе своей она вытекает из крайнего *концептуализма* — трансцендентальный субъект является формирующим принципом интеллигибельного содержания мира, само же это содержание может быть сведено к простым отношениям. Реальность, таким образом, раскалывается на два мира: один из них — эмпирический и феноменальный, неизменно подчиняющийся законам механики, другой — мир вещей в себе, «ноуменов», которых не может постичь разум. Кант придал новой философии наиболее убедительный вид и наиболее совершенное выражение, но он также положил начало и ее роковому упадку.

Воздействие кантианства на последующий ход философии трудно переоценить. Кант доминировал над XIX веком и до сих пор сохранил значительное число философских последователей, несмотря на реакцию на него в конце века; он являлся источником основных умственных течений XIX века. Кант оспаривал возможность какой-либо рациональной метафизики и допускал лишь два пути познания: во-первых, реальность может быть исследована научным методом, тогда философия была бы синтезом результатов специальных наук; во-вторых, можно исследовать процессы, в которых реальность формируется умом, в этом случае философия была бы анализом возникновения идей. Два главных направления философии XIX века фактически являются развитием этих двух возможностей. Позитивисты и материалисты сводили задачи философии к унифицированию наук, тогда как идеалисты разрабатывали системы, в которых они пытались объяснить реальность как продукт умственных операций.

В. Романтизм

Однако в начале XIX века действовал другой фактор, сыгравший позднее значительную роль, — романтизм. Это было многостороннее движение, и его трудно определить, но можно без грубого упрощения сказать, что оно в своих существенных чертах представляет собою взлет духовной жизни, вызванный реакцией против механицизма и оппозицией по отношению к нему. Кантовская попытка устранить следствия механицизма была сделана во имя разума, но оставался и другой путь — отвергнуть разум. Как легко себе представить, сухость научной картины мира отталкивала поэтов и других одаренных людей, и теперь они присоединились к протесту, выдвигая эмоции, жизнь и религию в ответ на научный рационализм, утверждая, что, кроме научно-существующих и другие подходы к реальности.

Однако романтизм не обязательно был иррационалистическим, он иногда выступает в обличье ревностного поборника разума. Но он всегда с большой силой подчеркивал движение, жизнь и развитие. Все философские учения XVII и XVIII веков придерживались статического воззрения на мир, ибо для механистов мир был раз и навсегда заведенной машиной, огромной структурой, которая ничего не теряла и в то же время не производила ничего нового. Вся сила своего удара романтизм направил на это воззрение и этим обеспечил себе большое влияние в течение XIX века.

Г. Главные течения

XIX век характеризуется необычайно сильной тенденцией к построению систем. Синтез оттеснил анализ. В начале века эта тенденция особенно резко выступает в немецком идеализме. Творческая сила ума подчеркивалась еще Кантом; теперь это понимание было расширено, чтобы подкрепить романтическое понятие становления. Отсюда идеалистические системы Иоганна Готлиба Фихте (1762—1814), Фридриха Вильгельма Шеллинга (1775—1854) и самая выдающаяся — Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770—1831). Последний понимал реальность как диалектическое развёртывание абсолютного разума, который проходит через тезис и антитезис к новому синтезу. Гегелевская фило-

софия представляет собою крайний рационализм, но все-таки она сплошь романтична благодаря своему динамическому и эволюционистскому характеру.

Этот идеализм скоро уступил место целому ряду систем, возникающих в специальных науках. Здесь прежде всего нужно упомянуть о немецком материализме, таком, как материализм Людвиг Фейербаха (1804—1872), Якоба Молешотта (1822—1893). Эти представители крайнего детерминизма отрицали само существование сознания. Следует также назвать позитивизм, родоначальником которого является французский философ Огюст Конт (1798—1857); его английский учеником был Джон Стюарт Милль (1806—1873), а немецкими последователями — Эрнст Лаас (1837—1885) и Фридрих Йодль (1849—1914). Для всех них философия являлась просто синтезом науки, причем наука понималась в механистическом смысле. Учение Чарльза Дарвина (1809—1882), знаменитая книга которого «О происхождении видов путем естественного отбора» (1859) описывала эволюцию видов в чисто механистических терминах, дало могучий толчок обеим этим тенденциям. Тем самым романтическое и гегельянское понимание эволюции получило научное основание, которое ему удалось сохранить, хотя и в механистическом его виде. Оно стало господствующим учением и привело в дальнейшем к монистическому эволюционизму, выдающимися и самыми типичными представителями которого были Томас Генри Гексли (1825—1895) и Герберт Спенсер (1820—1903), а Эрнст Геккель (1834—1919) играл роль наиболее известного популяризатора эволюционизма.

В период 1850—1870 годов казалось, что руководящая роль в Европе останется за механистическим эволюционизмом в его обычной откровенно материалистической форме. Но вскоре после 1870 года произошел *возврат к идеализму*, сначала в Англии, начиная с Томаса Хилла Грина (1836—1882) и Эдварда Керда (1835—1908), которые собрали вокруг себя значительную школу; затем в Германии, где возник организованный учебный центр неокантианства, представленного марбургской и баденской школами и связанного с именами Отто Либмана (1840—1912) и Иоганна Фолькельта (1848—1930). Во Франции Шарль Ренувье (1815—1903) проповедует неокритицизм; другим крупным французским идеалистом был Октав Гамелен (1856—1907). Но это направление было неспособно завладеть полную

монополию, так что в конце века еще продолжали существовать сильные механистические и эволюционистские тенденции.

Теперь ясно, что развитие европейской мысли в течение XIX века происходило диалектически, тремя стадиями — идеализм, научный эволюционизм и одновременное существование обеих этих тенденций. Обе тенденции имели, несмотря на их антагонизм, некоторые общие существенные черты: тяготение к системе, ярко рационалистическое отношение к эмпирическому миру, нежелание проникать в область реальности, находящейся за явлениями, или даже допускать ее существование и, наконец, монистическая тенденция, позволяющая человеческой личности слиться с абсолютом или с эволюцией универсума. Рационализм, феноменализм, эволюционизм, монистический антиперсонализм и развитие обширных систем в значительной степени определили облик XIX века.

Д. Побочные течения

Но идеализм и позитивистский эволюционизм не завоевали исключительного господства над этим веком. Наряду с ними в данный период развивались два более слабых и менее влиятельных, но в высшей степени значительных движения — иррационализм и метафизика.

Проповедуемый романтиками *иррационализм* прозвучал первым вызовом гегелевскому рационализму. Его проповедником был Артур Шопенгауэр (1788—1860), для которого абсолют представлял собою не разум, а слепую иррациональную волю. Следуя за ним, датский религиозный мыслитель Серен Кьеркегор (1813—1855) повел атаку на рационализм дальше. Еще ранее подобная, хотя и менее яркая волюнтаристская и иррациональная тенденция нашла своего французского представителя в лице Франсуа Пьера Мен де Бирана (1766—1824).

Позднее иррационализм направил свое острие против рационализма, вытекающего из специальных наук; теперь он опирался на дарвиновскую теорию эволюции. Главным его пророком был Фридрих Ницше (1844—1900), который учил, что жизненный инстинкт выше разума, требовал переоценки всех ценностей и проповедовал культ сверхчеловека. Эволюционизм явился отправным пунктом и для философии Вильгельма Дильтея (1833—1912); последний приписывал

высшую ценность истории и проповедовал релятивизм. Оригинальная форма релятивизма была разработана Георгом Зиммелем (1858—1918).

Метафизика составила другое побочное течение философской мысли XIX века. Метафизики претендовали на доступ к миру, находящемуся позади явлений, и часто проявляли тенденции к метафизическому плюрализму наряду с глубоким проникновением в конкретные проблемы человеческого существования. Они оставались изолированными мыслителями, которые не смогли сформироваться в более обширные и более организованные школы. Из немцев здесь имеются в виду Иоганн Фридрих Гербарт (1776—1841), Густав Теодор Фехнер (1801—1887), Рудольф Герман Лотце (1817—1881) и Эдуард фон Гартман (1842—1906); немного отличаются от них Вильгельм Вундт (1832—1920), Рудольф Эйкен (1846—1926) и Фридрих Паульсен (1846—1908).

Во Франции представителями метафизики были Виктор Кузен (1792—1867) и его ученики, такие, как Поль Жанэ (1823—1867); более четкую форму она приняла в системах — если называть только главные — Феликса Ревессон-Моллье-на (1813—1900) и Жюля Лашелье (1832—1918). С другой стороны, в Англии значительные тенденции этого типа не проявились.

Но тем не менее и иррационалисты и метафизики этого периода должны были работать над проблемами, поставленными Кантом, в той же мере, в какой и другие философы, рассмотренные нами до этого. Учение Канта о том, что метафизические проблемы недоступны для разума, непосредственно питало одно направление иррационализма; в то же время рационализм Канта ответствен за другие направления иррационализма в силу вызванной им оппозиции. Определенное влияние оказывал и механистический эмпиризм дарвиновского толка, особенно на Ницше. То же самое, несмотря на кажущуюся противоположность, справедливо и по отношению к метафизикам этого времени — все они впадали в дуализм, отрывая мир феноменов от вещей в себе, и большинство из них очутилось в одной компании с механистами. Все-таки нужно еще раз заметить, что значение обеих этих тенденций было лишь относительным и не может быть приравнено к значению идеализма и эмпиризма, которые, безусловно, играли роль самых могучих факторов в европейской философии XIX века.

2. КРИЗИС

А. Изменение ситуации

Конец века знаменуется глубоким философским кризисом; его симптомы можно было обнаружить в возникновении движений, противоположных двум главным силам новой философии — материалистическому механицизму и субъективизму. Восстание распространилось далеко за пределы философской области, и его можно сравнить с общим кризисом, породившим культуру нового времени в период Ренессанса. Чрезвычайно трудно дать полную его картину со всеми его многочисленными соответствующими причинами, но все-таки сами факты выступают достаточно ясно. Европа в это время переживала сильные экономические потрясения. Заметному изменению подверглась социальная мысль, значительные изменения происходили в области религии; в искусстве — коренные нововведения. Общеизвестно, что начало XX века должно рассматриваться не столько как конец короткого отрезка времени, сколько как финальный занавес, опускающийся над большой эпохой, так что нашу эпоху уже нельзя причислять к «новому» времени. Многое можно привести в пользу мнения, что эта революция имеет более решающее значение, чем революция во времена Ренессанса. Во всяком случае, основные концепции во всех сферах жизни были потрясены, а современные войны помогли ускорить болезненный процесс распада.

Конечно, такое радикальное изменение в интеллектуальной жизни тесно связано с изменениями в социальных отношениях и, во всяком случае, частично обусловлено ими. Но при современном состоянии науки эту связь еще нельзя проследить в деталях. Поэтому мы ограничимся установлением непосредственных интеллектуальных причин и условий, определяющих изменения.

Их можно разделить на три группы. К первой группе относится кризис в физике и математике, результатом которого явились, с одной стороны, высокое развитие аналитической мысли и, с другой стороны, крах некоторых, типичных для XIX века интеллектуальных позиций. Ко второй группе относятся два метода, начавшие развиваться в это время, — математический и феноменологический. Наконец, третья охватывает некоторые воззрения на мир —

прежде всего иррационализм и новую реалистическую метафизику. Эти различные интеллектуальные движения имеют многообразную взаимную связь. Так, например, математическая логика тесно связана с кризисом в математике, тогда как кризис в физике порождает иррационализм, и очень часто одни и те же мыслители оказываются основателями феноменологического метода и нового реализма. Пионеры феноменологии и пионеры математической логики влияют друг на друга.

Несмотря на эту взаимосвязь, трудно было бы привести другой пример одновременного появления движений, столь различных как со стороны их исторических источников, так и со стороны их целей. Эти движения действительно способствуют полному преобразованию философии.

Б. Кризис в ньютоновской физике

Большинство философов XIX века рассматривало ньютоновскую физику как абсолютно истинную картину природы. Они видели в ней ясное описание реальности, в которой все может быть сведено к положению и импульсу материальных атомов (механицизм). Считалось, что раз даны определенное положение и силы, действующие на материальные частицы, то все последующее развёртывание мира может быть вычислено согласно механическим законам (лапласовский детерминизм). Принципы, а фактически также и теории физики считались абсолютно истинными (абсолютизм). Материя казалась простой данностью, и все должно было быть логически сведено к этой простой данности (материализм). Более того, физика была старейшей из естественных наук и доказала свою ценность в технике. Другие отрасли знания, которым суждено было расцвести в XIX веке (прежде всего история), не заняли еще заметного положения.

Но в конце века эта физическая картина природы породила сомнения, которые получили широкое распространение. Неверно, конечно, как это часто полагают, что новая физика не принимает материи, что она целиком отвергает детерминизм или что она не принимает определенные положения как несомненные. Но все-таки многое из того, что считалось верным, стало казаться теперь сомнительным. Уже не вызывало сомнений, что материя не является чем-то

простым, что она крайне сложна и что все еще существуют большие препятствия к научному ее объяснению. Кроме того, вычисление положения и силы материальной частицы оказалось невозможным¹. Во всяком случае, лапласовский детерминизм стал несостоятельным. Для большинства выдающихся физиков вопрос о том, стал ли детерминизм как таковой неприемлемым или он еще может считаться действительным в какой-либо другой форме, оставался все еще спорным. Самый выдающийся астрофизик Эддингтон говорил, что он является индетерминистом в том же смысле, в каком он является противником мнения, что луна сделана из зеленого сыра, — нет свидетельства в пользу ни той, ни другой гипотезы. Механицизм, во всяком случае, принял новую форму. Уайтхед, самый авторитетный судья, удачно замечает, что старая физика рассматривала мир как луг, заполненный галопирующими на свободе лошадьми, тогда как новая физика видит в нем область, переkreщенную железнодорожными путями, по которым вагоны пробегают свой predetermined курс. Таким образом, новый «механицизм» очень близко подходит к органической формулировке. Наконец, теория относительности, квантовая теория и другие открытия в физике сделали сомнительным многое из того, что когда-то считалось безусловным.

Эти повороты мысли в области физики оказали влияние на философию в двух направлениях. Сами физики уже не были больше единодушны в вопросе о том, сохранимы ли еще и в какой степени механицизм и детерминизм. Далее, все они стали проявлять интерес к тому, как можно научно изобразить материя (что теперь казалось гораздо более трудным), и были вынуждены признать относительный характер своих теорий. Эти обстоятельства привели к осознанию невозможности основывать механицизм и детерминизм на авторитете физиков и действительно показали, насколько сомнительна всякая попытка объяснить бытие в терминах материи².

¹ Очевидно, здесь имеются в виду явления, наблюдаемые при определении состояния микрочастиц, например трудности в современной физике, связанные с одновременным точным измерением такой пары связанных величин, как координаты и импульс частицы (так называемое соотношение неопределенности). — *Прим. ред.*

² Некоторые ведущие представители естественных наук сделали из этих фактов гораздо более далеко идущие выводы, считая, что они могут построить спиритуализм, идеализм и даже теизм на базе последних биологических и физических открытий. Достаточно напомнить хорошо известные имена: Артур Стэнли Эддингтон (1882—1944), Джемс

В то же время ясно выявился другой и даже более важный результат кризиса в физике, а именно — физические понятия и положения не могут заимствоваться из философии без анализа и что нельзя считать а priori действительным метод получения выводов о физической природе, исходным пунктом которых является точка зрения философии. В этом отношении Декарт и Кант впадали, очевидно, в совершенно наивное заблуждение. Но из всего этого мы видим, что кризис физики был своеобразным путем пробуждения так называемого аналитического способа мысли, который стал типичным для философии XX века.

В. Критика науки

Только что описанная ситуация не является результатом чисто специального научного развития. Ее появлению способствовали также мыслители в других областях, анализируя и иногда ставя под вопрос приемы естественных наук задолго до того, как разразился кризис. Лидерами так называемой критики науки были французские философы, особенно Эмиль Бутру (1845—1921), его работы: «О случайности законов природы» («De la contingence des lois de la nature», 1874), «Об идее естественного закона» («De l'idée de loi naturelle», 1894); Пьер Дючем (1861—1916), его первая значительная работа — «Смесь и химическое соединение» («Le Mixte et combinaison chimique», 1902), и Анри Пуанкаре (1853—1912), в 1902 году опубликовавший работу «Наука и гипотеза» («La Science et l'hypothèse»).

Деятельность этой школы совпадает по времени с развитием *эмпириокритицизма*, который с позитивистской точки зрения пришел даже к более радикальным заключениям. Рихард Авенариус (1843—1896) в период между 1888 и 1890

Хопвуд Джинс (1877—1946), Макс Планк (1861—1947) из числа физиков и астрономов, Артур Томсон (1861—1933) и Джон Скотт Холдейн (1860—1936) из числа биологов. Но даже если их учения содержат много верного и интересного, когда они критикуют материализм, то их конструктивное мышление является столь явно дилетантским, что специалисты-философы обращают на них мало внимания. И все-таки эти философствующие естествоиспытатели оказывают очень сильное влияние на большую массу людей. Философское значение имеет при этом лишь следующее: сам факт, что такие люди действительно в состоянии придерживаться подобных мнений, показывает, насколько далеко отошли мы от духовной деятельности XIX века.

годами опубликовал свою «Критику чистого опыта», а Эрнст Мах в 1900 году¹ выпустил в свет свою основную работу; содержащаяся в ней доктрина дала уничтожающую критику теории о том, что наука обладает абсолютной ценностью.

Критика науки направлялась как на ценности понятий, так и на научные системы. Глубокий анализ и исторические исследования показали, что и те и другие по своей природе во многом субъективны, ибо ученый не только произвольно расчленяет реальность, но и постоянно пользуется понятиями, являющимися продуктом его собственного ума. Что касается теорий, то они в конечном итоге являются лишь удобными инструментами упорядочения опыта, они «ни истинны, ни ложны, а полезны» (Пуанкаре). Следует заметить, что ни один из этих французских критиков не был конвенционалистом, даже Пуанкаре. Они пытались показать, что наука далеко отошла от идеала непогрешимости, который ей обычно приписывался в XIX веке. Немецкие эмпириокритики пошли дальше этого и стали на сторону близкого к скептицизму релятивизма.

В конечном итоге наука в значительной мере потеряла свой авторитет в глазах философов, что еще более осложнило последствия, вызванные кризисом в физике. Впредь уже нельзя было придерживаться ньютоновского воззрения на природу, подобного тому, которое можно видеть в основе кантианства и всей предшествующей европейской мысли.

Г. Кризис математики: математическая логика

К концу XIX века эволюция математики привела к другому кризису, не менее глубокому и чреватому последствиями, чем кризис физики. Из числа многих открытий в области математики на философию особенно сильно повлияли неэвклидова геометрия и теория типов. И та и другая показали, что то, что принималось без сомнения в качестве простых предпосылок математики, было на самом деле вовсе не безусловно. Они направили внимание к точному анализу кажущихся простыми понятий и к аксиоматическому по-

¹ Работа Маха «Анализ ощущений» впервые была опубликована в 1886 году под названием «Beiträge zur Analyse der Empfindungen». В 1900 году вышло ее 2-е издание («Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen»). — *Прим. ред.*

строению систем. В теории типов в самом конце века были обнаружены так называемые парадоксы, то есть противоречия, получаемые правильными методами вывода из по видимости простых и очевидных посылок. Казалось, что заколебались сами основы математики.

В тесной связи с этим развитием стоит возрождение формальной логики, особенно в форме так называемой логики — символической или математической логики¹. Как уже отмечалось, новая философия породила в этот период пренебрежительное отношение к формальной логике и фактически привела ее в состояние «варварского» упадка. Из ведущих философов только Лейбниц был крупным логиком. Остальные — характерными примерами чего являются Кант и Декарт — весьма плохо знали элементы формальной логики. Но в 1847 году совершенно независимо друг от друга появились работы двух английских математиков — Огюста де Моргана (1806—1878) и Джорджа Буля (1815—1864), считающиеся первыми публикациями в области современной математической логики. Их труд был продолжен Эрнстом Шредером (1841—1902), Джузеппе Пеано (1858—1932) и прежде всего Готтлобом Фреге (1848—1925), выдающимся мыслителем и логиком. Однако математическая логика оставалась в основном неизвестной философам до начала XX века. Эти исследования были замечены философами (по крайней мере в странах английского языка) только тогда, когда Бертран Рассел вступил в 1900 году в контакт с Пеано и опубликовал в 1903 году свои «Принципы математики». Развитие новой дисциплины было заметно продвинуто вперед опубликованием в 1910—1913 годах чрезвычайно важной работы — «Principia Mathematica» Уайтхеда и Рассела.

Математическая логика повлияла на философию двояким образом. Во-первых, она оказалась точнейшим инструментом анализа понятий и доказательств и приложимой, как считают ее сторонники, особенно к тем областям, которые не могут быть математизированы, приложимой потому, что обозначаемая этим термином логика является математической лишь «по происхождению», а на деле оперирует не математи-

ческими, а весьма обычными понятиями. Во-вторых, благодаря этим математико-логическим исследованиям многие старые проблемы философии вновь стали серьезным объектом обсуждения, например проблема исключенного третьего, истинности аксиом, философской грамматики (называемой теперь «семистикой») и, наконец, проблема универсалий.

Д. Феноменологический метод

Разрыву с XIX веком и развитию современной философии содействовало и другое движение, исходящее из совершенно иных посылок и целей, а именно — феноменология. В строгом смысле слова это название применимо особенно к методу и доктрине Эдмунда Гуссерля, но оно применяется также и к целой группе других мыслителей, выступавших со сходной точкой зрения. Основателем этого движения является Франц Brentano (1838—1917). Доминиканец в раннем периоде своей жизни, он покинул орден, а впоследствии также и церковь. Но во многом он остался под влиянием аристотелевско-томистской мысли, например в своем объективизме, в высокой оценке партикуляристского анализа и в своей логике. У него были многочисленные ученики. Особенно влиятельными были трое — Казимир Твардовский, Алоиз Мейнонг и Эдмунд Гуссерль. Твардовский (1866—1938), хотя и не был сам логиком, стал основателем польской школы логиков, которой было суждено сыграть крупную роль в развитии математической логики. Алоиз Мейнонг (1853—1921) развил теорию так называемых «объективностей» и основал свою небольшую, но влиятельную школу. Самый выдающийся из учеников Brentano, Эдмунд Гуссерль (1859—1938), был главным создателем феноменологического метода. Этот метод, который состоит главным образом в анализе сущности данного феномена, стал наряду с математико-логическим методом самым распространенным методом философского анализа, особенно после второй мировой войны. Самое важное различие между феноменологией и математической логикой заключается в том факте, что первая обходится вовсе без дедукции, очень мало интересуется языком, в противоположность примеру самого Гуссерля, и не анализирует факты, имея дело лишь с сущностями. Заслуживает упоминания то обстоятельство, что главная работа Мейнонга «Об обозначениях» («Über die Annahmen») появилась в 1902 году, а «Логические исследования» («Lo-

¹ Неверно ставить знак равенства между математической логикой и логистикой. Математическая логика — одна из областей логики. Логистика же является идеалистическим направлением в науке, стремящимся свести математику к логике.—Прим. ред.

gische Untersuchungen») Гуссерля, одна из тех работ первой половины XX века, которые оказали наибольшее влияние на умы, была опубликована в 1900—1901 годах.

То, что Дж. Э. Мур (род. 1873) называет «анализом», скорее ближе к феноменологическому методу. Бертран Рассел превращает этот анализ в математико-логический, но у самого Мура он сохраняет несколько иной характер. В своих «Принципах этики» («Principia Ethica», 1903) Мур по методу близок Мейнонгу и, очевидно, даже в известной степени претерпел его влияние. Мейнонг, вероятно, повлиял некоторым образом и на Рассела, в то время как позднейшая математическая логика многим обязана Гуссерлю.

Е. Виталистический иррационализм

Математическая логика и феноменология являются прежде всего методами, а не теориями. Обе они исходят из размышлений об основаниях наук и пытаются дать им новое обоснование с помощью рационального метода. Оба эти направления также плюралистичны и противоположны тенденции к построению систем. Ими были разоблачены и устранены многие грубые упрощения XIX века. Более того, оба направления реалистичны, по крайней мере по внешнему виду. И у Мура и у Гуссерля бросается в глаза определенная симпатия к платонизму, хотя и в совершенно новой форме. Но мы должны повторить, что ни математическая логика, ни феноменология, по крайней мере в «Principia Mathematica» и «Логических исследованиях», не составляют действительную философию.

В противоположность им в одно и то же время возникают два новых по содержанию философских движения: виталистический иррационализм и новая реалистическая метафизика. Одним из следствий духовного кризиса этого времени явилось необычайно широкое распространение иррационалистических тенденций, характерных для конца века. Хотя Кант отрицал, что мир, находящийся за феноменами, доступен разуму, он все же признавал, что эмпирический мир подчиняется рациональным законам, которые должны быть открыты. Критика науки и кризис внутри физики, кажется, ясно показали, что это не так, распространив тем самым кантовское сомнение на ценность разума вообще. Для XIX века «разум» означал механистический разум

наук, поэтому научный кризис породил кризис внутри рационализма.

Но это не было единственным источником новых тенденций. Как ни парадоксально, но основную роль в их развитии сыграл эмпиризм в силу того факта, что его собственное механистическое воззрение на жизнь было принято и высту́пило здесь в форме *дарвинизма*.

Начало XX века ознаменовалось тем странным обстоятельством, что эта теория с ее стремлением к объяснению высшего через низшее была перенесена в области психологии и социологии. Соответственно вся сознательная жизнь, включая мыслительные способности, должна быть сведена к ее низшим элементам и подчинена бессознательным законам эволюции; не было ничего постоянного, ничего неизменного, не существовало вечных принципов, существовали лишь бессознательные стимулы, ведущие к эволюции жизни.

Наконец, сыграли роль и те причины, которые в начале XIX века вызвали к жизни романтизм и которые теперь были усилены влиянием традиции. Провозглашавшееся наукой до 1900 года монистическое и детерминистское воззрение было настолько тираническим, что вызвало протест со стороны многих мыслителей, которые чувствовали себя призванными сохранить права жизни, человеческой личности и духовные ценности.

Сила этого протеста обнаружилась в лице двух философов, Джемса и Бергсона, ставших во главе данного философского движения. Спенсер, самый типичный представитель механистического эмпиризма, был еще жив, когда появились, почти одновременно, «Непосредственные данные сознания» («Les Données immédiates de la conscience», 1889) и «Принципы психологии» («Principles of Psychology», 1889), за которыми вскоре последовали «Материя и память» («Matière et Mémoire», 1896) и «Воля к вере» («The Will to Believe», 1897). Оба эти философа оказывают до сих пор такое влияние на наше непосредственное окружение, что их необходимо рассмотреть более полно (см. разделы 11 и 12). Пока достаточно указать, что оба они являются убежденными иррационалистами и выдвигают понятие жизни в качестве ключевого понятия своей философии. Благодаря им иррационализм достиг ведущего положения в философской мысли, тогда как в XIX веке он был лишь незначительным течением.

Ж. Возрождение реалистической метафизики

В то же самое время выкристаллизовывалась другая и гораздо более глубокая тенденция — возродились реализм и метафизика и впервые разорвали сеть кантовских принципов, которая так долго обволакивала всю философию. Трудно выявить корни и глубинные причины их появления, поскольку их достижения в разработке оригинальной метафизики многочисленны и исходят из разных направлений. В общем можно сказать, что примерно к 1900 году жизненные силы кантианства стали истощаться, они уже были недостаточны, не удовлетворяли больше, и мысль устремилась в иное направление. Первой заметной тенденцией была тенденция к новому «критическому» реализму, который пока еще находился в рамках кантианства. Алоиз Риль (1844—1924) был одним из его представителей. В том же направлении, но с большей энергией и силой действовала вюрцбургская школа; основателем ее был Освальд Кюльпе (1862—1915), его ученики представлены многими блестящими именами. Но действительное воскрешение реализма связано, как и феноменологический метод, с Brentano и его учениками, особенно Мейнонгом и Гуссерлем. Правда, Гуссерль не вполне достиг реализма и тем более философии бытия, но то, что он перенес внимание с бесплодных эпистемологических проблем на анализ данного, имело величайшее значение для современного реализма и метафизики. Столь же очевидно и влияние Мейнонга в этом направлении.

Кроме только что указанного движения, *реалистическая метафизика* под давлением различных духовных факторов завоевала позиции во многих других местах. Томизм пережил свое новое рождение к 1880 году (энциклика «Aeterni partis» была издана в 1879 году) и создал большую школу, которой вскоре суждено было стать крайне могущественной. Его фрибургский орган «Le Revue Thomiste» стал издаваться в 1893 году, а «Le Revue Neoscholastique de Louvain» — в 1894 году. Томизм представляет собою непосредственный реализм и традиционную метафизику. Но томизм не одинок; в Англии в 1903 году Дж. Э. Мур издал свою знаменитую работу «Опровержение идеализма» («The Refutation Idealism») и создал вместе с Бертраном Расселом почти платоновскую философию. Французские мыслители Бутру и Бергсон хотя и различными путями, но также шли к реализму. В Германии томизм был представлен

главным образом учением Ганса Дриша (1867—1941), вызвавшим интерес благодаря его близости к аристотелевской философии.

Это новое реалистическое направление не получило такой популярности, как иррационализм, но было столь же эффективно. Метафизика, бывшая в XIX веке лишь второстепенным и слабым движением, стала ведущей доктриной современности.

3. Возврат к спекуляции; плюрализм

К концу XIX века философия пришла в упадок под давлением позитивизма. Большинство философов, вероятно, боялось провозглашать свои мысли, в результате чего большинство университетов попало под господство некоего историзма, ограничивая себя простым каталогизированием доктрин прошлого. Одной из самых ярких черт начала XX века, которая пронизывала иррационалистические и метафизические школы, был возврат к спекулятивным системам.

Но самой значительной и главной особенностью был, несомненно, возврат к персоналистскому плюрализму, ибо точно так же, как XIX век выявил свою склонность к монизму во всех своих аспектах, все новые направления конца XIX века плюралистичны. Они выявили различие многообразных уровней бытия и подчеркнули множественность самостоятельных предметов бытия. Джемс выразил самую крайнюю форму этого плюрализма, признавшись в симпатии к политеизму. Это нашло всеобщее одобрение в глазах феноменологов, английских неореалистов и томистов. Человеческая личность утверждалась в своих правах и становилась средоточием философского интереса; с этих пор мысль действительно стала вдохновляться глубокими проблемами духа. Если для философии XIX столетия наиболее характерны монизм и материализм, то кризис 1900 года показал с очевидностью, что новый век будет широко представлен спиритуальным персонализмом.

Конечно, эти идеи к 1900 году были еще далеко не общепринятыми; действительно, первая четверть столетия еще отмечена временным возвратом к старым темам. Однако новые идеи уже существовали, вырабатывались и были благожелательно приняты большинством европейских мыслителей после первой мировой войны.

3. НАЧАЛО ДВАДЦАТОГО СТОЛЕТИЯ

А. Характеристика

Для философии первой четверти двадцатого столетия характерны следующие черты. Во-первых, это время наиболее напряженной философской деятельности. Появляется много выдающихся мыслителей, оказывающих влияние на развитие философии; в этом отношении указанный период следует рассматривать как один из наиболее плодотворных периодов новой истории. Во-вторых, это переходный период, в течение которого рядом со старыми школами, еще удерживающими свое положение, развиваются новые тенденции. Хотя герои XIX столетия уже не сохраняют за собой прежнего положения, они тем не менее все еще живы, влиятельны и вплоть до первой мировой войны продолжают распространять свое влияние во многих странах, например в Англии и Италии. Тем временем знаменитые мыслители занимаются пропагандой новых идей и завоевывают им широкую аудиторию. Некоторые из них заслуживают большого уважения, в особенности Бергсон и в несколько меньшей степени Гуссерль. Главное место среди философов занимают, с одной стороны, эмпирики и идеалисты — последователи идей XIX столетия и, с другой стороны, приверженцы философии жизни, феноменологии и неореализма — защитники «современности».

Б. Эмпирики

Большое количество ученых благосклонно относится к руководящей роли позитивизма или даже материализма. Для них идея механистической эволюции все еще остается в силе. Однако в целом они выходят за рамки позитивизма уже потому, что пытаются использовать науку в качестве основы, для того чтобы дать некую, называемую иногда «метафизикой», общую картину действительности. Их можно разделить на несколько групп, не одинаковых по своему значению и преследующих различные цели.

Прежде всего следует назвать имена некоторых французских представителей, влияние которых впервые начинает чувствоваться только теперь, хотя большинство из написанных ими работ относится к XIX веку. Свои различные истолкования метафизики они основывают на научных предположениях. Наиболее выделяются среди них Альфред

Фуилье (1838—1912), автор доктрины «действенных идей» (*idées forces*), Андре Лаланд (род. 1867), критик эволюционного оптимизма и приверженец закона распада (*dissolution*), и крайний материалист Феликс Дантес (1869—1917), который написал несколько работ, направленных против спиритуализма, витализма и онтологического индивидуализма.

В Германии эмпирические тенденции нашли своих главных представителей среди позитивистов, из которых наибольшего внимания заслуживает Теодор Циен (1862—1950). Известное влияние до сих пор оказывает Эрнст Мах (1838—1916), а некоторые из его учеников пропагандируют эмпириокритицизм. В этой связи Вильгельм Оствальд (1853—1932) должен быть упомянут как образец оригинального и независимого мыслителя. Начав с химии, он перешел к философии и использовал естественную науку для оправдания своего актуалистического учения, согласно которому вся реальность есть не что иное, как энергия.

Материалистические течения выделяются особенно сильно в *психологии*, главным образом в бихевиористской доктрине, начало которой положил Джон Уатсон (род. 1878). Главным предметом дискуссии является научная методология, которая отказывается изучать психические явления как процессы, совершающиеся в душе. Она отказывается от интроспекции и в качестве действительного объекта психологии признает лишь внешнее поведение (*behaviour*). Одним из следствий такой трактовки является в конечном счете отказ от изучения духа. Русский ученый Иван Павлов (1849—1936) пришел к подобным выводам посредством рефлексологии, согласно которой высшие мыслительные функции могут быть объяснены условными или заторможенными рефлексам¹.

Между тем наиболее важным направлением, возникшим из эмпиризма, является психоанализ Зигмунда Фрейда (1856—1939). Он признает основное положение эволюционистского механицизма, согласно которому высшее объясняется посредством низшего, и использует в качестве аргумента положение о том, что сознательная жизнь является

¹ Учение И. П. Павлова не только не означает «отказа от изучения духа», но дает этому изучению единственно научную материалистическую основу. В данном случае Бохенский проявляет научную некомпетентность и искажает смысл павловского учения. — *Прим. ред.*

не чем иным, как результатом чисто механической игры элементов в «подсознательном». Эти элементы, которые с присущей им особенной динамичностью образуют «комплексы» («complexes»), имеют тенденцию вновь появляться в сознании и оказывать влияние на его деятельность. Решающей, побудительной силой психической жизни служит «либидо», некий вид эротики в самом широком смысле. В «Интерпретации снов» («Traumdeutung», 1900) Фрейд изложил эти отправные принципы, на которых он после 1913 года в работе «Тотем и табу» («Totem und Tabu») построил системы для объяснения религии, искусства и т. д. Он рассматривает высшие мыслительные явления как простые «сублимации» эротического вождления.

Подобное обобщение ограниченной научной теории было осуществлено французской социологической школой в лице ее основателя Эмиля Дюркгейма (1858—1917) и Люсьена Леви-Брюля (1857—1939) — ее более позднего представителя. Эти социологи считают, что, хотя общество представлено индивидуумами, оно имеет объективную реальность; это постигается научно через объективный метод сравнения, изучением только действенных причин и исключением какого бы то ни было телеологизма. Применение этого метода привело Дюркгейма и Леви-Брюля к утверждениям, что этические и логические законы только относительны, что они выражают лишь то, в чем нуждается общество для своего развития, а религия состоит в культе этого общества. Своей кульминации эта система достигает в разновидности спекулятивной психологии, согласно которой религия, логика и мораль принадлежат социальной сфере, в то время как область индивидуума является мирское, алогическое и эгоистическое. Она рассматривает тело как основу обособления индивидуума.

Все эти системы, в особенности психоанализ и социология, имеют огромную популярность, но представляют собой лишь последние отблески мысли XIX столетия. Тем не менее их следует отличать от более старой формы эмпиризма. Это отличие состоит в релятивизме. Дантес, Павлов, Зихен, Оствальд, Фрейд, Дюркгейм и некоторые другие являются релятивистами, которые не признают ни абсолютных законов, ни объективной логики, ни неизменной морали. Таким образом, с этой стороны эмпиризм сам по себе приближается к иррационализму, который так широко распространен в философии.

Остается добавить, что ни одна из этих доктрин не представляется значительной с философской точки зрения. Все они являются узкосенсуалистическими и номиналистическими доктринами, не способными выйти за пределы *импужинального мышления*; в них все еще сильно чувствуется влияние механистического материализма. Получается удивительный парадокс: в области психологии и социологии все еще находят место доктрины, которые устарели в физике и даже в биологии.

В. Идеализм

В течение первой четверти XX века идеализм все еще имел огромное влияние в главных странах Европы. В большинстве из них влияние идеализма сошло на нет приблизительно к 1925 году. Это особенно верно по отношению к Англии, так как в Германии, Франции и Италии идеализм сохранял свою силу вплоть до второй мировой войны. Более широко этот вопрос будет рассмотрен позже. Ввиду того что английский идеализм больше не является частью современной философии, характеристику его основных линий в сжатом виде мы изложим здесь.

Английский идеализм представляет собой одну из оригинальных форм гегельянства; его представителями являются Фрэнсис Герберт Бредли (1846—1924), Бернард Бошанкет (1848—1923) и Джон Мак-Таггарт (1866—1925); причем первые двое — монисты. Наиболее глубоким, возможно, является Бредли. Он основывает свою философию на идее внутренних отношений. Согласно его воззрению, отношения не только не являются добавлениями к сущности уже созданной вещи, но сами создают эту сущность. С одной стороны, эта доктрина ведет к монизму (реальность есть органическое целое), но, с другой стороны, подчеркивая акт познания, она ведет к объективному идеализму (нет существенной разницы между объектом и субъектом, так как оба они суть проявления целого, единого абсолюта). Бредли подкрепляет свой тезис остроумным рассуждением о внутренних противоречиях всякой эмпирической реальности; для него это служит доказательством того, что такая реальность является чистой видимостью, за которой кроется истинная реальность, абсолют. Хотя Бредли и является пророком монистического идеализма, но он далек от того, чтобы сводить реальность к абстракции. Подобно Гегелю,

он утверждает первичность конкретного; его универсалий есть не абстракция, а «конкретный универсалий», который по содержанию богаче единичного и более реален, чем особенное. Это лишь некоторые основные аспекты богатых и многосторонних мыслей Бредли, которые оказали сильное влияние на ряд ведущих мыслителей вплоть до настоящего времени. Например, многим ему обязаны Джемс и Марсель, английский же реализм пошел по направлению, совершенно противоположному его основным понятиям.

Бозанкет развивает гегелевский идеализм по тем же линиям, стараясь возможно сильнее подчеркнуть конкретную природу реальности. Третий упомянутый мыслитель Мак-Таггарт, признав плюрализм, отходит в сторону от Бозанкета и Бредли; он рассматривает абсолюта как сообщество духов, находящихся в изменяющихся отношениях друг к другу. Его философия глубоко спиритуалистична и индивидуалистична. Таким образом, он как бы образует мост между идеализмом и развивающейся новой философией.

Г. Новые течения

Здесь может быть дана только краткая справка о новых философских направлениях, появившихся в рассматриваемый период, так как все они продолжали существовать и после 1925 года и поэтому принадлежат к современной философии, которая является предметом исследования основной части данной книги. Этим течением три: феноменология, неореализм и виталистический иррационализм.

Феноменология тем временем превратилась в могучий фактор. В 1913 году начал выходить журнал «Ежегодник по вопросам философии и феноменологического исследования» («Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung»). В нем вместе с Гуссерлем сотрудничал ряд наиболее способных мыслителей — Александр Пфендер, Гильдебранд, Мориц Гейгер, Роман Ингарден и особенно Макс Шелер, главная работа которого «Формализм в этике и материальная ценностная этика» («Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», 1913—1916) вышла в двух томах. Влияние феноменологии было чрезвычайно сильным; с одной стороны, она оказала действие даже на неокантианство — например, на Эмиля Ласка (1875—1915), а с другой — на психологию, область, в которой

она приобрела выдающегося приверженца в лице Карла Штумпфа (1848—1936). В Германии эта школа была достаточно влиятельной, чтобы оспаривать ведущую роль неокантианства, хотя до первой мировой войны неокантианство продолжало оставаться наиболее мощной философской силой в этой стране.

В равной степени сильным выглядел неореализм, особенно в произведениях Мура и Рассела, но он не был в состоянии основать какую-либо большую школу. К тому времени Уайтхед еще не стал метафизиком; Александер издал свою главную работу «Пространство, время, божество» («Space, Time and Deity») только в 1920 году (то есть в конце рассматриваемого периода), а в английских университетах полностью господствовал идеализм, даже в большей мере, чем в университетах Германии. Напротив, во Франции уже стали появляться наиболее важные работы представителей ведущего реалистического движения этого периода — томизма¹. В 1909 году увидела свет работа Гарриджу-Лагранжа «Здравый смысл» («Sens commun»), а в 1915 году — его же работа «Бог» («Dieu»). В 1913 году появились первые значительные статьи Жака Маритена, направленные против Бергсона. Таким образом образовалась томистская школа. И хотя она к этому времени уже полностью сформировалась, но указанная эпоха все-таки еще не способствовала такому ее признанию, каким она пользуется ныне, — это относится даже к Франции, где, как и в других местах, господствовали прежние течения.

Только одна новая школа сумела добиться успеха и привлекла к себе внимание не только специальных философских кругов, но также и широкой образованной публики, а именно — *виталистический иррационализм*. В Германии, где Дильтей к тому времени едва ли был известен, а первая специально философская работа Клагеса была только начата, виталистический иррационализм еще не получил гласности. Но в странах английского языка Джемс благодаря содружеству с Ф. Шиллером завоевал невиданный успех; в течение рассматриваемой четверти века вслед за главным трудом Шиллера «Гуманизм» («Humanism», 1903) стали

¹ Автор, характеризуя томизм как «реалистическую философию» и противопоставляя его идеализму, скрывает тем самым, что томизм есть одна из разновидностей религиозной философии и является, таким образом, рафинированной формой идеалистической философии. — *Прим. ред.*

выходить другие его книги. Восходящей звездой во Франции был Бергсон, основная работа которого «Созидающая эволюция» появилась в 1907 году, став действительным центром философских дискуссий. Как глава школы, он был окружен первоклассными учеными, находившимися в большей или меньшей степени под влиянием его гения. Среди них наиболее значительными были модернисты Леруа, Блондель, Прадинес и Барузи. Притягательная сила Бергсона была велика, но даже бергсонизм оказался не в состоянии полностью элиминировать старые доктрины, которые продолжали расцветать.

4. ГЛАВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

А. Школы

Период современной философии, который мы собираемся рассматривать здесь и который простирается от первой мировой войны до настоящего времени, ознаменовался расцветом двух новых школ. Одна из них — *неопозитивизм* — является своеобразным развитием позитивистских взглядов, в то время как другая — *философия экзистенциализма* — представляет собой нечто совершенно новое, хотя по времени она как бы продолжает философию жизни и содержит в себе как феноменологические, так и метафизические элементы. Все существовавшие в это время школы имели выдающихся мыслителей, с исключительным блеском развивавших свои основные тезисы. Это особенно верно по отношению к *метафизике*, прославившейся именами Александера, Уайтхеда, Гартмана и ростом приверженцев томизма; не менее верно это положение по отношению к *феноменологии*, которую утверждал Шелер, и по отношению к *философии жизни*, которая связана с последним периодом деятельности Бергсона и с деятельностью Клагеса, если ограничиться двумя этими именами.

Наиболее значительные системы нашего времени можно подразделять двумя способами: по содержанию и по методу. По содержанию они могут быть разделены на шесть групп. Прежде всего мы имеем две теории, которые все еще продолжают соответствовать духу XIX века: эмпиризм, или философия материи, как продолжение позитивизма и идеализм, представленный в кантианской и гегельянской формах. За-

тем идут два направления, которые порывают с этим веком — философия жизни и философия сущности, или феноменология. Наконец, имеются два направления, которым принадлежит наиболее уникальный вклад в наше время, — философия экзистенциализма и новая метафизика бытия.

Такая классификация, естественно, является несколько произвольной. Не следует игнорировать глубоких различий между философскими теориями, рассматриваемыми вместе и объединенными под одним общим заголовком. Так, мы дали общее название «философии материи» таким крайне различным учениям, как учение Рассела, неопозитивистов и даже марксистов. Подобным же образом глава о философии жизни включает в себя столь различных мыслителей, как Дьюи и Клагес. Наконец, следует подчеркнуть, что отдельные мыслители остаются вне этих направлений или частично совпадают с ними, как, например, представители баденской школы, которая имеет точки соприкосновения как с историцизмом, являющимся философией жизни, так и с феноменологией Шелера, родственной экзистенциализму. Всякая классификация в истории философской мысли является неизбежным приемом для ее лучшего понимания. Классификация не должна скрывать ни глубоких различий внутри каждой группы, ни общих черт между ними. Имея это в виду, можно рассматривать наше разделение на шесть групп как иллюстрацию шести основных направлений нашего времени — эмпиризма, идеализма, философии жизни, феноменологии, экзистенциализма и метафизики.

Сама по себе классификация школ согласно *методу* не должна иметь решающего значения. Однако зачастую это оказывается именно так, что было совершенно очевидно на X Международном конгрессе философов в 1948 году. В пределах одной и той же философской школы часто возникает раскол из-за применения различных методов, таких, как логико-математический анализ, с одной стороны, и феноменологический прием исследования — с другой. Хотя есть много философов, которые не связывают себя ни каким-либо одним из этих двух методов, ни обоими вместе, все же многих из них в наше время можно классифицировать по данным направлениям. Феноменологический метод, который в течение этого времени развился и сделал успехи, применяется не только феноменологами, но почти всеми философами-экзистенциалистами, а также некоторыми метафизиками. Другие метафизики тесно связали себя с поборниками

математической логики, особенно с Уайтхедом. Действительно замечательно, что математическая логика оказалась способной объединить на основе взаимопонимания сторонников самых различных и даже несовместимых школ — платоников, последователей Аристотеля, номиналистов и даже кантианцев и небольшое число прагматистов, хотя расхождение между теми, кто применяет этот метод, и теми, кто пользуется методами феноменологии, порой кажется столь значительным, что исключается всякая возможность взаимопонимания между ними.

Б. Влияния

В настоящее время все еще чувствуется влияние условий, которые привели к разрыву с мыслью предыдущего столетия. Так, развитие современной физики, как и прежде, идет в направлении возрастающего отчуждения от ее старой механистической основы. Иллюзия об осуществлении прогресса через технологию (все еще господствующая в Америке и России)¹ претерпела в Европе новые изменения. Массы, так же как и философы, теперь, по-видимому, исцеляются от нее ценой огромных жертв. Нам слишком хорошо известны ужасные страдания, которые вызваны рядом событий и которые явились причиной того, что взгляд человека обратился к насущным проблемам человеческой личности, к его стремлениям и судьбе, к его переживаниям, смерти, к вопросам человеческого общежития. Возрождение религии идет, по-видимому, полным ходом. Наконец, людьми овладевает общая неуверенность и беспокойство. Они глубоко ощущают обстановку кризиса и с еще большей готовностью обращаются к философии в надежде на то, что она даст им ответ на душераздирающие вопросы их мученической жизни. Все это объясняет, почему экзистенциализм так быстро сделал успехи, почему метафизика превратилась в такую силу. Этим объясняется также и то большое уважение, каким пользуется теперь философия.

Сильное влияние на данные философские направления

¹ Бохенский путает американский техникцизм с марксистским научным понятием общественного прогресса. С марксистской точки зрения развитие, совершенствование техники является одним из выражений общественного прогресса, но последний отнюдь не сводится к одному развитию техники. — *Прим. ред.*

оказали древние мыслители. Согласно Бертрану Расселу, которого следует отнести к представителям философии материализма, продолжающим идеи XIX века, ныне гораздо сильнее влияние Фомы Аквинского, чем Канта или Гегеля. Это, возможно, подтвердят все философы нашего времени. Если философия восходит к более высоким ступеням, то это происходит по спирали. В наше время, поскольку речь идет об основных вопросах, она подошла ближе к греческому и схоластическому мышлению, чем к любому другому мышлению последних ста лет. Платон возродился в Уайтхеде и некоторых экзистенциалистах, Аристотель — в Дрише, Гартмане и томистах, Фома Аквинский — в школе, названной по его имени, поздняя схоластика — в феноменологии и неопозитивизме, Лейбниц — в Расселе.

Несмотря на это, когда встает вопрос о том, кто же оказал наибольшее влияние на современную философию, мы должны без колебаний назвать двух философов, принадлежащих к нашему веку, — это, как мы уже указали, Бергсон и Гуссерль. У них, конечно, нет монополии, и тем не менее философия жизни и феноменология играют решающую роль повсюду, хотя и не представлены какой-либо особенно сильной школой.

Короче говоря, то, что в 1900 году мог заметить только внимательный наблюдатель, теперь осуществлено полностью; философия XIX века вытеснена новым пониманием реальности, которое возникло в начале этого столетия и которое, не будучи реакционным, в большой степени похоже на мышление прошлого.

В. Относительная важность систем

При оценке важности тех или иных философских школ или систем следует принимать во внимание два совершенно различных момента. Вообще говоря, те философские системы, которые имеют сильное влияние на широкую публику, не оказывают такого же действия на философов. Это происходит по двум причинам: с одной стороны, массы обычно принимают медленно. Должно пройти пятьдесят, а то и сто лет после того, как философия вполне разовьется в кругах специалистов, прежде чем она получит широкую возможность стать популярной, независимо от того, какое значение придают ей сами философы. С другой стороны, массы в гораздо большей степени, чем философы, подвержены влиянию

таких двух родственных соблазнов, как простота и эффективная пропаганда. Философия имеет тем больше шансов на широкое распространение, чем ближе она находится к земле и чем больше поддержки получает она от движений, оснащенных действенными пропагандистскими машинами, тогда как философы вообще менее подвержены влиянию подобных факторов.

Наше обозрение касается только философии в академическом смысле слова, а не популярных убеждений масс. Но не без основания можно спросить: какое из современных философских направлений является наиболее популярным? На право называться таковыми могли бы претендовать главным образом два направления. Первое — это философия материи. Она наиболее проста, даже неспециалисты в области философии легко понимают ее, к тому же одна из ее форм — марксизм — изо всех сил пропагандируется распространенной по всему свету коммунистической партией, а также пользуется покровительством некоторого числа интеллигентов — философских дилетантов, которые точно так же, как и массы, оказались очарованными упрощенной философией¹. Второе направление — экзистенциализм; он пользуется огромнейшей популярностью, особенно в романских странах. Хотя на первый взгляд это и кажется странным, но экзистенциализм является всецело современным движением. Более того, это весьма техническая и трудная для понимания философия. Эту странность, однако, легко объяснить, если принять во внимание ту упрощенную и удобоваримую форму, в которой она преподносится: художественная литература, пьесы, популярно написанные работы. Никто из философов, за исключением экзистенциалистов, не прибегает к такого рода пропаганде. И в этом случае представляется вполне нормальным, что именно иррационалистская и крайне субъективистская сторона экзистенциализма пленяет нефилософов. Субъективизм является привычной докт-

¹ Автору, разумеется, хорошо известно, что причины роста влияния марксизма на массы заключаются не в том, что последние «оказались очарованными упрощенной философией». Дело обстоит значительно серьезнее для современных идеалистов. Только марксистская философия, являясь единственно научной философией, способна дать ответ на актуальные проблемы современности, только она указывает массам выход из тупика капиталистической эксплуатации, бесправия и прозябания. Бохенский косвенно вынужден признать все растущее влияние марксизма в капиталистическом мире. — Прим. ред.

риной прошлых столетий, а иррационализм был распространен благодаря некоторым философским течениям XIX столетия, упоминавшимся выше, особенно благодаря философии жизни, которая была популярна в первой четверти этого столетия. Успех экзистенциализма можно сравнить с успехом учения стоиков в течение первых веков нашей эры. Философия стоиков также была сугубо специальной, но она оказалась способной занять господствующее положение во многих культурных странах путем распространения некоторых простых идей морали, для которых история подготовила почву задолго до этого.

По сравнению с этими двумя течениями другие школы насчитывают лишь небольшое число приверженцев в массах. В лучшем положении находится здесь метафизика, особенно ее томистская ветвь, имеющая большую традицию и находящаяся под покровительством католической церкви. Философия жизни и феноменология менее известны, в особенности последняя. Идеализм, по-видимому, потерпел сильное поражение.

Сами мыслители оценивают влияние этих школ по-разному. И здесь идеализм, несомненно, занимает последнее место, тогда как философия жизни и феноменология играют важную роль, хотя и оказывают свое влияние только косвенным путем, через ряд школ. С другой стороны, первое место из двух философских школ, возникших в наше время, по-видимому, принадлежит скорее метафизике, чем экзистенциализму. Наконец, философия материи находится в каком-то странном положении, так как в некоторых формах, например в форме спенсеризма или диалектического материализма, она просто не преподается и почти не существует в университетах; но работы Рассела и неопозитивистов, связанные с реакцией на кризис науки, привели к кратковременному оживлению этой философии в некоторых кругах мыслителей. Между 1930 и 1939 годами неопозитивизму, казалось, выпало счастье достичь положения ведущей школы, хотя теперь на континенте его затмили другие течения, и только в Англии он еще сохраняет, по общему признанию, очень прочное положение. Но и здесь (как и в Северной Америке) его влияние на современную философию постепенно спадает.

Подводя итоги, можно следующим образом оценить системы по их относительной важности. На вершине расположены метафизика и экзистенциализм, за ними следуют (кос-

венно, через упомянутые выше течения) философия жизни и феноменология, значительно ниже находится философия материи. Идеализм стоит в самом низу¹.

Г. Общая характеристика

Невозможно указать какой-либо общий признак, который был бы одинаково характерным для всех течений современной мысли. Одна из причин этого заключается в том, что некоторые из течений продолжают направление XIX столетия или, можно сказать, представляют общую философию «нового времени» (1600—1900), в то время как остальные ведут борьбу за установление чего-то по сравнению с ними совершенно нового. И все же у большинства философов, хотя и не у всех, можно найти общие черты. Уайтхед, кажется, прав, когда утверждает, например, что «раздвоение» между механизмом вселенной и предметом мышления, столь типичное для нового времени, теперь устарело. Как мы видели, и субъективизм и механицизм в конце концов потерпели жестокое поражение. В целом имеется явная тенденция к более органическому и лучше дифференцированному пониманию реальности наряду с откровенным признанием ее иерархического строения и различных уровней бытия.

Современная мысль имеет и ряд других черт, которые хотя и не позволяют дать исчерпывающую характеристику, но все же помогают четко изложить ее основы. Ниже приводятся некоторые из них.

а) *Антипозитивистская позиция.* Эту основную черту можно заметить во всех течениях, за исключением философии материи и философских теорий некоторых идеалистов. В этом отношении, однако, феноменологи, представители философии жизни и экзистенциалисты идут дальше, чем метафизики. Причем последние согласны в том, чтобы предоставить естественной науке подчиненное место как источнику философского знания, в то время как первые отрицают за ней подобную значимость.

¹ Вспомогательное правление Международной Федерации философских обществ (основана в 1948 году, см. раздел 25) насчитывает тридцать членов, из которых двадцать четыре проживают в Европе. Среди них имеются пять томистов, четыре метафизика из другой школы, два диалектика, один позитивист, один идеалист, один представитель диалектического материализма (из Чехословакии) и один экзистенциалист. Шесть из них являются приверженцами математической логики. Состав этого правления не отражает относительной силы школ, но тем не менее он заслуживает внимания.

б) *Анализ.* В прямую противоположность философам XIX столетия философы нашего времени занимаются анализом и часто пользуются новыми и очень точными методами.

в) *Реализм.* Метафизики, большинство представителей философии жизни, приверженцы философии материи, а равно и некоторые экзистенциалисты являются реалистами, и одни лишь идеалисты придерживаются противоположной точки зрения. Наиболее показательной формой является форма непосредственного реализма; он приписывает человеку способность прямого постижения бытия. В общем кантовское деление на вещи в себе и явления отвергается, так сказать, по всему фронту.

г) *Плюрализм.* Современные философы обычно выступают плюралистами в борьбе против идеалистического и материалистического монизма XIX столетия. Но и здесь есть несколько исключений. Например, и метафизик Александер и идеалист Кроче являются монистами. Но такие метафизики и идеалисты составляют меньшинство. Их влияние явно уменьшается.

д) *Актуализм.* Почти все нынешние философы являются актуалистами. Их усилия сосредоточены на исследованиях категории становления, которую они усиленно отождествляют с ходом истории, точно так же как руководящим принципом иррационалистских направлений стала история вместо биологии, игравшей такую же роль в начале столетия. Современный актуализм в философии отрицает существование субстанций. Исключением из этого правила являются только томисты и некоторые английские неореалисты. Некоторых философов их актуализм заводит так далеко, что они отказываются признать неизменность идеальных форм. Это совершенно справедливо в отношении представителей философии материи, философии жизни, многих идеалистов и всех экзистенциалистов. Но этим тенденциям энергично противостоят другие направления, в особенности неокантианство, феноменология и метафизика.

е) *Персонализм.* В большинстве школ интерес концентрируется на человеческой личности. Кроме представителей философии материи, все современные мыслители в большей или меньшей степени признают существование духа и подчеркивают уникальную ценность человеческой личности. Этот персонализм достигает особенного драматизма у экзистенциалистов, но в равной степени сильно он представлен у

многих метафизиков и феноменологов. По этой причине современная философия обладает одной характерной чертой, отличающей ее от прошлой философии, — она находится ближе к повседневной реальности, чем любая из ее предшественниц

Д. Внешние черты

Кроме этих существенных, выражающих суть доктрин черт, современная философия определяется еще рядом внешних черт. Она подчеркнута специальна и необычайно плодотворна, а ее отдельные школы ныне гораздо ближе связаны друг с другом, чем в прошлые времена.

а) *Техника*. Ни один профессиональный философ в наше время не пишет работ, которые по простоте изложения можно было бы сравнить с работами Платона или Декарта. Все школы (за исключением диалектического материализма и изредка прагматизма) имеют в своем распоряжении специализированные аппараты понятий, значения которых в высшей степени абстрактны и которые применяются в процессе сложной и тонкой аргументации. Наиболее отчетливо это наблюдается у экзистенциалистов и неопозитивистов и является типичным для этих двух более молодых школ, но в большей или меньшей степени то же самое можно сказать об идеалистах, феноменологах и метафизиках. По внешнему виду известная философская техника наших дней сильно напоминает специальные работы, скажем, Аристотеля, и даже то исключительно большое мастерство тщательной разработки, которое можно найти в работах представителей схоластики XV века.

б) *Продуктивность*. Продуктивность современной философии необычайно высока. В одной только Италии имеется около тридцати специальных философских периодических изданий, больше двадцати из них находится в руках одной международной школы, точнее говоря — томизма. Библиография Международного института философии каждый год вносит в список тысячи новых названий. К этим количественным достижениям следует добавить богатство проблем, которые теперь ставятся, а также действительную важность многих работ, которые появляются на свет. Разумеется, трудно сказать что-нибудь об их непреходящей значимости, но если мы не обманываемся, то некоторые философы нашего времени, несомненно, оставят глубокий след в истории философского мышления. Вряд ли будет преувеличением ска-

зать, что наш век будет считаться одним из наиболее плодотворных в истории.

в) *Взаимозависимость*. Одной из характерных черт европейской философии настоящего времени является глубокая симпатия между философами самых различных и противоположных течений и установление связей между философами различных стран. Начало XX века было свидетелем ряда международных философских конгрессов, которые объединяли все возрастающее число философов. Кроме этих конгрессов, имеют место международные встречи, преследующие специальные цели какой-нибудь отдельной дисциплины, течения или школы. Кроме того, некоторые международные школы (например, идеалисты, томисты, неопозитивисты) основали периодические издания, часть из которых публикует статьи на нескольких языках. В результате этого философские течения оказывают друг на друга большее влияние, чем в какой-либо из прошлых периодов.

Это наглядно показывает процесс учреждения современных философских школ. Английский неореализм (например, возникает из «теории объективностей» («theory of objectives»), которая представляет собой разновидность феноменологии, из некоторых идей эмпиристов и из учения метафизики (Рассел о Лейбнице). Неопозитивизм находится в тесной связи с критикой науки, классическим эмпиризмом, английским неореализмом, и в то же время он испытал влияние Гуссерля, основателя феноменологии. Последняя сильно дает себя знать в экзистенциализме и в некоторых областях метафизики. Идеализм отнюдь не независим от его традиционного противника — позитивизма. Наиболее уникальным является происхождение экзистенциализма, который объединяет в себе позитивистское, идеалистическое и феноменологическое влияния, хотя непосредственно берет начало в философии жизни и не лишен метафизических элементов.

II ФИЛОСОФИЯ МАТЕРИИ

Звезды,— шепчет она,— движутся, как слепые.

Теннисн

Под этим общим названием объединено несколько различных течений — философия Рассела, неопозитивизм и диалектический материализм. Эти системы могут оказаться и не очень значительными, если подходить к их оценке строго философски, но сфера их влияния гораздо обширнее, чем любых других философских течений. Причина их необычной действенности легко объясняется тем фактом, что они воскрешают идеи, которые действительно имели значение в философии несколько сот лет назад, а люди вообще всегда отстают приблизительно на столетие от развития научной философии.

Все мыслители, принадлежащие к этой группе, являются натуралистами, представителями науки и резко выраженными рационалистами, более или менее склонными к материализму. Они являются *натуралистами*, так как рассматривают человека просто как неотъемлемую составную часть природы и отрицают какую-либо существенную разницу между человеком и всеми другими живыми существами. Они являются *представителями науки*, так как безусловно верят в высочайший авторитет естественных наук. По их мнению, только методы естественных наук дают возможность понимания реальности, и то, что не поддается этим методам, следует трактовать как псевдопроблему и в конечном счете как бессмыслицу. Они отрицают, что этический, эстетический и религиозный опыт служит дополнительным источником знания¹. Таким образом, решительная антирелигиозная

¹ Как уже отмечалось выше, такое «объединение» неопозитивизма и диалектического материализма в одно направление является неправильным. Опять-таки здесь, как и ранее, Бохенский дает искаженное представление о причинах огромного влияния материализма, в особенности диалектического материализма. Совершенно неверно и его утверждение, что диалектический материализм признает авторитет только методов естественных наук и совершенно отрицает этический и эстетический опыт. — *Прим. ред.*

позиция типична для Рассела и диалектических материалистов. Для них единственной задачей философии является либо анализ понятий естественных наук, либо синтезирование результатов этих наук, без которых они не могут иметь никакого значения. Хотя большинство сторонников этих школ и не признает материалистического учения полностью, однако определенные материалистические тенденции имеются у всех. Даже неопозитивисты и те принимают во внимание только материальные явления. Согласно их мнению, смакование психических явлений представляет собой бессмыслицу. Наконец, все эти мыслители являются очевидными рационалистами в том смысле, что они верят в рациональные, аналитические методы.

Для того чтобы философские доктрины Расселя и неопозитивистов привести в соответствие с историческим контекстом, им следует предпослать краткое изложение английского неореализма. Собственно говоря, его следовало бы рассмотреть позже, возможно в связи с феноменологией так как он является одним из первых движений нового времени, которое привело к построению метафизики и математической логики наших дней. Особого внимания заслуживает тот факт, что, хотя неореалистическое движение теснейшим образом связано с научным натурализмом, в еще большей степени оно имеет общее значение, так как привело некоторых мыслителей (Уайтхеда, например) почти к платонизму.

5. БЕРТРАН РАССЕЛ

А. Английский неореализм

Вторая половина XIX столетия в Англии явилась свидетельницей возникновения реалистического движения. Оно было довольно слабым и не могло ни создать какой-либо школы, ни оспаривать господство распространенного в то время идеализма Бредли и Бозанкета. И все же оно выдвинуло из своих рядов несколько значительных представителей: Роберта Адамсона (1852—1902), который был кантианцем, но к концу своей жизни перешел на позиции критического реализма; Джорджа Хикса (1862—1941), который создал доктрину интенциональности, приблизившую его к Мейнонгу и Гуссерлю, и занял позицию на полпути между

идеализмом и неореализмом; критического реалиста Томаса Кейса (1844—1925), который показал, что он может на основе восприятия образов делать вывод о существовании самих вещей, и некоторых других.

Родоначальником неореалистического движения явился Джордж Эдвард Мур (род. 1873), который в 1908 году опубликовал свою знаменитую статью «Опровержение идеализма» («Refutation of idealism»). В современной английской философии влияние Мура столь велико, что с ним можно сравнить разве только Бергсона или Джемса.

Ллойд Морган (1852—1936), Альфред Норт Уайтхед (1861—1947), Перси Нан (1870—1944), Бертран Рассел (род. 1873), Сэмюел Александер (1859—1938), Чарли Дэмбар Брод (род. 1887), Джон Лэрд (1887—1945) из первого поколения; Джоад (1891—1953), Г. Прайс (род. 1899), А. Эуинг (род. 1899) и Джильберт Райл (род. 1900) из второго поколения — все они многим обязаны Муру. Так как теории и Моргана, и Александера, и Уайтхеда, и Лэрда содержали метафизику, то их следует рассмотреть в другом месте. Среди остальных философов Рассел является наиболее крупным как по влиянию, так и по продуктивности, поэтому после краткой характеристики неореализма большая часть данного раздела будет посвящена описанию его учения.

Б. Общие черты неореализма

Английские неореалисты, как показывает само название, выступают противниками идеалистов и придерживаются реализма — непосредственного реализма. Они последовательно отстаивают возможность непосредственного познания не только мысленных образов, но и внесубъективной реальности. У них имеются и другие общие черты, в особенности — их убежденный *эмпиризм*. Они не сомневаются в том, что все наше знание возникает из опыта, а большинство из них считает, что опыт является чисто чувственным. Эта точка зрения широко распространена во всей британской традиции, которая уходит своими корнями к Локку, Беркли, Юму и, возможно, даже к Рейду. Для неореалистов характерна также постоянная тяга к естественным наукам, почти все они рассматривают методы этих наук как истинно философские методы. Их главный интерес составляет физика и математика, вообще вопросы теории для них всег-

да стоят на первом месте. Правда, одна из важных работ Мура была посвящена морали, а Уайтхед, подобно Расселу, время от времени обращался к вопросам этики и религии; тем не менее в целом неореалистов интересуют чисто теоретические вопросы логики, теории познания, физики или биологии.

Наиболее замечательной чертой неореалистов, однако, является интерес к исследованию частных вопросов, к разработке деталей. Они, как правило, выступают против систем; все предшествующие философские усилия в этой области они подвергают ожесточенной и часто необоснованной критике. Хотя некоторые из неореалистов в последние годы своей деятельности поднялись до спекуляций, до создания общих систем, однако, как правило, они остались верными «микроскопическому методу», то есть предпочитали подробно останавливаться на проблемах и анализировать их. Типичным в этом отношении является Ч. Д. Брод, но и другие неореалисты одобряли подобный метод, часто применяя его, анализируя с поразительной доскональностью. Школа неореалистов является единственной аналитической школой.

В. Бертран Рассел; личность и эволюция

Бертран Рассел родился в аристократической английской семье. Он является одним из тех философов, работы которых в период между двумя мировыми войнами читались и обсуждались несомненно больше, чем работы других философов. Его литературная деятельность чрезвычайно плодотворна. После первой публикации Рассела в 1896 году каждый последующий год вплоть до 1947 знаменовался одной или двумя новыми его работами, не считая бесчисленных статей в различных журналах. Это множество печатных трудов отражает многосторонность интересов Рассела; нет такой области философии, в которую он не отважился бы вступить. Он часто отдается другим делам, таким, как пацифизм, за защиту которого в годы первой мировой войны он был на некоторое время заключен в тюрьму. Его работы получили необычайную популярность. Так, например, если вплоть до втрой мировой войны не существовало немецких переводов работ Уайтхеда, Александера или Брода, то семнадцать томов произведений Рассела были переведены еще до 1935 года. Исключительно ясный и «научный», Рас-

сел был и ныне является единственным философом для широкого круга читателей, который остался верным позитивистским идеалам XIX века. Своим политическим и антирелигиозным радикализмом, изложенным ясным языком, он походит на современного Вольтера — только, конечно, несколько меньшего масштаба. Учитывая все это, Рассел следует отличать от других популярных авторов подобного жанра, таких, как Геккель или даже Вольтер, ибо он оказал влияние не только на широкую публику, но и на европейскую философию благодаря своим специфически философским исследованиям, которые являются чем угодно, только не простой популяризацией.

Во взглядах Рассела можно выделить две стороны: одна из них связана с его логикой и философией математики, вторая — с остальными его теориями. С технической точки зрения первая является наиболее важной. Эта точка зрения выражает в основном взгляды, которые он провозгласил еще в 1903 году. Сжатое в силу необходимости изложение основных черт его взглядов, которое дано здесь, позволяет рассмотреть только общую философскую позицию Рассела. Дается также общий анализ его логической и математической теории.

Следует различать два этапа в эволюции Рассела. Вначале он занимался изучением математики, которая казалась ему образцом для философии. Он говорил о математике с энтузиазмом платоника; в общем в те дни он и на самом деле был убежденным платоником. Рассел был уверен, что, кроме эмпирических реальностей, наверняка существуют универсалии, которые воспринимаются нами непосредственно и которые существуют сами по себе, независимо ни от вещей, ни от сознания. В то время он рассматривал философию как дедуктивную науку, частично независимую от чувственного опыта. Этот период породил «Principia Mathematica» — одну из наиболее значительных работ, оказавших влияние на развитие европейской мысли XX века.

Позднее, однако, Рассел постепенно меняет свою позицию. Если Уайтхед, соавтор книги «Principia Mathematica», проделавший вместе с ним титаническую работу, еще больше погрузился в метафизику, то Рассел повернулся лицом к позитивистам. Проблема универсалий стала ему представляться бессмысленной, всякого рода метафизика — вздором, философия потеряла свой дедуктивный характер

и в соответствии с традиционным британским толкованием приобрела эмпирическую определенность. Даже в математике он не видит больше платонической красоты, но лишь простой, практический, научный инструмент. В это время Рассел выступает как представитель сциентизма. Он заявляет, что методы естественных наук — это единственные методы, делающие возможным наше познание. Он верит в идею совершенствования человечества путем развития техники и с энтузиазмом говорит о прогрессе. Его реализм сходен с реализмом Юма. Все его мысли пропитаны глубоким скептицизмом.

Следует заметить, что, несмотря на многочисленные работы, написанные на самые различные темы, и несмотря на большой ум, Рассел никогда не был способен создать какую-либо систему; он даже не смог избежать противоречий. Его воззрения находятся в состоянии постоянного изменения.

Г. Понятие философии

То понимание философии, которое в настоящее время отстаивает Рассел, характерно для всей неореалистической школы в целом. В этом отношении сам Рассел многим обязан Муру. Согласно Расселу, философия должна быть научной по существу; вопросы, которые она ставит, должны возникать в естественных науках, а не в религиозных или этических системах; ее идеалом должен быть научный идеал. В конечном счете ее областью являются исключительно те вопросы, которые еще не могут быть объяснены научно, и, таким образом, она лишь подготавливает путь для науки. Она должна решительно освободиться от всякого «романтизма» или «мистицизма». Не следует также искать в философии «исцеление от интеллектуального недуга»; вместо этого, работая терпеливо и хладнокровно, следует глубже погружаться в детальные исследования.

Вначале Рассел не верил в то, что на многие вопросы философия может дать определенные ответы. Так как она по самому своему характеру предшествует науке, то она должна гораздо больше вопросов ставить, чем решать. Ее главная задача состоит в критике. Философ должен пояснять понятия, понятийные конструкции, методы верификации в естественных науках и тем самым подвергать их тщательному логическому анализу. Более того, такая дея-

тельность будет служить стимулом и в то же время будет более полезной, чем вечно сомнительные ответы. Позже Рассел становится признанным агностиком, убежденным в том, что только естественные науки могут давать знание реальности и что они в свою очередь могут достичь лишь вероятностного истолкования. В этом направлении Рассел просто продолжает эмпирическую и позитивистскую традицию, в особенности Юма и Милля.

Д. Плюрализм и реализм

Одним из краеугольных камней философии Рассела, так же как и философии Мура и большинства английских неореалистов, является критика учения Бредли о внутренних отношениях. Для Рассела не существует *внутренних отношений*, все существующие отношения являются внешними, которые дсбарлены к сущности уже существующей вещи — поэтому сама сущность этой вещи в конечном счете не зависит от них. Таким образом, Рассел отвергает коренной тезис доктрины Бредли. Подобным же образом он отвергает два основных вывода Бредли, выступая в защиту плюрализма и различения объекта и субъекта. Плюрализм является первой характерной чертой всего этого философского движения, согласно которому мир состоит из многих, возможно, бесчисленных атомов, объединенных посредством внешних отношений. Позже Рассел развил свой плюрализм в *логический атомизм*, доктрину, согласно которой мир состоит из чувственных данных, которые соединяются друг с другом посредством чисто логических отношений. Гегелевский идеализм также решительно отвергается в пользу непосредственного реализма. К плюрализму Рассела привела его работа над Лейбницем и математическими учениями.

Столкновение плюрализма с эпистемологией привело к ряду важных философских следствий. Избавившись от объективного идеализма при помощи своей теории внешних отношений, Мур и Рассел подвергли ожесточенной атаке субъективный идеализм Беркли и его учеников. С точки зрения этого идеализма мы можем знать только содержание нашего сознания, то есть идеи; внесубъективный же мир не поддается нашему познанию. Современные неореалисты отрицают эту теорию как неуклюжий паралогизм; очевидно, что Беркли смешивает два значения слова «идея», с помощью

которого может быть обозначен либо акт познания, либо познанная вещь. Познанная вещь не всегда обязательно должна существовать в сознании, она может существовать вне сознания и отличаться от субъекта. Такое понимание составляет основание непосредственного реализма.

Для Рассела материя — несмотря на то, что она реальна — прямо не доступна для познания. Мы знаем только чувственные данные (как учит и Мур). Так, цвет стола, его твердость и звук, который он издает, когда мы стучим по нему кулаком, конечно, являются реальностями. Но они ни в коем случае не являются качествами самого стола. Это может быть доказано с помощью того факта, что различные люди имеют различные чувственные данные. Местонахождение этих чувственных данных различно и зависит от того чувства, которое воспринимает их, и тем более от воспринимающей их личности. Предположение, что чувственные данные отражают какой-либо предмет, является результатом чистой индукции и не может быть доказано непосредственно. Вначале Рассел утверждал, что существование такой вещи должно быть признано как простейшее объяснение чувственных данных, но позже он изменил свое мнение и перешел на сторону «атомистической» теории, согласно которой мир состоит из логически связанных между собой чувственных данных. Следует подчеркнуть, что эта теория не может быть приравнена к классическому феноменализму, так как она рассматривает чувственные данные как непсихические реальности, существующие независимо от какого-либо субъекта, даже от трансцендентального или абсолютного субъекта. Для Рассела они являются компонентами реального мира, хотя ни в какой степени не есть субстанции. Это соответствует учению Юма.

В первый период своей деятельности Рассел утверждает также, что, помимо чувственного восприятия чувственных данных, существует прямое познание *универсалий*. Например, мы знакомы не только с Лондоном и Эдинбургом, но также и с отношением (внешним!) между этими двумя городами. В то же время это отношение не является ни субъективно-мыслительным (ибо оно существует независимо от того, знаем мы о нем или нет), ни физическим фактом (так как физическая реальность составлена исключительно из чувственных данных) — оно представляет собой скорее некоторую разновидность идеи Платона, которая существует сама по себе.

Рассел развивает свою теорию еще дальше путем защиты классической платоновской точки зрения. Но позже он признает агностическую точку зрения, родственную позитивизму.

Е. Психология

С самого начала Рассел сомневается в том, имеется ли непосредственное знание самого себя, и склонен принять позицию Юма, согласно которой душа человека рассматривается просто как ассоциация идей. В своей работе «Анализ духа» («Analysis of mind») Рассел точно излагает свое понимание и своеобразно развивает его; выступая нейтрально по отношению к материализму и идеализму, он предлагает доктрину, согласно которой не существует *ни материи, ни духа*; существуют лишь *чувственные данные*, которые составлены различным образом и контролируются различными законами. Чувственные данные различных объектов (например, звезды), если их рассматривать с какой-либо одной точки зрения, образуют дух; чувственные данные различных наблюдателей, например различные аспекты одной звезды, составляют так называемую материю. С другой стороны, различаются психические и физические законы. Психическое детерминировано «мнемоническим детерминизмом», который, очевидно, возник из детерминизма нервной системы; субъективность также является одной из характерных черт духа и может быть материально объяснена как концентрация чувственных данных в одном месте (в мозгу). То обстоятельство, что психические феномены существуют в сознании, недостаточно, чтобы рассматривать их как мысленные, говорит Рассел, потому что они *не всегда* существуют в сознании; они также не могут быть определены такими понятиями, как привычка, память или мысль, которые являются продуктами мнемонического детерминизма.

Но нынешние условия, в которых находится наука, и его собственная доктрина мешают Расселу целиком принять материалистическое учение. Тем не менее он настоятельно утверждает, что психические явления полностью зависят от физиологических явлений, и, таким образом, отрицает, конечно, существование субстанциальной души. И все же психическое для него является более реальным, чем материя, так как последняя не дана непосредственно,

а устанавливается лишь посредством дедукции и понятийной конструкции.

Ж. Мораль и религия

Человек является чем угодно, только не незначительной частью природы. Его мысли являются результатом процессов в его мозгу и естественных законов. Естественные науки, единственный источник познания, не дают никаких оснований для того, чтобы верить в бога или в бессмертие. Более того, доктрина о бессмертии является глупостью, так как для того, чтобы быть бессмертной, душе пришлось бы занять все пространство. Религия основана на страхе и поэтому является злом; она является врагом всего доброго и благопристойного в современном мире, а также служит симптомом незрелости человека.

Человек может быть только незначительной частью природы в том случае, если его рассматривать в мире всего существующего; зато в мире ценностей, который выходит далеко за пределы существующей природы, его положение совершенно иное. Мы свободны создавать наши жизненные идеалы. И Рассел в качестве одного из них предлагает идеал «доброй жизни», «жизни нежной любви», ведомой светом *знания*. И эта этическая аксиома как раз и представляет все, в чем мы нуждаемся. Всякая теоретическая мораль является излишней. Для того чтобы понять это, человеку достаточно поставить себя на место матери, у которой болен ребенок; она нуждается не в моралисте, а в хорошем докторе. Конечно, практические и этические правила необходимы, но, к сожалению, в наше время правила основываются на суеверных представлениях, так же как и весь кодекс сексуальной морали (включая моногамию) и обращение с преступниками. Равным образом ложным является идеал индивидуальной свободы — аристократическое понятие, противоположное демократическому идеалу социальной свободы. Счастье является целью нашего стремления, и оно может быть достигнуто укрощением страха, укреплением характера в воспитании и путем усовершенствования всего человечества. Огромный прогресс может быть достигнут после того, как человек перестанет быть в тисках суеверного поклонения природе; вся природа, включая и человеческую природу, должна стать объектом научного исследования, если мы хотим достигнуть счастья.

А. Происхождение и главные представители

Единственное подлинно новое достижение эмпиризма мы можем найти в настоящее время в неопозитивистской школе, возникшей из критического позитивизма Конта и Милля и являющейся подражанием британскому эмпиризму XIX столетия. Его непосредственным предшественником является немецкий эмпириокритицизм. Через Джозефа Петцольда (1862—1929), ученика Авенариуса, к неопозитивизму перешло управление периодическим изданием «Анналы философии» («Annalen der Philosophie»), которые породили «Познание» («Erkenntnis»), наиболее значительный журнал неопозитивистской школы в период между 1930—1938 годами. Помимо эмпириокритицизма, исключительно большое влияние на неопозитивизм оказали французская критика науки, учение Рассела, а также развитие математической логики и современная физика (Эйнштейн).

Школа неопозитивистов возникла из семинара Морица Шлика (1882—1936). С опубликованием манифеста «Научное мировоззрение — Венский кружок» («Wissenschaftliche Weltumfassung — Der Wiener Kreis», 1929) эта школа под названием «Венский кружок» очень скоро достигла выдающегося положения. В следующем году (1930) начал выходить периодический журнал «Познание», который в 1939 году, после политического кризиса, был заменен «Журналом унифицированной науки» («Journal of Unified Science»), издаваемым в Чикаго. Состоялся ряд примечательных конгрессов: в Праге (1929), в Кенигсберге (1930), опять в Праге (1934), в Париже (1935), в Копенгагене (1936), еще раз в Париже (1937), в Кембридже (1938). Только это одно свидетельствует об активности новой школы и ее истинно международном характере. Наиболее выдающиеся неопозитивисты нашли убежище от нацизма в Англии и Соединенных Штатах. В Соединенных Штатах они взялись за огромное дело — издание «Международной энциклопедии унифицированной науки» («International Encyclopaedia of Unified Science»), которая и сегодня пользуется очень большим влиянием как в Англии, так и в Соединенных Штатах. В 1933 году в Англии стал выходить журнал «Анализ» («Analysis»), печатный орган группы философов, близких неопозитивистам.

На Международном философском конгрессе в Праге в 1934 году неопозитивистская школа оказалась одной из сильнейших. С тех пор она потерпела некоторую неудачу на континенте, но по-прежнему остается исключительно важной и даже сегодня считается одной из ведущих школ в современной философии.

Почти все ее главные представители — немцы. Первым заслуживает упоминания Рудольф Карнап (род. 1891), который обучался философии в Вене, Праге и Чикаго, а в настоящее время преподает в Лос-Анжелесе. Он является логиком и в некотором смысле лидером этой школы. За ним идет Ганс Рейхенбах (1891—1953), профессор Берлинского, Стамбульского и, наконец, Лос-Анжелесского университетов, который принял участие в основании «Венского кружка» и сотрудничал в издании «Erkenntnis», но затем отказался от ортодоксального неопозитивизма. Другими представителями «Венского кружка», которые заслуживают упоминания (кроме Морица Шлика, известного своими работами в области морали и злодейски убитого одним из студентов), являются Отто Нейрат (1882—1945), который тщательно разрабатывал идею унифицированной науки, и Ганн (1880—1934). В тесном контакте с этой школой находились некоторые логики, такие, как Альфред Тарский и Карл Поппер.

За пределами Германии неопозитивизм достиг большого влияния только в Великобритании. Там даже находится сейчас основная школа. С ней более или менее тесно связан ряд философов, например группа, основавшая в 1933 году журнал «Анализ». Среди них следует отметить Дункана Джонса, Меиса, Сюзанн Стеббинг, а также Альфреда Айера, наиболее радикального из всех неопозитивистов, но особенно Гильберта Райла, который, вероятно, является наиболее влиятельным английским философом в настоящее время. В Англии есть также значительное количество более или менее убежденных позитивистов, таких, как Джонс Уисдом, связи которых с неопозитивистской школой несколько слабее.

Во Франции трудно найти выдающихся представителей неопозитивизма, но поскольку они есть, то в их число должны быть включены Люис Ружье, Эрнст Вуйеман (который пытался рекламировать работу о «Венском кружке») и Морис Болль.

Б. Характеристика и эволюция

Неопозитивисты образуют школу в собственном смысле этого слова. Они имеют определенное, общее для всех основное мировоззрение и применяют одни и те же методы подхода к своим общим проблемам. С самого же начала они проявляли необычайное усердие и были глубоко убеждены в абсолютной правильности своих воззрений. Один из их прежних лидеров, Рейхенбах, правильно подчеркивает, что школа принимает специфически религиозный и даже сектантский характер.

С другой стороны, необходимо признать, что лишь немногие из ее философских противников оценивают неопозитивизм с объективной беспристрастностью. Потому что, кроме всего прочего, это учение является настолько революционным, что требует либо безусловной приверженности, либо честной оппозиции. Кроме того, «Венскому кружку» с самого начала был свойствен дух прозелитизма и даже агрессивности и полемичности.

Этот сектантский характер сочетается с сильной рационалистической, логической и аналитической тенденцией, так что с формальной точки зрения работы неопозитивистов напоминают новую разновидность схоластики; по крайней мере начиная со средних веков мы не видели такой веры в логику и такого поклонения ей. Неопозитивистская школа придерживается крайнего сциентизма гораздо более, чем неореалисты или диалектические материалисты; она считает, что единственной задачей философии является анализ языка естественных наук, которые строго определяют ее методологию.

В то же время в неопозитивизме можно отметить определенные изменения. Сначала его представители были убеждены, что новая логика дала им решающее оружие в борьбе со всеми другими философскими течениями. Позже обнаружилось, что, опираясь исключительно на новую логику, которую начали применять также и другие школы, они не способны заниматься традиционными проблемами теоретического познания. Наконец, учение Рейхенбаха, представляющее третью фазу в развитии неопозитивизма, характеризуется гораздо большей терпимостью и гораздо меньшим догматизмом, чем это было в начале существования «Венского кружка».

В. Людвиг Витгенштейн

Основные линии развития неопозитивизма уже были намечены в работе «Логико-философский трактат» («Logisch-philosophische Abhandlung, 1921»), принадлежащей перу ученика и друга Рассела Людвиг Витгенштейна, который также преподавал в Кембриджском университете. В этой очень сложной работе, составленной из ряда афоризмов, Витгенштейн исходил из логического атомизма Рассела, согласно которому мир состоит из абсолютно независимых друг от друга фактов. Наше знание является копией этих конкретных фактов. Универсальные суждения без исключения являются «функциями истинности» единичных предложений, то есть они строятся из последних с помощью логических отношений. Например, суждение «всякий человек смертен» имеет то же значение, что и предложение «Петр смертен», «Джон смертен» и т. д. Логика имеет чисто тавтологический характер, она ничего не утверждает; *логические предложения являются пустыми*, не дают нам никаких сведений о реальности. Реальность должна быть исследована естественной наукой; философия не может быть теорией, она может быть лишь деятельностью.

У Витгенштейна имеется также теория языка, согласно которой человек не может осмысленно говорить о языке и поэтому оказывается необходимым логический анализ грамматики. Но так как все философские вопросы могут быть в конечном счете сведены к этому анализу, то оказывается, что они представляют собой неразрешимые псевдопроблемы. Витгенштейн заканчивает свою трудную книгу утверждением, что его собственная работа не имеет смысла, и афоризмом: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать».

Г. Логика и опыт

Исходя из идей Витгенштейна, неопозитивисты развили весьма техническую теорию, основной тезис которой можно сформулировать следующим образом: имеется только один источник знания, а именно — ощущение, которое может познавать единичные и материальные события. Это является ярко выраженной позицией классического эмпиризма, но соответствие неопозитивизма эмпиризму и классическому позитивизму этим и ограничивается. Эмпиристы считают, что сама логика является апостериорной и состоит из обобщений единичных наблюдаемых фак-

тов. Кант придерживается противоположного мнения, а именно — имеются законы, установленные априорно (независимо от опыта) и являющиеся синтетическими (не тавтологическими). Неопозитивисты придерживаются промежуточной позиции. Согласно их мнению, законы логики являются априорными, независимыми от опыта, но в то же время они являются чисто *тавтологическими*, ничего не выражающими. Они ничего не допускают, кроме грамматических правил, рассчитанных на то, чтобы сделать данные чувственного опыта более удобными для манипулирования. Таким образом, логика возникает из *синтаксических правил* с помощью произвольно установленных аксиом. Раз аксиомы и законы вывода приняты, то следствия должны быть с очевидностью допущены. Но такая логика основана на чистом предположении.

В противоположность Витгенштейну Карнап придерживается теории, что человек может высказывать суждения о языке, но для этого ему требуется другой язык — метаязык. Философия состоит из металогического анализа. Она вырабатывает некоторую систему знаков для обозначения слов научного языка и таким образом становится способной анализировать выражения естественных наук. *Философия является изучением логического синтаксиса* научных суждений.

Д. Значение суждения

К этой доктрине следует добавить другую доктрину, а именно — доктрину верификации, которая сделала школу знаменитой. Для неопозитивистов значение утверждения заключается в методе его проверки или, следуя более умеренной формуле, «утверждение имеет значение только в том случае, если оно может быть подвергнуто верификации».

В самом деле, говорят неопозитивисты, человек может знать значение утверждения только в том случае, если он знает, при каких условиях оно является ложным или истинным; это значит, что метод верификации всегда должен быть дан вместе со значением и наоборот; таким образом, с помощью лейбнизианской аксиомы о тождестве «неразличимых» они приходят к одному и тому же выводу.

Уже это является в высшей степени революционной позицией, но она становится подлинно парадоксальной

из-за дальнейшего утверждения, которое столь существенно для неопозитивистской доктрины: проверка всегда должна быть *межсубъективной*, то есть должно чувствоваться, что она может быть выполнена по крайней мере двумя наблюдателями. Если это условие не выполняется, то истинность суждения не может быть подвергнута верификации и данное суждение не является научным суждением. Но так как всякая межсубъективная верификация осуществляется с помощью чувств, то никакие суждения, кроме тех, которые имеют отношение к телу и его движениям, не могут быть подвергнуты верификации; все утверждения интроспективной психологии и классической философии являются неподдающимися верификации и поэтому бессмысленными. Отсюда следует, что единственным языком, имеющим значение, является язык физики (*физикализм*) и что вся наука должна быть унифицирована (*унифицированный язык и унифицированная наука*).

Для того чтобы то или иное суждение имело значение, должно быть выполнено еще одно условие: оно должно быть построено в соответствии с синтаксическими правилами языка. Если мы говорим «лошадь ест», то это имеет смысл, но «еда ест» — не имеет смысла. Классическая философия нарушает не только фундаментальную аксиому межсубъективности, но часто и сам синтаксис. Множество слов, применяемых экзистенциалистами, является бессмысленным. Классическим примером этого служит «Das Nichts nichtet» Хейдеггера. Правда, «Das Nichts» (ничто) имеет форму имени существительного, но оно не является существительным в логическом смысле; оно является знаком отрицания и не может принимать на себя функцию подлежащего.

Исходя из этих аксиом, неопозитивисты энергично занялись псевдопроблемами философии. Карнап различал несколько функций языка: язык может либо утверждать, либо просто выражать желания и чувства. Представители классической философии смешивали эти два значения выражения; их философские суждения, очевидно, выражают чувство, но ничего не утверждают. Такие их проблемы, как проблема реализма или существования бога, являются псевдопроблемами, и попытка их решения является просто потерей времени. Философия должна ограничить себя анализом научного языка с помощью логических методов.

Е. Протокольные предложения

Неопозитивисты пытаются открыть чистые эмпирические основы науки, свободные от всяких логических построений. Они рассматривают науку как некоторую структуру предложений, находящихся в логической последовательности. Необходимо начать с определенных фундаментальных предложений, которым Карнап дал название «протокольных предложений» (Protokollsätze), так как их можно найти в протоколах лабораторий или обсерваторий. В своей чистой форме они будут выглядеть так: « X в некоторое время T наблюдал явление P в месте L ».

Эта доктрина, однако, включает в себе большие трудности различного рода. С одной стороны, можно сказать, что одно протокольное предложение может быть исследовано и проверено с помощью другого предложения. Например, здравомыслие физика может быть взято в качестве предмета исследования психиатром, и так до бесконечности. В связи с этими трудностями в неопозитивистской школе возникли большие разногласия, которые, однако, как это легко представить, не привели к осязаемым результатам, так как единственным результатом должен был быть радикальный скептицизм.

С другой стороны, совершенно справедливо был поставлен вопрос об основе самого протокольного предложения. Верные эмпириокритицизму, направлению, от которого они ведут свое происхождение, неопозитивисты отвечают, что объектом опыта могут быть только ощущения, что мы не можем миновать ощущения и непосредственно схватить реальность. Вопросы о реальности являются псевдопроблемами, потому что мы сталкиваемся только с ощущениями и никогда не можем верифицировать существование вещей, которые не являются нашими ощущениями.

Ж. Ганс Рейхенбах

Ганс Рейхенбах отрицает эти выводы. По его мнению, Карнап и другие неопозитивисты допустили ошибку, так как искали абсолютную достоверность там, где может быть только вероятность; и, таким образом, принцип верифицируемости должен быть изменен, если мы в качестве основы берем вероятность. Рейхенбах различает четыре уровня верифицируемости: *технический* (который возможен в усло-

виях техники сегодняшнего дня), *физический* (не противоречащий законам природы), *логический* (не противоречащий самому себе) и, наконец, *сверхэмпирический*. Вопрос о том, какой из этих четырех уровней будет выбран для определения верифицируемости, является просто вопросом удобства. Сам Рейхенбах полагает, что наиболее полезным для науки является промежуточный уровень, находящийся между физическим и логическим. Поэтому Рейхенбах при определении «значения» заявляет, что утверждение имеет значение, если может быть определена его степень вероятности (его вероятностная верификация). Он показывает дальше, что благодаря этому предположению реалистическая гипотеза (о том, что имеются не просто ощущения, но и предметы) является более чем значимой. Она является более вероятной и более полезной, чем гипотеза представителей классического неопозитивизма.

Неопозитивистские тенденции получили свою наиболее характерную формулировку в работе Рейхенбаха. Но большинство неопозитивистов осудили ее и в свою очередь испытали на себе неистовую критику Рейхенбаха. Он исключительно интересным образом приложил свою теорию к различным областям философии, но давать здесь анализ этого не входит в наши планы.

3. Аналитическая философия

После войны развитие этой философии продолжалось в том направлении, начало которому положил Рейхенбах. В настоящее время некоторые считают, что «аналитическая философия» развилась из философии Мура и неопозитивизма. Внутри этой философии можно различить несколько течений.

1. Последователи Рудольфа Карнапа, которые в полном соответствии с его современной точкой зрения занимаются поисками точных определений фундаментальных понятий наук в пределах некоторого идеального формализованного языка.

2. Школа Дж. Э. Мура, с другой стороны, в качестве основы берет «обыденный язык» и считает, что первое требование правильного научного анализа заключается в его соответствии здравому смыслу.

3. Последователи Витгенштейна рассматривают философию как логическое средство исцеления от псевдопроблем,

которое следует использовать в строго неопозитивистской форме.

4. Диалектики.

5. К аналитическим философам нужно также причислить тех философов, которые действуют совершенно независимым образом или представляют совершенно отличную от позитивизма точку зрения и которые занимаются точным и детальным анализом понятий и методов исследования науки и философии, особенно с помощью математической логики. Но последних, так же как и диалектиков, нельзя больше рассматривать как представителей философии материи. Они сходны с аналитическими философами только по методу.

Происшедшая в последнее время эволюция, главным образом в Соединенных Штатах, привела к принижению принципа верифицируемости феноменализма, номинализма и даже физикализма. В целом это движение довольно близко подошло к прагматизму.

Заключительная критика

В основе описанных систем лежит интуиция, потрясающее человека осознание подавляющего размера вселенной, в которой человек представляется незначительной частицей, покинутой безразличным или даже враждебным космосом. Понятно, что эта в основном материалистическая интуиция должна была быть соединена с героико-романтической позицией; потерянный в бесконечной вселенной, человек утверждает себя посредством своей собственной силы, с помощью своей собственной науки. И это дает повод к культуре науки и техники, к возвеличению человеческого разума.

Хотя эта интуиция разделяется всеми эмпириками, их индивидуальные системы так сильно различаются, что это направление вообще трудно охарактеризовать. Большинство из его представителей превозносит объективность и отнесенность к силе человеческого знания. В целом же, хотя некоторые из них являются менее выразительными, чем другие, они утверждают, что мышление не создает мир, что мир существует независимо от сознания и что возможно всеобъемлющее познание мира. Защищая эти концепции, они заслуживают уважения за то, что выступают против смертоносных, угрожающих западной культуре рациона-

лизма и субъективизма. Многие из мыслителей, о которых мы говорили, и прежде всего философы-аналитики, сослужили большую службу в деле прогресса логики и методологии естественной науки. Несмотря на это, отрицательные стороны указанных систем являются еще более очевидными.

Неопозитивизм, например, опирается на примитивную онтологию и на догматические предположения, которые его представители никогда сами не подвергают исследованию. Односторонность этой системы потрясающа.

Она не дает ответа на те великие человеческие проблемы, над решением которых бьется современная мысль. Перед лицом страданий, морали и религии неопозитивисты обычно удовлетворяются заявлениями, что таковые не представляют собой проблем и что даже глупо ставить такие проблемы. Вследствие того что эта философская теория имеет реакционную тенденцию, теоретически слаба и беспомощна перед великими проблемами человеческой судьбы, она является наименее ценной в современном мышлении, за исключением чисто методологических результатов. Взятая в целом, современная философия показала устарелость не только выводов неопозитивизма, но даже способов формулировки проблем.

III ФИЛОСОФИЯ ИДЕИ

Одно и то же есть мысль и бытие...

Парменид

Как указывалось, идеализм составляет второй философский поток, который вносит в XX век мысль, типичную для XIX века. Несмотря на большое влияние, которое он имел в период первой четверти XX века, его значение в настоящее время уменьшилось настолько, что теперь он имеет меньше влияния, чем эмпиризм, и рассматривается как слабое течение современной мысли. В Англии, например, идеализм почти не существует; неокантианские школы, которые около 1920 года еще расцветали в Германии, сейчас имеют лишь второстепенное значение; во Франции после смерти Брюнсвика идеализм не имел выдающихся представителей; даже в Италии, где блестящие школы Кроче и Джентиле господствовали в течение целого поколения, идеалистическая мысль кажется делом прошлого. Но ее влияние было когда-то действительно великим и до сих пор еще проявляется во многих формах, например у Ясперса и некоторых томистов; так что необходим хотя бы краткий обзор некоторых представителей идеализма. Наш обзор включает Бенедетто Кроче, Леона Брюнсвика и некоторых немецких неокантианцев, причем они располагаются по восходящей линии — Кроче ближе всего к позитивизму, в то время как некоторые неокантианцы близко подходят к феноменологии. Различия между ними значительны. Кроче в основе своей гегельянец, Брюнсвик — субъективист в высшей степени, а приверженность неокантианцев Канту все-таки не устраняет серьезных разногласий между ними. Но у них есть одна общая черта: все они идеалисты (объективные идеалисты) в теории познания, то есть рассматривают всю реальность как имманентное объективному духу, проявления которого включают в себя и природу и человеческую душу и даже могут быть отождествлены и с той и с другой.

А. Итальянская философия и позиция Кроче

Картина итальянской философии в конце XIX века мало чем отличается от общей картины философии в других европейских странах в то время. Карло Каттенео (1802—1869), Джузеппе Феррари (1812—1876) и Энрико Морзелли (1852—1929) стойко защищали позитивизм, который нашел своего влиятельного представителя в Роберто Ардиго (1828—1920), став преобладающей школой в духовной жизни Италии. Вслед за позитивизмом идет идеализм, который Аугусто Вера (1817—1885) и еще в большей степени Бертррандо Спавента (1817—1888) сближали как с гегельянством, так и с историзмом итальянского Возрождения. Был также ряд неокантианцев, среди которых выделялся Альфонсо Теста (1784—1860), послуживший источником вдохновения для Алессандро Чапелли (1857—1932), представителя одного с Кроче поколения. Идеализм в широком смысле слова был представлен Бернардино Вариско (1850—1933). Но все-таки в конце XIX века господствовал именно позитивизм, и не только среди философов, но и в итальянских культурных кругах вообще.

Изменение в духовной жизни было произведено первоначально Бенедетто Кроче. Как ученик Спавента, он был близок к гегельянству, но, перенимая самые основные его положения, он давал им свою интерпретацию. Кроме того, Кроче испытал сильное влияние со стороны позитивизма и даже прагматизма. В молодости он интересовался марксизмом, изучая его под руководством А. Лабриолы (1843—1903), и наряду с этим возродил славу давно забытого Джованни Батиста Вико (1668—1744), изучая историцизм последнего вместе с аналогичными течениями в новейшей немецкой философии. И все эти различные влияния синтезировались у Кроче в могучей, красноречивой и убедительно разработанной философии.

Б. Жизнь, произведения, общая характеристика

Бенедетто Кроче (1866—1953) родился в Песканероли (Абруцци) и провел всю свою жизнь в Италии. Он дважды был министром образования, второй раз — в правительстве Освобождения. Он остался верен своим либеральным и де-

мократическим убеждениям в отличие от своего друга Джованни Джентиле (1875—1944), который поступил на службу к фашистам и был расстрелян партизанами. 1903 год — самая важная дата в жизни Кроче, ибо именно тогда появляется первый номер его журнала «Критика» («La Critica»), для которого он сам писал большинство статей. Этот журнал оказал решающее влияние на духовную жизнь Италии, он не ограничивался философией и поднимал вопросы всеобщей истории искусства, литературной критики и даже политики. Кроче обладал универсальным умом и обогатил все эти области массой оригинальных идей. И все-таки можно не без основания сказать, что Кроче фактически больше историк искусства и литературный критик, чем философ. Но, несмотря на это, его большая тетралогия, опубликованная в период между 1902 и 1917 годами под заглавием «Философия духа» («Filosofia dello Spirito») и содержащая эстетику, логику, философию практики и философию истории, оказала сильное влияние не только на всю итальянскую, но также и на всю европейскую философию. Свидетельством этого является тот факт, что «Настольная книга по эстетике» («Breviario di Estetica», 1913) была переведена на английский, французский, немецкий, испанский, венгерский и чешский языки и стоит в числе самых знаменитых работ по эстетике, а «Философия практики» («Filosofia della Pratica») есть даже на японском языке.

Кроче пишет очень ясно, хотя и очень многословно. Его часто упрекают в том, что он настолько озабочен тем, чтобы красиво выразить свою мысль, что отводит очень немного места тем научным качествам, которых требует специфически философская работа. Например, в противоположность немецким неокантианцам определения Кроче обычно неточны, его аргументы часто запутанны и подкрепляются простыми уверениями, содержащими брань в адрес его противников. Но, даже учтя эти недостатки, нужно признать, что работы Кроче ставят массу проблем и содержат много оригинальных и интересных решений. При всем его литературном блеске и неточности формулировок он в основном проявляет строгую силу ума и дает действительный синтез гегелевского идеализма, историзма и позитивизма. Хотя философия Кроче не занимает господствующего положения даже в Италии, эти его работы безусловно войдут в число классических произведений идеализма XX века.

В. Основные положения

Логическое обоснование системы Кроче заключается в его несомненном концептуализме и в теории диалектического априорного синтеза.

Согласно *концептуализму* Кроче (хотя он не употребляет этого термина), существуют два и только два пути познания — интуитивный, или эстетический, и концептуальный, или логический. Первый относится к чувствам и имеет в качестве объекта единичное — индивидуальную вещь, второй является рациональным и относится к универсалиям. Замечательной серией аргументов Кроче атакует и осуждает номинализм позитивистов, которые сводят познание к ощущению. Но сам он допускает универсальные понятия лишь как понятия об отношении; интеллект не может схватить содержание вещи и схватывает лишь отношения между вещами, которые со своей стороны представляют собой интуитивные данные чувств. Другими словами, точно так же как и Кант, Кроче считает, что не существует интеллектуальной интуиции; единственная функция интеллекта состоит в том, чтобы связывать друг с другом интуитивные данные чувств; мир не обладает интеллигибельным содержанием. Тем самым Кроче предлагает радикальный концептуализм.

Диалектика Кроче по существу учит, что в мире нет ничего неподвижного и постоянного и что мир является просто вечным потоком событий. Далее она учит, что этот процесс завершается синтезом — синтезом не противоположностей (как у Гегеля), а различий, которые внутри синтеза сохраняют свои характерные особенности. В-третьих, процесс (*svolgimento*) является не линейным, а круговым, ибо каждое обуславливающее является в свою очередь обусловленным. Наконец, космический процесс является просто многообразным проявлением единой реальности — духа. Эти основные понятия явно соответствуют гегелевской доктрине с незначительными изменениями в деталях.

Дух самодифференцируется различным образом. Основным разделением является разделение между его *теоретической* и *практической* деятельностью, которые снова разделяются в соответствии с тем, каков их объект — единичный или универсальный. В теоретической деятельности выступает деятельность *эстетическая*, которая относится к единичностям, и *логическая*, которая относится к

универсалиям; в практической деятельности обнаруживается *экономическая* деятельность, определяемая индивидуальными целями, и *моральная*, определяемая общим благом. Следовательно, философия, несмотря на то, что она является наукой об одной реальности (то есть о духе), должна быть разбита на отделы, соответствующие этим четырем способам проявления духа.

Г. Эстетический синтез

Эстетика есть наука о чувственной интуиции. Как таковая она обуславливает логику, не будучи сама непосредственно ею обусловлена, ибо не существует понятий без интуиций, тогда как существуют интуитивные данные без понятий. Одним из признаков эстетической интуиции является то, что она не может быть отделена от выражения — интуиция сразу же вызывает творческое выражение. Таким образом, не существует коренного различия между эстетической деятельностью художника и эстетической деятельностью нехудожника. Однако в своем «*Breviario di Estetica*» Кроче все-таки указывает на некоторое различие, говоря, что искусство есть двойной синтез *a priori*: во-первых, оно есть синтез (а не простое нагромождение) интуитивных образов, во-вторых, оно есть также синтез образа и ощущения. Искусство есть лирическая интуиция в смысле его синтетичности и ограниченности.

Эстетика Кроче составляет самую оригинальную часть его работы наряду с его философией истории и содержит массу интересных выводов из наблюдений и ряд смелых положений. Здесь достаточно указать, что для Кроче искусство не есть физический факт (ибо искусство есть реальность, тогда как физические факты представляют собой лишь умственные конструкции), то есть оно не есть практическая деятельность как таковая и всецело алогично. Искусство есть единство, или, точнее, многократный *a priori* синтез формы и содержания, интуиции и выражения, выражения и красоты. Оно есть совершенное целое, и его разделение на отдельные искусства или отдельные художественные или литературные жанры совершенно произвольно.

Д. Логический синтез

Логика дает синтез высшего порядка. Для Кроче (как и для идеалистов вообще) понятие в логическом процессе тождественно суждению и синтезу субъекта и предиката

Но, поскольку способ выражения не всегда ясно это показывает, формальная логика (точнее, «формалистическая логика») должна быть отброшена, потому что она — со времен Аристотеля до эпохи логики — отождествлялась со способами выражения. Суждения, освобожденные от речевой формы, могут быть разделены на два типа — определительные суждения, в которых субъект и предикат являются универсальными понятиями, и суждения восприятия (исторические суждения), в которых универсальный предикат приписывается индивидуальному предмету. Лишь последний тип является действительным суждением. Однако, если ближе присмотреться, станет понятно, что не все элементы в определяющем суждении являются универсальными — в силу той простой причины, что это суждение всегда вызвано историческим исследованием или вопросом и должно быть конкретным. Отсюда ясно, что суждение по самой своей природе является *a priori* логическим синтезом универсального и сингулярного, понятия и интуиции. Этот синтез останется неясным, если не признать, что два составляющих его элемента представляют собой лишь два проявления одного и того же духа, которые хотя и явно различны, но не противоположны друг другу. Эстетика и логика являются просто двумя формами одной и той же реальности. Далее, как и у Гегеля, поскольку вся реальность духовна, реальное тождественно рациональному.

Логика есть критика естественных наук. Отсюда вытекает логическое утверждение, что так называемые понятия этих дисциплин являются просто *псевдопонятиями*, которые распадаются на два вида. Первый вид — это эмпирические псевдопонятия (такие, как псевдопонятие кошки), которые являются лишь эмпирическими аппроксимациями, тогда как второй вид — это абстрактные псевдопонятия (такие, как псевдопонятие треугольника), которые не имеют содержания. Поскольку естественные науки (и даже математика) не имеют в своем распоряжении действительно универсальных понятий и полностью покоятся на произвольных конвенциях, они являются не чем иным, как псевдонауками. В этом отношении Кроче является представителем самого радикального позитивизма и прагматизма. Согласно ему, естественные науки хотя и не подчиняются исключительно практическим целям, но их деятельность ставит их в область практики, а не теории.

Метафизика и религия как средства реального знания не более значительны, чем естественные науки. Метафизика просто невозможна, ибо мы не обладаем интеллектуальной интуицией (Кант); религия, являющаяся не чем иным, как мифом, есть просто ложная философия. Из числа всех современных идеалистов Кроче, очевидно единственный, проявляет меньше всего симпатий к религии. Единственная наука, достойная этого имени, говорит он, это философия духа. Естественные науки, метафизика и религия все-таки интересуют его в той мере, в какой они являются реальными проявлениями, или «моментами», духа и должны рассматриваться как ступени, по которым дух восходит к философии.

Е. Практический синтез

Кроме присущей духу теоретической деятельности, есть еще практическая деятельность, в свою очередь разделяющаяся на *экономическую* и *моральную*. Первая в области практики соответствует эстетической интуиции в теоретической области и определяется индивидуальным; целью ее является все, что полезно, включая политику и экономику в обычном смысле этих терминов. Моральная деятельность отличается от нее тем, что она направляет дух к универсальному, или целому. После глубокой критики Кроче отвергает гедонистическую, утилитарную и тому подобные доктрины, ибо они не дают основы для этой моральной деятельности, без которой жизнь становится бессвязной серией отдельных действий, лишенных глубокого значения. Подобным же образом Кроче не желает иметь ничего общего с доктриной, утверждающей, что экономическая деятельность должна быть отвергнута или сведена к моральному типу; напротив, экономическая деятельность не зависит от моральной, тогда как последняя невозможна без первой, точно так же как эстетика не зависит от логики, хотя последняя сама зависит от чувственной интуиции. Моральные суждения невозможно применять к практическому человеку, который действует с точки зрения полезного как такового, ибо такое суждение явно невозможно с какой-либо иной точки зрения, кроме моральной. Однако не существует противоположности между экономической и моральной деятельностью, ибо они объединяются в высшем синтезе. Моральный человек, то есть человек, направляемый к универсальной и духовной цели, вовсе не перестает

руководствоваться полезным, не перестает стремиться например, к радости, что, между прочим, совпадает с самой этой деятельностью. Следовательно, моральная и экономическая деятельность являются не столько противоположностями, сколько различием в пределах царства духа.

Работа, подобная нашей, не может представить учение Кроче о морали во всем его богатстве. Но необходимо отметить: Кроче решительно отрицает, что эмоция может действовать как моральный критерий, и считает моральную деятельность принадлежащей к области воли; он опровергает различия между мотивом и действием, между средствами и целью и отвергает материальную моральность, особенно моральность «религиозного утилитаризма» или альтруизма; глубокая забота о свободе приводит его в конечном счете к поддержке гегелевского тезиса, по которому воля одновременно свободна и детерминирована. Воля детерминирована, ибо ее нельзя было бы представить себе без определяющих ее условий, и она свободна, ибо ее творческий акт выходит за пределы всех предшествующих реальностей самым фактом своего творческого характера.

Рассматривая отношение между практической и теоретической деятельностью, прежде всего нужно осознать, что они взаимно возникают друг из друга и следуют друг за другом. Практическая деятельность предполагает первоначальное знание, но знание в свою очередь невозможно без некоторого действия. Здесь мы снова встречаемся с циклическим движением духа — интуиция переходит в суждение, которое вызывает практическую деятельность, а последняя вновь дает нам новый материал для осуществления интуиции. Несмотря на лежащее в основе ступеней восхождения духа единство, Кроче настаивает на том, что ничто не может быть более ложным, чем смешение этих ступеней — например, осуждение художника с моральной точки зрения. Каждый поэт морален самым фактом своей творческой деятельности, ибо он выполняет священную функцию.

Это утверждение достаточно ясно показывает, что в своей практической системе Кроче интересуется религией не больше, чем в своем теоретическом синтезе. Он не признает религию как специфическую форму духа и обращается за помощью к «Письмам провинциала» Паскаля, чтобы отвергнуть «иезуитскую моральность»; однако, несмотря на все это, он выступает как поборник религиозной моральности, которую он противопоставляет попугаеподобной поверх-

ности различных светских моральных кодексов. Католическое моральное учение кажется ему настолько богатым, что он считает, что оно содержит в себе почти всю истинную моральность духа.

Ж. История и философия

Согласно Кроче, историю нужно отличать от хроники, которая является мертвой историей, практической деятельностью. Истинная история есть современная история, вытекающая из духовной структуры настоящего и гармонизирующая с творческим становлением духа. Очевидно, историческое суждение есть индивидуальное суждение. Однако, хотя оно и относится к частному, оно не только содержит универсальные предикаты, но и обладает собственным универсальным объектом. Например, предметом истории литературы является поэзия, а не Данте.

История тождественна философии, а философия тождественна истории, ибо конкретная и историческая природа философии не позволяет отделить ее от ее становления. Таким образом, Кроче утверждает полное *тождество философии и истории*, чисто дидактическое разделение которых ставит перед философией задачу анализа исторического метода. Фактически, говорит Кроче, каждый философ является в то же время историком и каждый историк равным образом является философом, ибо философия человека отражает всю историю и всю его жизнь.

Отдельный человек, как и отдельные дисциплины (искусство, философия и наука вообще), является лишь переходящим «моментом» единой реальности — единого духа, который обнимает все различные элементы. Из предыдущего рассмотрения отдельных ее областей становится ясно, что для Кроче реальность не существует отдельно от духа. Мир есть дух, в котором объединены и субъект и объект, единичное и универсальное, теория и практика, ибо дух есть априорный синтез всех синтезов, есть чистая, бесконечная, вечная эволюция (*svolgimento*), которая идет от одной ступени к другой и превосходит их все. Эта бесконечность предстает перед нами как тайна, тайна *actus purus*, истинного абсолюта, тайна, которая есть не что иное, как цель, которой космос еще не достиг. Все заключено в ней, и все бытие есть лишь ее проявление; последнее реально в той мере, в какой оно составляет «момент» в его вечной эволюции

8. ЛЕОН БРЮНСВИК

А. Исторический фон и характерные черты

В авангарде французского идеализма XIX века выступает Шарль Ренувье (1815—1903), кантианец и оригинальный мыслитель. За ним идет целый ряд заслуживающих внимания представителей идеализма, которые, однако, писали в общем не очень много. Среди наиболее значительных из них был Октав Гамелен, автор глубоких исследований о ряде великих философов, но его единственной систематической работой является «Очерк основных элементов представления» (*«Essai sur les éléments principaux de la représentation»*, 1907). К этому же направлению принадлежал Жюль Ланьо (1851—1894), влияние которого носило чисто личный характер; его произведения появились в доступных изданиях лишь в 1924—1925 годах. Заслуживают упоминания также Доминик Пароди (род. 1870) и Эмиль Шартье (1868—1951) — последний известен под псевдонимом Алэн. Однако самым значительным представителем французского идеализма и самым влиятельным после Бергсона французским философом является Леон Брюнсвик (1869—1944). Его первая работа (и притом самая важная в его системе) «Модальность суждения» (*«La modalité du jugement»*) появилась в 1897 году. Затем вышли в свет «Введение в жизнь духа» (*«Introduction à la vie de l'Esprit»*) — в 1900 году, монументальная историческая работа «Этапы математической философии» (*«Les étapes de la philosophie mathématique»*) в 1912 году и столь же важная книга «Прогресс сознания в западной философии» (*«Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale»*) — в 1927 году. До второй мировой войны Брюнсвик опубликовал также ряд других работ. Наиболее сильным его влияние было в период между 1920 и 1939 годами.

Брюнсвик является идеалистом в двойном смысле. Во-первых, он пытается довести кантовское и гегелевское учение до самых крайних выводов; во-вторых, он присоединяется к Платону, Декарту, Спинозе и Паскалю; некоторые из мыслей последнего включены в его систему и идеалистически интерпретированы в его теории познания. Нетрудно заметить, что на труды Брюнсвика сильное влияние оказал позитивизм. В области естественных наук он

стоит на точке зрения крайней *математизации* и *конвенционализма*, рассматривая математику как высшее достижение человеческой мысли. Совершенно очевидно, что у него такое же, как у Кроче, понятие о синтезе и такой же особенный интерес к истории, хотя знания его по этому предмету и не кажутся столь же обширными, как знания итальянского идеалиста. С другой стороны, Брюнsvик выражает свои мысли гораздо точнее, чем Кроче, и излагает свои расхождения во мнениях с другими философами с величайшим тактом — опять-таки в противоположность Кроче; кроме того, его высказывания о религии и морали показывают благородство образа мыслей, снискавшее ему всеобщее уважение.

Б. Идеализм

В самом начале своей главной работы «Модальность суждения» Брюнsvик догматично утверждает основной тезис идеалистической теории познания: «Познание порождает мир, являющийся для нас единственным миром. Вне его ничего не существует; если бы существовало что-нибудь вне знания, то оно определялось бы в терминах «недостижимое» и «произвольное», что было бы для нас равнозначно полнейшему ничто». Философия, таким образом, должна быть критикой мысли, тем более что для мысли доступна только мысль. Но основным объектом мысли является не понятие, а собственная активность духа, что приводит нас к определению философии как интеллектуальной деятельности, пытающейся осознать самое себя.

Как обычно, этот идеализм связан с концептуализмом, считающим, что суждение предшествует всем остальным формам деятельности ума. Ибо как бы понятие ни казалось простым, оно уже по самой своей природе является синтезом формы и содержания; оно предполагает акт, соединяющий эти последние. Следовательно, можно сказать, что постигать и судить — это одно и то же. Задача понимания в конечном итоге состоит в акте суждения, представляющем собой основной и уникальный акт духа. В этой связи Брюнsvик полемизирует не только с реалистическим интеллектуализмом Платона и Декарта, пытавшихся обосновать синтетическую деятельность ума на некоторого рода трансцендентальной реальности, но и с Кантом, поскольку Кант не мог освободить эту деятельность от подчинения категории отношения и, следовательно, от подчинения понятию.

Истинная философия, говорит Брюнsvик, должна быть освобождена от всего того, что предпосылается суждению.

Само суждение состоит в утверждении существующего или как необходимого, или как случайного, и существенным составляющим элементом суждения является глагол, называемый «связкой» по отношению к содержанию суждения. Таким образом, основной объект философского исследования должны составлять модальности глагола.

В. Модальность суждения

При более близком рассмотрении мы обнаруживаем две формы этой модальности: форму внутреннего (*forme d'interiorité*) и форму внешнего (*forme d'exteriorité*). Форма внутреннего состоит во взаимной имманентности идей и в особенности характерна для математического суждения, в котором субъект и предикат бессмысленны при рассмотрении их отдельно друг от друга. Эта форма представляет собой единство духа, который сам определяет свои собственные законы. Суждение становится понятным благодаря форме внутреннего, с которой оно существенно образом связано. Форма внутреннего специфична для идеальных суждений и составляет основу необходимости как модальности. Но ее самой по себе недостаточно, наряду с ней существует также форма внешнего, ибо суждение в некоторых своих существенных аспектах должно быть разнорядным. Форма внешнего обусловлена некоторым иррациональным элементом, который встречается духу; но этот элемент не является ни независимым от духа бытием, ни внешней проекцией этого духа, он является просто самоограничением духа. Когда дух подходит к этой границе и сталкивается с препятствием для своей деятельности, он испытывает сильное потрясение, которое обычно приписывается действию некоторого бытия, лежащего вне мышления. Следовательно, форма внешнего свойственна суждениям о реальности. Таким образом, существует два составляющих элемента мышления: 1) форма внутреннего (с которой связаны рациональность и необходимость математических суждений) и 2) форма внешнего (к которой относятся иррациональность недостижимого и реальность в экзистенциальных суждениях). Брюнsvик, правда, признает и другую форму, помимо этих двух, а именно — смешанную форму, соответствующую случайности.

Поскольку дух является целостным образованием, совершенствование человеческой мысли обнаруживается в математических аналитических суждениях, проявляющих форму внутреннего в ее наиболее чистом виде. Эти суждения априорны. Специфика математики определяется ее формой, а не объектом, от которого она совершенно не зависит. Вообще не существует такой вещи, как математическая (то есть интеллектуальная) интуиция. Другие суждения (геометрические, физические и вероятностные), несмотря на увеличивающийся в них момент иррациональности, не являются частью мира восприятий, а составляют иной мир, «мир науки», который нельзя свести к миру восприятия. Вопрос о том, какой из этих миров является истинным, не может быть решен теоретически, необходимо признать дуализм. То же самое приложимо и к практической жизни, где внутренние моральные законы противостоят внешней деятельности и где сохраняется дисгармония между индивидами. Существует два человеческих рода, точно так же, как существует два мира, но этот дуализм разрешается в конечном счете историей духа, стремящегося к единству и к внутреннему.

Г. Уровни жизни духа

В своих научных трудах по истории человеческого духа Брюнсвик смелыми мазками обрисовывает его эволюцию. В ней можно различить две существенно важные эпохи: детство и зрелость. Первая является эпохой внешнего, *акустического* (acoustic), принимающего то, что исходит от голоса авторитета, тогда как вторая является эпохой *математика*, человека рациональной науки. Рациональная наука была открыта пифагорейцами, творцами математики, и Сократом, мастером рефлексии; к несчастью, Аристотель вновь вернул духовную жизнь в рамки эпохи детства, и вследствие этого Европа застыла в акустическом трансе на целых двадцать веков. Декарт первым вновь открыл математический путь и полностью восстановил человечество в его праве владеть истиной; но на открытом им пути достижение прогресса происходило медленно, ибо мыслители были неспособны освободиться от реалистических предрассудков, таких, например, как рассмотрение духа в зависимости от внешнего мира. Позднее романтики вновь поставили человечество перед угрозой быть ввергну-

тым в средневековье. Но наука в конце концов помогла духу победить, когда Эйнштейн полностью устранил идею интуитивных качеств. Есть основание надеяться, что в то время, как вера отмирает, разум ожидает блестящее будущее. Благодаря ему мы убеждаемся, что ничего не существует вне свободы духа, вне чистого сознания.

Однако эту эволюцию нельзя понимать в гегелевском смысле, как необходимое разворачивание духа, ибо дух свободен и случаен, а его прогресс подобен извилистому пути потока. Но, несмотря на этот элемент случайности, история обнаруживает постоянный прогресс сознания к его полному завершению в разуме, прототипом которого является математика. Следующей особенностью духа является то, что в истории он выступает как нечто исключительно текучее, подвижное и ни в коем случае не косное. Брюнсвик в этой связи даже настаивал на сходстве его доктрины с доктриной Бергсона.

Д. Религия духа

В противоположность Кроче Брюнсвик обнаруживает живой интерес к религиозным вопросам; например, он всегда глубоко интересовался Паскалем: в конечном итоге вся его мысль движется к философии религии. Совершенно ясно, светская мысль не дает основы для защиты религии; последняя должна строиться, исходя из своих собственных источников. К несчастью, существует не одна религия, а много, все они борются друг с другом в пределах специфически религиозной области. Философия не может также признать и двойственность истины — одной истины религиозной, а другой научной; религиозная истина должна быть простой и чистой истиной. Эта истина уже давно была обнаружена в религии слова, открываемого внутренним светом, и состоит в утверждении, что бог наличен в нашем мышлении и в нашей любви. Но этот бог не является трансцендентальным богом — творцом мира. Он не является также объектом или понятием или даже объектом любви, который мог бы быть противопоставлен другому объекту; он есть все, что позволяет нам жить жизнью духа. Короче говоря, бог есть слово и, можно даже сказать, *связка* (corula) *суждений*. Такое понимание бога не только избавляет нас от мифологии, но и освобождает нас в моральном смысле: мы ничего не ожидаем от бога, кроме свободного и чис-

того постижения божественной сущности. В области морали мы должны сделать то же самое, что Галилей сделал в области теоретической, отказавшись от идеи о примате Земли. Такое отречение четко выявит характер человеческого разума, его неэгоистичность и подлинное смирение. Это очищение приведет нас к «Третьему завету». Сознание, таким образом, избавится от своего прошлого, но, далекое от того, чтобы быть неблагодарным по отношению к этому прошлому, оно будет верным ему. Точно так же, как Новый завет есть исполнение Ветхого завета, религия духа (которая должна быть тождественна научному исследованию) есть исполнение Евангелия.

Очевидно, что в этой доктрине мы, по существу, имеем дело с совершенно имманентистской, монистической философией, согласно которой не существует ничего вне свободы, вне творческого движения духа, развертывающегося во все более высших формах до тех пор, пока он не достигнет наконец полного единства в сознании.

9. НЕОКАНТИАНСТВО

А. Неокантианская школа

В течение последних тридцати лет XIX века немецкий идеализм обычно выступал в форме неокантианства. Можно насчитать семь крупных школ, каждая из которых по-разному интерпретировала мысль своего учителя: 1) физиологическое направление (Герман Гельмгольц, 1821—1894; Фридрих Альберт Ланге, 1828—1875), которое интерпретировало кантовские априорные формы как физиологические склонности; 2) метафизическая тенденция (Отто Либман, 1840—1912; Иоганн Фолькельт, 1848—1930), утверждавшая возможность критической метафизики; 3) реалисты (Алоиз Риль, 1844—1924; Рихард Гендсвальд, 1875—1947), подчеркивавшие существование вещей в себе; 4) релятивистская тенденция, представленная Георгом Зиммелем (1858—1918), для которого кантовское а priori является психологическим и относительным; 5) психологическая школа (Ганс Корнелиус, 1863—1947), близко подошедшая к позитивизму. Эти пять школ не были ортодоксальными кантианскими и теперь уже вытеснены. Но остались еще две самые важные школы, сохранившие в отличие от пяти первых свою

верность духу Канта и проводившие весьма оживленную деятельность в период между двумя войнами. Это: 6) логическая (или марбургская) школа и 7) аксиологическая (юго-западная немецкая, или баденская) школа. Наконец, Бруно Баух, выдающийся мыслитель, дал некоторого рода синтез, который и вытесняет и развивает идеи обеих этих школ.

Неокантианское направление является почти исключительно немецким, но и в Германии, достигнув вершины своего влияния в период непосредственно после первой мировой войны, оно теперь находится в упадке, вытесняемое феноменологической, экзистенциалистской и метафизической школами. Роковой удар ему нанесло господство национал-социализма, ибо представители неокантианства, большей частью лица еврейского происхождения, подвергались свирепым преследованиям.

В этом разделе мы рассмотрим основные моменты учений марбургской школы, баденской школы и Бруно Бауха. Число видных неокантианцев слишком велико и в то же время их общее влияние слишком незначительно, чтобы можно было посвятить каждому из них специальный раздел. К счастью, как и в случае с неопозитивизмом и марксизмом, мы имеем здесь дело с подлинной школой, обладающей общими принципами и применяющей общий метод во всех своих различных разветвлениях.

Б. Мыслители

Основателем марбургской школы был Герман Коген (1842—1918), снискавший себе известность работами о Платоне, об истории и принципах метода бесконечно малых и о Канте; все эти работы трудны для понимания. Его выдающийся ученик Пауль Наторп (1854—1924), стал известен работой о Платоне «Учение Платона об идеях» («Platos Ideenlehre», 1903) и обладал замечательной способностью ясно и понятно излагать свои идеи. Его «Философия, ее проблема и проблематика» («Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme», 1911) является после работы Риккерта «Предмет познания» («Der Gegenstand der Erkenntnis», 1892) лучшим введением в неокантианство. Другими крупными представителями марбургской школы были Эрнст Кассирер (1874—1945) и Артур Либерт (1878—1947), оба они известны своим влиянием в международном масштабе. Карл Форлендер (1860—1928) сделал попытку синтезиро-

вать кантовскую и социалистическую этику. Наконец, философия права представлена внутри марбургской школы Рудольфом Штаммлером (1856—1938), самой выдающейся фигурой этой школы.

Вильгельм Виндельбанд (1848—1915), ученик Лотце и один из самых крупных историков философии, основал баденскую школу. Виндельбанд был наделен даром блестящего изложения мыслей, его «Прелюдии» («Präludien», 1884) — редкий образец ясности и красоты языка. Преемником Виндельбанда в качестве главы школы был Генрих Риккерт (1863—1936), тоже мастер ясной и точной мысли. Работы Эмиля Ласка (1875—1915) показывают, что он является неокантианцем, наиболее близким к феноменологическим позициям. Он был убит в первую мировую войну, оставив, вопреки ожиданиям, мало посмертных работ. Другим значительным представителем школы является Гуго Мюнстерберг (1863—1916), основные интересы которого лежали в области психологии.

Бруно Баух (1877—1942), также начавший свою деятельность в баденской школе, был последовательно учеником Риккерта, Виндельбанда и других неокантианцев. Однако его философия разрывает рамки этой школы; пытаясь синтезировать идеи баденской и марбургской школ, она содержит и свои собственные, новые элементы. Баух считается одним из самых трудных современных философов.

В. Основные общие предпосылки

Все неокантианцы придерживаются нескольких основных понятий, которые характеризуют данную школу как целое. Во-первых, все они обращаются к Канту, который в их глазах является величайшим философом современной культуры, даже ее Философом с большой буквы, и все они разделяют ряд его предпосылок. Подобно ему, они отвергают психологический метод и метафизику, считая последнюю невозможной; в философии они применяют *трансцендентальный метод* с целью заменить психологический, а на деле и всякий эмпирический метод. Употребляемый ими метод сводит сущность философии к анализу логических условий познания и воления. Во-вторых, следуя и в этом Канту, все неокантианцы *концептуалисты*; они отрицают интеллектуальную интуицию, хотя и по-разному — со времени раскола школы. Они рассматривают разум как

возможность конструирования целого из его частей, как простую способность к синтезу, отрицая существование познания содержания и сущностей. Эмиль Ласк, кажется, представляет некоторое исключение из этого общего положения, поскольку он испытал влияние феноменологии. В-третьих, теории познания неокантианцев являются *идеалистическими*. Познание представляет собой не схватывание, а конструирование объекта. «Бытие не существует само по себе: оно есть творение мысли».

Однако, говорит Виндельбанд, понять Канта значит превзойти его, и неокантианцы, по словам Наторпа, не колеблясь, хоронят плоть его философии, чтобы дух ее мог жить. Фактически во многих отношениях они идут дальше Канта. Например, их идеализм более радикален, чем идеализм Канта, ибо они отвергают существование вещей в себе; они также оспаривают право опыта быть независимым источником знания и являются, следовательно, более радикальными рационалистами, чем их учитель. Это только главные пункты расхождения с Кантом, ибо неокантианцы развили кантовское учение и придали ему новую, иную форму. Самые существенные изменения будут рассмотрены в этой главе.

Для подлинного понимания идеализма этой школы необходимо твердо помнить, что он не имеет ничего общего с субъективным идеализмом типа Беркли и что здесь речь идет о «трансцендентальном» идеализме. Неокантианцы решительно отрицают, что мир находится «в голове» мыслящего субъекта, — это было бы полнейшим непониманием их доктрины. Точно так же они не расположены придавать какое-либо значение «системе С» Авенариуса, этому сокращенному изображению сознания и нервной системы. В их понимании сознание не является субъектом, оно составляет объект психологии. Риккерт исключает из понятия сознания, во-первых, все, что имеет какое-либо отношение к телу, и, во-вторых, все психические элементы; оставшееся есть «чистое и простое сознание», обладающее не большей реальностью, чем математическая точка. Раз этот вывод принят, то все существующее должно быть имманентным, а признание этого последнего тезиса означает, что неокантианцам нет нужды отрицать эмпирический реализм: хотя все существующее имманентно сознанию, остаются многочисленные элементы, трансцендентные человеческому эмпирическому и конкретному сознанию. Это дает возмож-

ность преодолеть солипсизм. Тогда возникает проблема объяснения основы, на которой покоятся объективные данные, которых неокантианцы никогда не отрицали. Поскольку не существует другой реальности, кроме содержания сознания, постольку обращение к трансцендентной реальности невозможно. Объективность и истина могут быть обнаружены лишь в суждении, и вопрос, таким образом, сосредоточивается на проблеме суждения. Неокантианцы пытаются выявить все, что делает суждение объективным и истинным, в то же время сохраняя в неприкосновенности его имманентность. Попытка решить эту проблему приводит к распадению неокантианства на ряд школ.

Г. Марбургская школа

Представители «логистической» марбургской школы ориентируются в своих исследованиях на точные естественные науки, и даже тогда, когда они обращаются к этике или к философии религии, в центре их интереса остается теоретический разум. Критику чистого разума и, в частности, трансцендентальную дедукцию они считают решающей частью работы Канта. Марбургская школа представляет крайне радикальный тип идеализма, сводящий абсолютно все к имманентным логическим законам чистого разума. Вместе со всеми остальными кантианцами представители этого направления отказываются рассматривать чувство как независимый фактор познания; чувство есть не элемент, чуждый мысли, а скорее нечто неизвестное, что можно сравнить с определенной величиной, вроде величины x в математике. Оно является не данными познания, а проблемой для него (*Sie ist nicht gegeben, sondern der Erkenntnis aufgegeben.*) Познание должно само определять чувство. Интуиции не существует, разум представляет собой последовательное развертывание суждений, объект является «продуктом» этой деятельности. Однако последняя не должна рассматриваться как психологическая деятельность, она является чисто концептуальной комбинацией понятий. Эти понятия представляют собой логические отношения; следовательно, все существующее, вся реальность сводится к сети логических отношений, исключаяющей всякий иррациональный элемент. Эта теория была названа «логическим идеализмом», или «панлогизмом».

Как объяснить на этой основе объективность суждения и возможность для слова «истина» обладать каким-либо значением? Марбургские идеалисты, отвечая на этот вопрос, ссылаются на категории. Последние рассматриваются ими как совершенно *априорные* по своей природе воззрения и методические правила. «Априорность» означает, что они не зависят от опыта и сами определяют истинность суждений (суждение является и истинным и объективным, если оно соответствует этим категориям, и ложным, если оно противоречит им). Категории являются условиями познания, и знание не может существовать вне их, хотя мысль, конечно, существует вне их. Таким путем неокантианцы объясняют объективность в акте познания, не обращаясь к каким-либо трансцендентным или иррациональным элементам.

Марбургцы считают, что нормы в сфере морали также априорны по своей природе, ибо они не возникают из опыта. Этика по существу представляет собой логику долга, она чисто формальна (то есть не имеет содержания), как и у Канта. Но марбургцы отличаются от основателя критической философии тем, что их доктрина по своему характеру социальна, это приводит их к выступлениям против кантовского индивидуализма; они даже пытаются произвести синтез кантианства и марксистского социализма. В глазах марбургцев религия не имеет уникального характера и является просто одной из форм моральности, так что для Когена сам бог есть не более как этический идеал, цель, выступающая как исполнение собственной моральной задачи человека. Наторп, по крайней мере вначале, разделял это понимание, что же касается вопроса о том, изменился ли к концу жизни его образ мысли, существуют различные мнения. В общем марбургцы, продолжая традиции XIX века, более верны Канту, чем другие идеалисты. Это еще более подчеркивается монистическим характером их философии, которая стремится объяснить реальность посредством одного-единственного логического принципа.

Д. Баденская школа

Хотя и баденская (юго-западная немецкая, или аксиологическая) и марбургская школы разделяют основные взгляды неокантианцев, между ними существуют различия по многим существенным пунктам. Представители баденской

школы не ориентируются исключительно на естественные науки, они начинают с культуры как целого; развитие ее наряду с изучением истории является предметом их основных интересов. Ясно видно влияние на них немецкого историцизма. Решающая черта кантианства в их глазах заключается скорее в критике практического разума, чем в критике чистого разума. Их идеализм столь же радикален, как и идеализм марбуржцев, но они не являются крайними рационалистами, ибо признают существование иррационального элемента в реальности. Они считают, что основания объективного бытия обнаруживаются не в логических, а в аксиологических законах, покоящихся на ценностях. Наконец, их теория является плюралистической и свидетельствует о глубоком понимании специфически религиозных ценностей.

По отношению к чистому сознанию не существует трансцендентальной реальности. Если существуют суждения, основывающиеся на имманентной реальности и все-таки претендующие на объективную истину, то это объясняется существованием трансцендентальных ценностей, содержащих в себе императив. Так, суждение истинно, если оно соответствует «обязательности» со стороны бытия, то есть если оно подчиняется трансцендентальному императиву. Как видно, эта доктрина принимает существование иррационального содержания и не пытается свести все целое бытия к логическому методу, ибо основу бытия составляют как раз ценности, не зависящие ни от разума, ни от «чистого сознания». Такие ценности, обнаруживаемые в науке, логике, этике, эстетике, не являются совершенно относительными, они обладают некоей абсолютной значимостью и представляют собой имманентные, идеальные законы. Они принадлежат к вечному и неизменному царству для себя; они все-таки достоверны, хотя и не существуют, не реальны. Существует три класса ценностей: ценности, принадлежащие истине, моральности и красоте. А Виндельбанд над всеми ими ставит религиозные ценности.

Спецификой религиозных ценностей является то, что их нельзя понять без некоторого отношения к трансцендентальной реальности. Трансцендентный бог не может быть постигнут средствами силлогистической, непротиворечивой мысли, но, чтобы верить в него, мы и не нуждаемся в постижении такого бога, само существование религиозных ценностей вынуждает нас к этой вере. Таким

образом, границы тотальной имманентности престаупаются, хстя и ценой религиозного иррационализма. Кроме своей теории ценности, которая дает возможность рассматривать баденцев как основателей новой философской дисциплины, они также значительно содействовали более глубокому пониманию социальных наук (*Geisteswissenschaften*). Если естественные науки являются «номотетическими» (то есть законополагающими — согласно Риккерт), то социальные науки являются, напротив, идеографическими и индивидуализирующими. Их целью является не установление общих законов, а описание индивидуального. Но в силу того, что историк может обратить внимание на любое индивидуально данное, он должен сделать выбор, а этот выбор предполагает суждение о ценностях, и, следовательно, оценка является базисом всей социальной науки.

Риккерт поставил перед собой задачу объяснения взаимоотношения этих двух царств (царства реальности и царства ценностей). С его точки зрения, взаимосвязь становится возможной лишь посредством некоторой сферы, которая отлична от первых двух и которую он называет «третьим царством» (*drittes Reich*); отношения, составляющие это царство, он называет смысловыми образованиями (*Sinngebilde*). Культура соответствует этой третьей сфере.

Развив идеи баденской школы и сблизившись с феноменологией, Ласк достиг синтеза, в котором признается интуитивное содержание, рассматриваемое как действительно имманентное. Это не мешает тому, что учение Ласка прямо противоположно позиции марбуржцев.

Е. Бруно Баух

Баух начал свою деятельность в баденской школе, но его взгляды во многом отличались от взглядов этой школы. В то время как марбуржцы исходят из первой кантовской «Критики», а баденцы — из второй, Баух считает главной работой Канта третью «Критику» и рассматривает ее как ядро философии Канта. Основная позиция Бауха крайне трансцендентальна. Он говорит не об априорном синтезе, а скорее о законе синтеза; это приводит его к гораздо более решительному объективизму, чем могут себе позволить другие неокантианские идеалисты. Так, он при-

ходит к различению между значимостью (Gültigkeit) суждения и действительностью (Geltung) объективных отношений; последняя является основой первой. Трансцендентальный субъект понимается уже не в духе Риккерта, как необходимый остаток сознания, а просто как система или сущность условий, необходимых для объекта; это объективный субъект, который в конечном итоге не имеет ничего общего с субъектом, кроме названия. Название главной работы Бауха — «Истина, ценность и реальность» («Wahrheit, Wert und Wirklichkeit», 1923) — очень хорошо выражает другую его отличительную тенденцию; в силу этой тенденции три проблемы (истина, ценность, реальность) рассматриваются как три аспекта одного и того же вопроса. Реальность понимается как нечто подобное истине и, далее, тождественное ценности, ибо истина (истинность) является по существу чистой действительностью (Geltung), то есть реальностью, тогда как все остальные ценности принимают в ней участие. Отсюда ясно, что Баух сводит все к трансцендентальным отношениям (в стиле марбургцев), но понимает их как реальные связи (Geltungszusammenhänge), аналогично баденской школе.

Исходя из своего идеалистического объективизма, Баух развивает доктрину диалектики, которая несколько напоминает гегелевскую доктрину. Его «понятия» (Begriffe), то есть формативные законы объекта, являются не застывшими и не неподвижными, а вечно движущимися; постоянная эволюция происходит не только в материальном мире, но также и в тех законах нашего мира, которые определяют сущности. Как целое эти законы называются «идеями», но последняя не является просто регулятивным понятием, как у Канта, а представляет собой объективное единство в бесконечной тотальности логических законов.

Заключительные критические замечания

Для современного идеализма характерны три основные идеи: идея уникальности духа, идея объективного закона и признание творческого аспекта в познании. Представители этого направления подчеркивают ряд моментов, которых не видят эмпирики, а именно: что дух есть нечто, совершенно отличное от материи и не сводимое к ней, что ни логический, ни моральный закон нельзя обосновать на фундаменте психического процесса (по крайней

мере с точки зрения неокантианцев) и что познание не является просто пассивным восприятием образов. Эти идеи идеалистов, несомненно, возвышаются над примитивным уровнем материализма, позитивизма, психологизма, а также теоретического и аксиологического субъективизма. С одинаковой решимостью идеалисты противопоставят и виталистическому иррационализму. Их заслугой является масса весьма ценных достижений, таких, как эстетика Кроче, теория ценностей баденской школы и глубокие и часто удивительно тонкие исследования познания.

Однако их идеи остаются односторонними и настолько рационалистичными, что они не могут отдать должное некоторым другим аспектам реальности. Для всех идеалистов характерно, что им не удается оценить материальный мир, в конечном итоге они сводят его к простой видимости. Наконец, по крайней мере у большинства из них недостает чувства реального и конкретного и наблюдается склонность к тому, чтобы заменять бытие лишенными содержания логическими функциями. Это во многом связано с двумя основными принципами, принимаемыми ими без доказательства, — с принципом имманентности и концептуализмом. Конечные результаты исследований идеалистов сближают их с эмпириками, ибо и те и другие неспособны ответить на конкретные и настоятельные вопросы человеческого существования как такового. Особенно ярко это проявляется в отношении к религии: кроме баденской школы, никто из идеалистов не обнаруживает какого-либо действительного понимания этого предмета. Таким образом, и здесь мы снова имеем дело с представителями типичного для XIX века умонастроения. Сегодня философии идеалистов угрожают новые тенденции, все более сосредоточивающиеся на конкретном и на целостности бытия.

IV ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

В одну и ту же реку нельзя войти дважды.

Гераклит.

В то время как для эмпиризма и материализма, рассмотренных в главе II, центральным вопросом было научное познание материи, а для идеализма, описанного в главе III, — вопрос об идее, философы, которых мы рассмотрим сейчас, пытаются объяснить реальность через призму жизни. Другой чертой, отличающей их от идеалистов и эмпириков, является тот факт, что они стремятся вырваться из общих рамок «новой» (1600—1900) философии и прежде всего кантианства. Кроме всего прочего, они желают избежать и механицизма и идеализма. Как бы ни отличались эти философы друг от друга в деталях, они едины в следующих пунктах:

1) Они являются абсолютными *актуалистами*. Для них существует только движение, становление, жизнь. В той мере, в какой они вообще признают материю (или бытие), она выступает у них лишь как побочный продукт движения; в этом отношении каждый из них повторяет вывод Бергсона: «В становлении дано больше, чем в бытии».

2) Их понимание реальности является *органическим*; биология здесь занимает положение, подобное положению физики у представителей научного материализма. История также играет важную роль у некоторых из них, особенно в школе Дильтея. Во всяком случае, никто из них не думает о мире как о машине, мир представляется им пульсирующей жизнью.

3) Свою собственную теорию познания эти философы развивают с такой «биологической» позиции; все они без исключения *иррационалисты* и решительные эмпирики. Они питают отвращение к понятиям, априорным законам логической дедукции; вследствие этого они не принимают рациональный метод в качестве истинного философского метода и заменяют его проверкой путем интуиции, практики и жизненного понимания истории.

4) При всем этом они, за редким исключением, не являются субъективистами и признают существование *объективной реальности*, трансцендентной по отношению к субъекту, но не желают иметь ничего общего с трансцендентальным или абсолютным идеализмом.

5) Наконец, большинство этих философов обнаруживает заметную склонность к *плюрализму* и персонализму. Если эта склонность не вполне гармонирует с их основным учением об эволюции жизни, то это можно, вероятно, объяснить их реакцией на материалистический монизм; во всяком случае, эта тенденция была одной из самых сильных тенденций всего направления.

Можно различить четыре разные школы философии жизни: бергсоновскую философию жизненного порыва, американский и английский прагматизм, историцизм, ведущий начало от Дильтея, и немецкую философию жизни. Нам представляется более удобным рассмотреть историцизм и немецкую философию жизни вместе, в одной главе, а бергсоновскую — отдельно от Бергсона; таким образом, изложение философии жизни составит три главы: Бергсон; прагматизм и бергсонизм; немецкая философия жизни и историцизм.

10. АНРИ БЕРГСОН

А. Истоки и характерные черты

Анри Бергсон (1859—1941) является самым крупным и оригинальным представителем новой «философии жизни», у него она получила свою наиболее совершенную формулировку. Но хотя он и стал позднее ее главой, он ни в коем случае не является ее основателем, поскольку в самой Франции вне всякой связи с работой Бергсона «Непосредственные данные» («Données immédiates») в 1893 году появилась работа Блонделя «Действие» («L'Action»), а Леруа выступил против механицизма еще до того, как стал учеником Бергсона. Все это направление имеет много связующих звеньев с волюнтаристской, спиритуалистской и персоналистской тенденцией французской философии, которая идет от Мен де Бирана и основными представителями которой стали Феликс Равессон-Молльен (1813—1900), Жюль Лашелье (1832—1918) и учитель Бергсона — Эмиль Бутру (1845—1921). Однако на Бергсона повлияли не только

эти философы, но и направление критики науки и даже английские утилитаристские и эволюционистские доктрины. Как он сам признается, учение Герберта Спенсера казалось ему сначала единственным соответствующим действительности учением, и его собственная философия рождалась из попытки дать более глубокое обоснование системы Спенсера.

Однако эта попытка в конечном итоге привела его к абсолютному отрицанию спенсерианства и к борьбе с последним по всем линиям. Плодом спекулятивной деятельности Бергсона явились четыре работы, ясно иллюстрирующие его духовное развитие: «Опыт о непосредственных данных сознания» («Essai sur les données immédiates de la conscience», 1889) содержит его эпистемологию, «Материя и память» («Matière et Mémoire», 1896) — психологию, «Творческая эволюция» («L'Évolution créatrice», 1907) — метафизику, основанную на спекулятивной биологии, а «Два источника морали и религии» («Les Deux Sources de la morale et de la religion», 1932) излагают его этику и философию религии. Каждая из этих работ имела совершенно невиданный успех, частично благодаря тому факту, что Бергсон выработал действительно новую философию, отвечающую глубочайшим потребностям времени, а также и благодаря тому, что он изложил ее необычайно красивым языком. В 1927 году он был удостоен Нобелевской премии по литературе. Его неподражаемая острота аргументации и редкая философская серьезность сочетаются с богатством поэтических образов, производящих сильное впечатление как благодаря их удивительной ясности, так и благодаря художественной манере, в которой они выражены. Кроме того, его работа подкреплена глубокими фактическими знаниями, которые он приобрел ценой обширных и напряженных исследований. Все это помогло Бергсону опрокинуть позитивизм, а в значительной степени и идеализм XIX века. Бергсон выступил как один из пионеров нового духа нашего времени.

Б. Длительность и интуиция

Согласно общераспространенному взгляду, который внедрил в науку, мир характеризуется *протяжением*, количественным *разнообразием* и причинным *детерминизмом*. Мир составлен из твердых, протяженных тел, части кото-

рых разделены в пространстве; он размечен точными делениями и совершенно *однородным пространством*, и все его поведение предопределяется постоянными законами. Естественные науки не рассматривают движение в целом, они имеют дело только с последовательными положениями тел; не исследуют они также и силы, действующие в природе, рассматривая лишь их результаты; создаваемой естествоиспытателем картине мира не хватает динамизма и жизни; время в понимании ученого есть в конечном итоге чистое пространство, ибо каждый раз, когда он претендует на измерение времени, он просто измеряет пространство.

Однако в самих себе мы можем обнаружить, если возьмем на себя труд сделать это, совершенно иную реальность. Эта реальность обладает чисто *качественной интенсивностью* и составлена из совершенно *разнородных* элементов, которые так переплетены между собой, что их трудно различить; наконец, эта внутренняя реальность свободна. Не будучи пространственной или количественной, она в действительности длится и даже *есть* чистая длительность, в силу чего отлична от понятий пространства и времени естественных наук; она представляет собой единый неделимый акт, порыв (*élan*) и становление, которое не может быть измерено. Эта реальность по самой своей сути представляет собой постоянное течение; она никогда не *есть*, она всегда *становится*.

Человеческой способностью, соответствующей пространственной материи, является интеллект (*intelligence*), природа которого такова, что он направлен на употребление вещей; раз дано употребление, то дана и форма, принимаемая интеллектом. Поскольку мы требуем вполне определенных вещей для нашего употребления, то интеллект сосредоточивается на всем, что телесно, неорганизованно и частично постоянно, ибо интеллект может овладевать только неподвижными веществами. Его сферой является материя; он постигает ее, чтобы превратить тела в инструменты; он — орган *homo faber*, и его главная функция состоит в том, чтобы изобретать инструменты. В силу своей существенной связи с материей интеллект не ограничивается в этой сфере феноменами, а может схватывать и сущности вещей. Бергсон поднимается над феноменологизмом Канта и позитивистов и признает, что интеллект способен проникать в сущности; он также считает интеллект анали-

В. Теория познания и психология

тическим — это значит, что интеллект может расчленять вещи и вновь соединять их в соответствии с некоторым законом или системой. Характерными чертами интеллекта являются ясность и способность производить различения.

Однако столь же характерным для интеллекта является то, что сама его природа не позволяет ему понять реальную длительность, или жизнь, ибо он сформирован в соответствии с материей и переносит на мир длительности вполне определенные формы протяженного, количественного, материального мира. Он прерывает единый поток жизни, вводя пространственность, отсутствие непрерывности и необходимость; так, уже простейшее движение во времени оказывается непосильным для понимания интеллекта, как показывают парадоксы Зенона.

Мы можем познать длительность только благодаря интуиции, но последняя позволяет нам схватить ее непосредственно и внутренне. Интуиция обнаруживает черты, противоположные чертам интеллекта, ибо она является органом *homo sapiens* и свободна от подчинения практике; объектом ее является текущее, органическое и длящееся. В то время как интеллект анализирует и расчленяет вещи, готовясь к их использованию, интуиция состоит в простом взгляде, которым испытывается вся реальность длительности без расчленения и соединения. Интуиция не приходит легко, ибо мы настолько привыкли к пользованию нашим интеллектом, что осуществление интуиции требует могучего внутреннего усилия, усиливающего наши естественные склонности, мы способны на это усилие лишь в самые благоприятные и преходящие моменты.

Короче говоря, существуют две сферы: одна — сфера пространственной и косной материи, которая является объектом практического интеллекта, другая — сфера жизни и длящегося сознания, представляющая собой область интуиции. Поскольку интеллект определяется исключительно практическими целями, то философия может пользоваться только интуицией, однако прозрения, которых она этим путем достигает, не поддаются формулировке в качестве ясных и точных идей и поэтому не могут быть выражены в логических доказательствах. Если какой-либо философ желает помочь другому, то единственное, что он может сделать, это привести его к воспроизведению интуиции, подобной его собственной. Это объясняет обилие наводящих образов в произведениях Бергсона.

Бергсон применяет свой интуитивный метод прежде всего к проблемам теории познания. Он утверждает, что ранее существовало три классических решения этих проблем — общепринятый дуализм, кантианство и идеализм. Однако все эти три решения покоятся на ложной предпосылке, что перцепция и память чисто спекулятивны и не зависят от практики, хотя в действительности они неразрывно связаны с практикой и направлены на действие. Тело со своей стороны является просто центром для действия. Отсюда следует, что перцепция схватывает только одну сторону реальности и что ее сущность фактически состоит в выборе аспектов, полезных для выполнения какой-либо задачи. Идеализм, следовательно, ошибочен, ибо объекты, из которых составлен мир, являются «истинными картинками», а не просто составными элементами сознания. Точно так же ошибаются и обычный и кантовский реализм, ставя между сознанием и внешним миром однородное пространство и рассматривая его как недифференцированное. Фактически пространство есть лишь субъективная форма, приспособленная к человеческим действиям.

Бергсон подкрепляет свою эпистемологию весьма определенной психологической теорией. Он отвергает материализм, сила которого зиждется на том факте, что сознание зависит от тела — как будто если одежда висит на крючках, то этот факт может привести кого-нибудь к мысли об отождествлении одежды и крючков. Между психологическими и физиологическими явлениями не существует даже параллелизма, а если бы он и существовал, это ничего бы не доказывало. Данное положение можно проиллюстрировать на примере чистой памяти. Следует различать два вида памяти: механическая, телесная память, которая состоит просто в повторении функций, ставших автоматическими, и чистая память, посредством которой запоминаются образы. Вопроса о локализации в мозге (который используется материалистами в качестве их главного аргумента) вообще не может существовать, так как если бы была локализация, то повреждение, нанесенное части мозга, уничтожило бы определенные части памяти; на деле же оно приводит лишь к общему ослаблению памяти. Гораздо более убедительным является сравнение мозга с некоторого рода учреждением, которое производит передачу посла-

ний,— специфически психическая жизнь не является его функцией. Память не является также и ослабленной перцепцией, она совершенно иное явление.

Ассоцианистская психология заблуждается вдвойне, превращая длительность в нечто пространственное, а личность («я») в комбинацию вещей, аналогично материи. Эти ошибки ведут также к психологическому *детерминизму*, который понимает мотивы как вещи, координированные во времени, а время — как путь через пространство; отсюда он приходит к отрицанию свободы. Истина заключается в том, что поведение исходит от личности в целом, что решение создает нечто новое, что действие совершается «я», субъектом (и только «я»), и, следовательно, оно совершенно свободно. Если свобода так часто отрицалась, несмотря на ее непосредственную очевидность, то это объясняется тем фактом, что интеллект конструирует поверхностное «я», подобное телу, и тем самым скрывает лежащее в глубине реальное «я», которое является творческим и длящимся.

Г. Жизнь и эволюция

Двумя классическими доктринами, в которых была сделана попытка объяснить жизнь, являются *механистическая* и *телеологическая* доктрины, и обе в конечном итоге завершаются отрицанием длительности. Согласно первой, организмы являются машинами, функционирующими с самого начала в соответствии с определенными количественно исчислимыми законами; согласно второй, уже существует заверченный мировой план. Обе незаконно расширяют в некоторых отношениях понятие интеллекта, забывая, что интеллект существует для действия, а не для понимания жизни. Философия должна превзойти эти доктрины, в особенности механицизм, который просто отрицает совершенно очевидные факты.

Наблюдение определенного явления в проблеме жизни, так же как и подобное наблюдение относительно психологической проблемы, позволяет сделать заключение, что материализм ложен. Это явление состоит в том, что совершенно аналогичные по структуре органы обязаны своим происхождением совершенно различным линиям эволюции: например, эволюция глаз у моллюсков и позвоночных пошла, очевидно, по различным путям задолго до того, как они приобрели способность видеть. Опираясь на эти факты

и на некоторые другие соображения, Бергсон отвергает дарвинизм и неodarвинизм и, следовательно, механистическую концепцию живого органа. Живой орган должен рассматриваться как сложное выражение простой функции, его можно сравнить с картиной, которая является результатом тысячи мазков кисти художника и в то же время выражает какой-то один простой творческий замысел.

Организм кажется механизмом потому, что он обладает механизмом. Но как дуга, разбитая на мельчайшие сегменты, лишь кажется совпадающей с касательными к ней, так и жизнь кажется механизмом, если она анализируется в деталях методами естествознания, и все-таки это не так.

Жизнь как целое не есть абстракция. В определенный момент времени и в определенном месте пространства возник поток жизни, посредством развитых организмов он переходил от одной споры к другой. Поток жизни стремится преодолеть препятствия, которые ставит ему материя; он течет не последовательно, а в некоторых случаях отклоняясь от пути, попадая иногда в тупик и даже устремляясь обратно. И все-таки всеобщий натиск жизни продолжается, и жизненный порыв (*élan vital*), чтобы развернуться, разделяется на различные потоки. Именно таким путем образовался разрыв между растительным и животным царствами — растения непосредственно аккумулируют энергию, так что животные могут черпать энергию из них и затем освобождать ее, как если бы это был порох, запасы которого можно произвольно увеличивать. Таким образом, растения прикованы к земле, и сознание у них находится только в латентном состоянии, но оно пробуждается в мире животных.

Внутри животного царства жизненный порыв вновь устремляется в двух различных направлениях, как бы испытывая два различных метода; в одном направлении он достигает завершения в социально организованных насекомых, а в другом — в человеческих существах. В пределах первого направления жизнь стремится к подвижности и гибкости посредством *инстинкта*, который означает способность применять — или даже изобретать — органические инструменты; инстинкт полностью знает свой объект посредством симпатии и безошибочно оперирует им, хотя и делает это всегда одним и тем же способом. Позвончатые, с другой стороны, развивают *интеллект*, являющийся способностью конструирования. По своему существу

интеллект направлен на отношения и формы вещей, а не на сами вещи, так что он знает свой объект лишь внешне; с другой стороны, он может наполнять свои пустые формы неограниченным количеством объектов самого различного рода. Совершенный интеллект преодолевает свои первоначальные границы и может быть даже обращен на иные цели, чем практические, для которых был создан.

Наконец, у людей появляется *интуиция* (но только в виде зачатков, возникая время от времени то тут, то там), инстинкт освобождается и становится способным размышлять о самом себе. К тому же человек свободен. Таким образом, весь этот ход эволюции имеет своим результатом освобождение сознания в человеке, а человек выступает как конечная цель организованной жизни на нашей планете.

Д. Метафизика

Если философ позволяет себе погрузиться в море окружающей его жизни, то он оказывается в состоянии понять происхождение тел и интеллекта; эта интуиция показывает, что не только жизнь и сознание, но и *все целое реальности есть становление*; не существует вещей, существуют только действия, и бытие в основе своей есть становление. Таким образом, «в становлении дано больше, чем в бытии». Просто наш интеллект и, следовательно, наука дают нам постоянные тела. В действительности материальный мир есть движение и порыв, хотя это лишь распадающийся и убывающий порыв. Соответственно в мире происходит двойное движение: восходящее движение жизни и нисходящее движение материи; законом материи является закон убывания энергии, против которого жизнь безуспешно борется, ибо она может лишь замедлить его исполнение. Чтобы пояснить этот процесс, можно сравнить его с паром высокого давления, вырывающимся из трещин сосуда, в воздухе он превращается в падающие вниз капли, хотя всегда остается небольшое количество пара, который в течение нескольких секунд не превращается в жидкость и даже пытается поднять падающие вниз капли. Аналогичным образом огромный контейнер жизни непрерывно выпускает своего рода пар, который, опускаясь, превращается в свой собственный мир; падающие капли суть материя. Если дать другую иллюстрацию, то мир можно сравнить с быстрым движением руки вверх, которая падает,

как только ослабляется мускульное напряжение; материя подобна иссяканию творческого движения. Однако даже эти иллюстрации неадекватны, ибо жизнь принадлежит к области психологии и не является пространственной.

Аналогичный процесс происходит в сознании. Интуиция следует по тому же направлению, что и жизнь, но интеллект, будучи сообразен с материей, идет в противоположном направлении. Однако интуиция показывает нам подлинную реальность, где жизнь выступает как громадная волна, которая разливается и затем оказывается запруженной почти со всех сторон; препятствия преодолеваются только в одном-единственном месте, и здесь порыв вырывается на свободу. Человечество является формой этой свободы, и поэтому философия была права, утверждая свободу духа, его независимость от материи, невозможность преодолеть пропасть, отделяющую его от животности, и возможность продолжения жизни после смерти.

Тем не менее философия впала в заблуждение, пользуясь интеллектом и его понятиями. Путем пространного анализа Бергсон показывает, как возникла *идея беспорядка* (а именно из случайного отношения между двумя различными порядками — геометрическим и жизненным) и как сформировалась *идея ничто* (являющаяся фактически псевдоидеей). Он нападает на самые знаменитые философские системы прошлого, включая метафизику Платона и Аристотеля; последний элиминировал длительность, следуя естественной склонности интеллекта употреблять понятия, сообразные языку. То же самое приложим к новым системам, созданным Декартом, Спинозой, Лейбницем, Кантом и прежде всего Спенсером, хотя они изменили некоторые детали. Спенсер известен утверждением, что *наша мысль кинематографична по своей природе*; он пытается понять и утвердить эволюцию так, как если бы в эволюционном процессе была последовательность состояний, то есть понимая эволюцию совершенно неправильно.

Е. Этика

Согласно Бергсону, существует два типа морали — мораль открытая и закрытая. *Закрытая мораль* возникает из наиболее общего явления жизни, она возникает из давления, оказываемого обществом, и соответствующее ей по-

ведение осуществляется автоматически и инстинктивно. Индивидуальное «я» и социальное «я» приходят в столкновение лишь при исключительных обстоятельствах. Эта безличная закрытая мораль является закрытой в тройном смысле: она желает сохранить социальные условности; она почти полностью отождествляет индивидуум и общество, так что мысль все время вращается в одном и том же круге; наконец, она всегда является продуктом ограниченной группы и никогда не может иметь силу для всего человечества, ибо принципом создавшей ее социальной группы является потребность самозащиты.

Кроме этой замкнутой морали, состоящей только из обязанностей, существует еще *открытая мораль*, которая получает свое воплощение в выдающихся личностях, святых и героях и является человеческой и личностной, а не социальной. Она проистекает не из давления, а из внутреннего призвания; она в основе своей является прогрессивной и творческой, не будучи вовсе постоянной. Она является открытой в том смысле, что с любовью вбирает в себя жизнь и даже, более того, дает чувство свободы и гармонирует с принципом жизни. Она рождается из глубокого эмоционального переживания, которое благодаря отсутствию объекта подобно переживанию, доставляемому музыкой.

В действительности ни закрытая, ни открытая мораль не встречается в чистой форме, ибо всякое стремление имеет тенденцию кристаллизоваться в соответствующее обязательство, а последнее имеет тенденцию включить в себя первое. Обе эти формы (субинтеллектуальная и суперинтеллектуальная) вырабатываются в сфере интеллекта, и поэтому моральная жизнь является рациональной жизнью. Но в основе своей открытая и закрытая морали являются взаимодополняющими проявлениями одного и того же жизненного порыва.

Ж. Философия религии

Различение, произведенное в моральной сфере, имеет такую же силу в религиозной области, ибо существуют статическая и динамическая религии. *Статическая религия* состоит в защитной реакции природы против результатов интеллектуальной деятельности, которая угрожает пода-

вить индивидуум или разложить общество; в противовес этому статическая религия примиряет человека с жизнью, а индивидуум с его обществом с помощью мифов, которые действуют как колыбельные песни. Статическая религия является продуктом «мифотворческой функции» (*function fabulatrice*) интеллекта. Интеллект, в узком смысле, грозит уничтожить социальное единство, а природа не может использовать против него инстинкт, ибо место последнего в человеке занято интеллектом. Но природа защищает себя, порождая мифотворческую функцию. Так, у животного нет предчувствия смерти, а интеллект человека говорит ему, что он умрет и что пугающая пропасть неопределенности лежит между замыслом и его желаемым результатом. Поэтому, чтобы он мог вынести это горькое знание, природа создает богов посредством мифотворческой функции. Роль мифотворческой функции в человеческом обществе соответствует роли инстинкта у животных.

Динамическая религия, или мистицизм, есть нечто совершенно отличное. Она возникает из возвращения к первоначальному направлению жизненного порыва и из предвосхищения недостижимой цели, к которой стремится жизнь. Так, мистицизм обнаруживается только у необычных людей; у античных греков не было и следа мистицизма, а в Индии он не смог достичь вполне развитой формы, ибо оставался чисто спекулятивным, но он обнаруживается у великих христианских мистиков, которые были наделены почти совершенным духовным здоровьем. Христианская религия выступает как кристаллизация этого мистицизма и даже более того — она дает ему основу, ибо, несмотря на все свои уникальные качества, мистики были лишь несовершенными подражателями того, кто произнес Нагорную проповедь.

Опыт мистиков не только подтверждает правдоподобие предпосылок, принятых в отношении истоков жизненного порыва, но и дает основу для утверждения существования бога, которое не может быть доказано на логических основаниях. Мистики учили также, что бог есть любовь и ничто не может помешать философу в проповеди упомянутой идеи о том, что мир является конкретным проявлением этой любви и божественной потребности любви. Опыт мистиков, подкрепленный психологическими выводами, дает вероятную (даже почти безусловную) основу для утверждения о сохранении жизни после смерти.

11. ПРАГМАТИЗМ И БЕРГСОНИЗМ

А. Прагматизм

Прагматизм является в основном американским и английским движением. Это обстоятельство не означает, однако, что он не выходит за пределы этих стран. На рубеже XX века у прагматизма было много последователей, особенно в Германии; ряд характерных для прагматизма признаков можно было найти у эмпириокритиков, у Карла Маркса и Ленина, в работах Георга Зиммеля и Ганса Вайнингера (1852—1923); позитивисты в общем придерживались аналогичной точки зрения. Прагматисты нашли много точек соприкосновения с некоторыми французскими представителями критики науки, в особенности с Абельем Ре-ем. Однако все эти мыслители защищают не только идеи прагматизма, но и различные другие теории.

Основная теоретико-познавательная сущность прагматизма заключается в отрицании того, что имеется какое-то чисто теоретическое знание, и в *сведении истинного к полезному*. Однако эти основные положения у различных прагматистов представлены в различной степени; если наиболее радикальная часть прагматистов утверждает, что каждое положение, которое непосредственно ведет к успеху, является истиной, то наиболее умеренная часть их учит, что истина — это все то, что можно проверить с помощью объективных фактов. Но полезность, ценность и успех всеми рассматриваются в качестве сущности истины, как ее уникальные критерии; различия обнаруживаются только тогда, когда приходится определять эту полезность более точно.

Для англо-американского прагматизма, однако, вопрос об истине не является просто одним из вопросов эпистемологии, так как он обычно включает в себя, как и у Бергсона, всю философию жизни. Следовательно, реальность для этих прагматистов не является чем-то фиксированным — она создается свободно и движется за пределами интеллекта; поэтому все знание основано на опыте. Большинство англо-американских прагматистов придерживается также персоналистской и гуманистической позиции, сходной с бергсоновской позицией, и основное различие между их лидерами и указанным французским философом заключается в том, что, по мысли Бергсона, интуиция остается по су-

ществу теоретической, в то время как, согласно прагматистам, всякое знание, по определению, является практическим.

Прагматизм возникает по тем же причинам, что и философия Бергсона, развивается параллельно с ней и играет такую же роль в интеллектуальной истории. Однако в Европе в настоящее время он вытеснен и только частично сохранился в других течениях (неопозитивизм, экзистенциализм), так что мы ограничимся лишь краткой характеристикой трех ведущих прагматистов: Джемса, Шиллера и Дьюи. Уильям Джемс и Джон Дьюи — американцы, но их влияние на европейскую мысль было столь значительным, что их также следует рассмотреть.

Б. Уильям Джемс

Американский логик и философ Чарлз Сандерс Пирс (1839—1914) первым выдвинул прагматистские идеи, но более полно прагматизм был разработан Уильямом Джемсом (1842—1910), основателем и главным представителем этой школы. Джемс — удивительная личность; он был физиологом и одним из замечательнейших психологов, глубоко религиозным и одаренным чувством тонкого восприятия искусства, а также блестящим писателем, который имел значительное влияние на современную философию в целом. Его собственная философия уходит своими корнями, с одной стороны, в движение, которое можно охарактеризовать как реакцию против идеализма Бредли и великого американского идеалиста Дж. Ройса (1855—1916), а с другой стороны, связано с его борьбой против научного монизма и детерминизма, для которой он использовал критику науки и расширил ее применение. В основе всех аргументов Джемса лежит понимание реальности с точки зрения *динамики* и *плюрализма*. Ничто в мире не является совершенным; он не содержит никакой субстанции, находится в состоянии непрерывного изменения и является не одним бытием, а составлен из разнообразных индивидуальностей. Все эти идеи побудили Джемса признать в определенной мере политеизм; он отвергает монизм как нечто непригодное; его философия является также весьма антиинтеллектуалистской и отрицает даже противопоставление субъекта и объекта; сам Джемс пишет о ней как о «*радикальном эмпиризме*». Он доводит понятие случайности между суще-

ствами до крайности (tychism). Другая его знаменитая доктрина — «нейтральный» монизм, согласно которому между мыслительными и физическими явлениями нет существенного различия. И все же наиболее известной доктриной Джемса является его *прагматизм*, сущность которого сводится к следующему: идея истинна, если она ведет к восприятию объекта, и суждение истинно, если его принятие ведет к удовлетворительным результатам, если оно оправдывает себя на практике. Выражение, которое Джемс применяет для обозначения этой практической проверки, а именно «наличные деньги» (cash value), часто не понимают, так как для Джемса «полезность» отнюдь не означает удовлетворения материальных потребностей индивидуума, а относится ко всему, что служит развитию человека и общества. В этом смысле он рассматривает религию как в высшей степени истинную; о ней следует судить по ее результатам. И Джемс говорит, что он не знает, имеет ли религия какое-нибудь отношение к метафизике, но, во всяком случае, она является плодотворной гипотезой. Такое краткое описание дает только очень слабое представление о богатом учении Джемса. Детальное же исследование здесь невозможно, ибо это учение относится к более ранней эпохе.

В. Английский прагматизм

В Великобритании прагматизм развивается под влиянием Джемса и антиассоцианистской психологии, которая была представлена как Джемсом, так и Георгом Фредериком Стаутом (1860—1944). Фердинанд Каннинг Скотт Шиллер (1864—1937), лидер этого движения, был также обязан логику Альфреду Зидвику (1850—1943), который всегда настаивал на том, что чисто формальная логика невозможна. Английский прагматизм появляется впервые в 1902 году вместе с изданием книги «Персональный идеализм» («Personal Idealism»), которая представляет собой работу восьми молодых философов. Авторами этого тома, включая Генри Старта (1863—1946), Гастингса Рашдала (1858—1924) и самого Шиллера, были отнюдь не только прагматисты, но все они считали себя плюралистами, придерживаясь точки зрения, противоположной идеализму Бредли и монизму Спенсера. Подобно многим другим изданиям этого времени, «Персональный идеализм» отражал

скорее духовный кризис XIX века, чем появление какого-то нового и единого движения.

Шиллер выдвинулся вперед еще в 1891 году, когда написал книгу «Загадки сфинкса: учение об эволюции, написанное Троглодитом» («Riddles of Sphinx: A study evolution written by a Troglodyte»). Это удивительная работа, в которой автор защищает плюрализм и персонализм и развивает доктрину о том, что бог есть конечное персональное бытие. Эта работа относится к тому времени, когда Шиллер еще не был прагматистом.

В 1903 году Шиллер впервые провозгласил свою приверженность к прагматизму, который называл «гуманизмом». Он взял за основу изречение Протагора, что человек есть мера всех вещей, и защитил греческого софиста от интеллектуализма Платона; он даже усилил формулу Протагора своим заявлением, что человек есть не только мера реальности, но в действительности является и ее создателем. Согласно Шиллеру, эта реальность представляет собой бесформенную массу, которая может получить форму. Для того чтобы эта бесформенная масса стала действительной, необходимо действие человека (Tat; Шиллер пользуется немецким словом Tat-Sache, «факт»). Вопрос о том, что представляет собой эта масса, является в высшей степени бессмысленным. Единственный вопрос, который мы можем поставить, — это вопрос о том, что мы из нее можем сделать.

Под влиянием Зидвика Шиллер сосредоточил свое внимание главным образом на логике, которая, как он говорит, никогда не может быть формальной и абстрактной — «expellos hominem logica, tamen usque recurret» («вы можете удалять человеческий элемент из логики, но он всегда будет возвращаться»). Логика есть нечто человеческое, слуга человека, конкретный инструмент труда. Было бы неверно истолковывать принцип тождества и другие принципы как универсально правильные логические законы.

То же самое применимо к истине, так как все истинное является человеческим и ничто не абсолютно. Нельзя сказать, что Шиллер строго придерживается положения о том, что всякое полезное суждение является также истинным, но он считает, что то или иное суждение должно быть полезным для того, чтобы быть истинным, и что истинное суждение показывает какую-то ценность. Истина является не фиксированной, а динамичной, вечно становящейся Шиллер придает истине полностью дарвинов-

скую интерпретацию, погружая ее в течение жизни; таким образом, его доктрина является не логикой, а «биологикой» знания.

В кругах английских философов у Шиллера никогда не было много приверженцев; на него смотрели как на экстравагантного софиста, и Шиллер гордился этим. После его смерти в 1937 году ни один из последователей Шиллера не развивал дальше его учение, но многочисленные работы Шиллера оказали значительное влияние на философию. Ряд широко распространенных в настоящее время идей принадлежит Шиллеру.

Г. Джон Дьюи

Американский прагматизм получил уникальное выражение в работе Джона Дьюи (1859—1952), который соединил научный материализм с идеями Джемса. В то время как Джемс преследовал своим учением по преимуществу религиозные цели, а Шиллер пытался создать философский гуманизм, Дьюи повернулся исключительно в сторону естественных наук. Он заявлял о своей приверженности «*бихевиоризму*» Уатсона, согласно которому мышление является просто функцией тела. Не существует иного действительного знания, кроме знания, получаемого при помощи методов естественных наук. В предшествующие века, когда человек еще не владел нашей современной техникой исследования, основы поведения усматривались вне области опыта, но теперь уже пора отбросить в сторону все трансцендентальное мышление и опираться исключительно на опыт.

Этот опыт учит нас, что все вещи изменяются, что нет ничего неизменного ни в материальной, ни в интеллектуальной сфере. Мышление является просто инструментом действия, и человек начинает мыслить, когда он сталкивается с материальными трудностями, которые должен преодолеть. Поэтому идея имеет ценность только как инструмент (*инструментализм*) и является функцией,работанной практическим опытом для того, чтобы служить этому опыту. Вся ценность идеи заключается в ее успехе, а истина является в конечном счете лишь формой добра.

Своей славой Дьюи обязан прежде всего глубокому интересу, который он проявлял к социальной реформе, но и сама его философия тоже имела большое влияние в

Соединенных Штатах. В течение длительного времени она была господствующей интеллектуальной силой в стране, все содержание развития которой составляла техника и которая еще не подверглась знакомому Европе горькому воздействию научного «прогресса». Таким образом, теории Джемса, возникшие как протест против преувеличенной оценки техники и естественных наук, испытали удивительное изменение в руках Дьюи и стали главной опорой материалистического воззрения.

Д. Диалектическая школа

Вернемся на некоторое время к так называемой диалектической школе, заимствовавшей некоторые идеи у прагматизма. Печатный орган этой школы, журнал «Диалектика», основанный в 1947 году, выходит в Цюрихе. Ее главный представитель — Фердинанд Гонсет (род. 1890). Гастон Башельяр (род. 1881), один из выдающихся французских представителей философии науки, и многие другие ученые-философы находятся в более или менее полном согласии с этой школой. Согласно Гонсету, все человеческое знание является диалектическим. Оно должно опираться на правила и теории, которые являются только временными и основаны на живом коллективном мышлении исследователей. Не существует абсолютного критерия истины. Теорем, правил и теорий следует твердо придерживаться лишь постольку, поскольку это оправдано их научной полезностью, и это относится ко всем областям познания. Не существует также какой-то абсолютной логики. Имеются только произвольные логические теории, которые также могут быть приняты или отвергнуты на основе полезности. Но диалектическая школа отвергает обвинение в релятивизме, считая, что вовсе не истинно то, что относительно, — скорее ничего нельзя признавать как абсолютно истинное. Она отвергает также номинализм и сенсуализм неопозитивистов, ибо диалектические методы, как они говорят, оправдывают себя во всех сферах, даже в интроспективной психологии и теологии. Несмотря на это, данная школа весьма сходна с неопозитивизмом, так как считает, что единственным путем к знанию является метод индуктивной науки.

На X Международном конгрессе философов в 1948 году диалектическая школа предстала как одна из самых боль-

ших и наиболее активных школ. Ей удалось привлечь на свою сторону многих европейских мыслителей, которые до этого были неопозитивистами. Она оказала сильное влияние на ряд представителей естественных наук и математиков, интересующихся философией, а также на тех философов, которые занимаются разработкой методологии естественных наук и математики.

Е. Бергсонизм

В начале XX века во Франции под влиянием Бергсона была основана весьма влиятельная школа. На нее одновременно оказали воздействие течение критики науки и англо-американский прагматизм. Она пошла даже дальше, чем сам Бергсон, по виталистическому и иррационалистическому пути. Почти все ее представители — откровенные прагматисты. А остальные являются волюнтаристами, для которых воля стоит выше интеллекта, а истина служит, так же как и для Шиллера, жизненной ценностью.

Мы бы нарушили границы нашего изложения, если бы стали рассматривать в деталях все эти системы, которые более примечательны своим радикализмом, чем оригинальностью. Однако определенное развитие некоторых из указанных систем все же заслуживает упоминания. Философы данной группы, будучи весьма радикальными до первой мировой войны, теперь являются настолько умеренными, что их рассматривают почти как интеллектуалистов. Но на деле, за исключением Блонделя, они остались откровенными противниками того взгляда, что только интеллект может предъявлять право на знание, и, подобно прагматистам, трактуют истину как приспособление к жизни. Их философия является биологической, но без той глубины, которую обнаружил их общий наставник Бергсон, развивая эту точку зрения.

В число современных философов этой группы входят: психолог Морис Прадинес (род. 1878), весьма радикальный антирационалист; моралист Жан де Гольтье (1859—1942), который сочетает иррационализм с субъективным идеализмом; и, наконец, группа католических мыслителей, образовавшаяся под влиянием Бергсона из учеников Леона Оле-Ляпруна (1839—1899). Некоторые из них, такие, как Альфред Луази (1857—1940) и Люсьен Лабертонье (1860—1931), вряд ли представляют какой-либо интерес как фи-

лософы, хотя они играли ведущую роль в движении модернистов. Имеются и другие, которые все еще почитаются в современной философии, особенно Эдуард Леруа (род. 1870) и Морис Блондель (1861—1948). Однако Блондель не был убежденным иррационалистом и значительно приблизился к метафизике. Тем не менее мы остановим внимание на его афоризме о том, что «началу всякой научной процедуры... предшествует некоторое решение» и что «наука не дает нам никаких сведений об основе вещей», так как «ее свобода беспредельна». Эти высказывания показывают, что Блондель более скептически настроен по отношению к науке, чем Бергсон, который допускает возможность проникновения науки в материальные сущности. Леруа является еще более радикальным. С его точки зрения, наука как таковая чисто конвенциональна и все, что может быть приписано научному выражению самих фактов, не говоря уже о научных теориях, носит чисто конвенциональный характер. Ученый создает порядок вещей тем, что налагает факты на бесформенную материю, которая ему дана. Наука является лишь некоторой формальной игрой слов, лишенной внутренней значимости, просто умозрительной схемой для изучения мира. Это относится к религиозным догмам, в которых не может быть обнаружено никакого постижимого значения; они представляют собой простые формулы, практические правила жизни. Леруа предполагает существование бога, но он отрицает возможность его доказательства.

12. ИСТОРИЦИЗМ И НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

А. Характеристика; историцизм

Идеологические направления в Германии, которые соответствуют французской философии жизни и английскому прагматизму, — это историцизм и биологистическая философия. Несмотря на коренные различия, историцизм и биологистическая философия имеют одну существенную общую черту, а именно: глубокое понимание жизненных процессов и отрицание ценности исследования точных наук для изучения жизни. Оба указанных направления испы-

тали сильное влияние Фридриха Ницше (1844—1900). Наиболее важное из этих направлений, историцизм, обязано своим развитием прежде всего крупным успехам исторической науки в Германии в течение второй половины XIX века. Его философскими крестными отцами после Ницше являются: Георг Зиммель (1858—1918), который был сначала релятивистом кантианского толка, Рудольф Эйкен (1846—1926), философ духовной жизни, и прежде всего Вильгельм Дильтей (1833—1912) — великий историк и теоретик истории. Историцизм, как на это указывает само название, связан главным образом с изучением истории и, следовательно, с духовным развитием. Согласно учению представителей этой школы, история лежит в самой основе философского мышления и не поддается ни методам естественных наук, ни какой-либо рациональной процедуре. Ее сфера уже включает в себя все мышление. Такое понимание дает толчок возникновению крайнего рационализма и более или менее откровенного релятивизма.

Другая тенденция в меньшей мере ориентируется на историю и представляет собой чистую философию жизни, являясь биологической философией; становление рассматривается не как исторический духовный процесс, а как широкий поток жизненных элементов. Ее наиболее красноречивым и влиятельным представителем в период между двумя войнами был Людвиг Клагеса.

Ниже следующий раздел представляет собой сжатое изложение основных идей теорий Дильтея, его главных последователей и Клагеса.

Б. Вильгельм Дильтей

Вильгельм Дильтей принадлежит к более раннему и уже прошедшему периоду, но мы рассмотрим его здесь, так как его влияние на философию было наиболее сильным уже после первой мировой войны. Один из выдающихся историков, Дильтей вначале был позитивистом и испытал также сильное влияние кантианских течений — начало, типичное для мыслителя XIX века. Но в то же время его следует рассматривать наряду с важнейшими представителями кризиса конца XIX века, так как он сумел преодолеть оба упомянутых выше течения во имя иррационалистического релятивизма. Центральные проблемы, интересующие его, —

жизнь и «понимание (*Verstehen*) жизни», которую он представляет себе телеологически — как объединение всех стремлений и как совершенное единство, как «контекст, охватывающий человеческий род». Каждое событие в жизни имеет смысл постольку, поскольку оно является символом того, что принадлежит жизни. В своей эпистемологии он подвергает критике интеллектуалистическую точку зрения, так как знание, с его точки зрения, появляется не из мыслительных операций, а из всей личности; мы констатируем существование внешнего мира потому, что наша воля встречает сопротивление. Дильтей разрабатывает глубокую теорию познания для социальных наук, которую называет герменевтикой. Она имеет три основных принципа: историческое познание является самосознанием; объяснение (*Erklären*) не есть то же самое, что понимание, последнее не является функцией разума, но включает все эмоциональные и нравственные силы души; понимание есть некоторое движение от жизни к жизни, так как сама реальность есть жизнь. Мы можем понять ситуацию в целом только при помощи объединенного усилия всех естественных сил, находящихся внутри нас.

К концу своей жизни Дильтей подошел к *доктрине мировоззрения* (*Weltanschauungslehre*); любое мировоззрение может быть сведено к положению человека и к его различным жизненным установкам; таким образом, сам человек и его философия должны рассматриваться в их историческом контексте. Мы различаем в истории три типа философии, которые соответствуют трем жизненным установкам: господство разума порождает позитивистский материализм; господство эмоций — объективный пантеистический идеализм; в то же время преобладание установки на волю приводит к идеализму свободы Платона, христианства или Канта. Философия, как и все человеческое, является целиком относительной. «Окончательное решение исторической точки зрения заключается в том, что человеческие достижения любого вида являются относительными, что *все течет и ничто не является прочным*». Философия Дильтея имеет много и других аспектов, но именно его релятивизм и замена разума жизнью имели такое большое воздействие на современное мышление. Из других аспектов его философии следовало бы упомянуть только теорию времени, которая предвосхищает философию Хейдеггера.

В. Последователи Дильтея

Влияние Дильтея испытали многие мыслители, зачастую даже сильно отличающиеся друг от друга. Один из них — Эрнст Трельч (1865—1923), протестантский теолог, философ религии и истории и историк культуры. Кроме того, имеется подлинно дильтеевская школа, сторонники которой посвятили себя изучению других аспектов системы Дильтея, но сохраняют верность историцизму. Первое место среди них принадлежит Эдуарду Шпрангеру (род. 1882), который знаменит своими работами в области педагогики, психологии и философии культуры. За ним идут Эрих Ротхакер (род. 1888), Георг Миш (род. 1878) и Ганс Фрейер (род. 1887). Теодор Литт (род. 1880) стоит несколько в стороне от Дильтея, но также может быть отнесен к этой школе. Все названные философы являются лишь ведущими фигурами движения, которое имеет много ответвлений.

Некоторые из мыслителей, которые, строго говоря, не являются дильтеянцами и стоят в стороне от этой школы, тоже почувствовали силу историцизма — это можно заметить по их острому интересу к философии и истории. Наиболее выдающимся из них является Освальд Шпенглер (1880—1936). Его работа «Закат Европы» («Der Untergang des Abendlandes», 1918—1922) стала широко известна после первой мировой войны. Философия Шпенглера находится в прямом долгу у крайнего иррационализма Ницше и Дильтея. Шпенглер широко известен своей теорией культурных кругов, каждому из которых он приписывает продолжительность жизни, насчитывающую около одной тысячи лет. Шпенглер — радикальный релятивист, придерживающийся того взгляда, что не существует вечных истин и что каждый философ отражает свое собственное время и только его. Истина существует только в связи с определенным человеческим типом. Отнюдь не лишено некоторых оснований то обстоятельство, что Арнольда Тойнби (род. 1889) за его философию истории часто изображали как шпенглерянца. Однако у Тойнби имеется в распоряжении гораздо больше знаний, и он приходит к менее пессимистическим заключениям, чем Шпенглер. В своем десятитомном труде «Изучение истории» («A Study of History», 1934—1954), отличающемся обширным историческим материалом и богатством идей, Тойнби стремится установить законы развития и крушения цивилизаций. Следует

заметить, что понятие прогресса, которого так широко придерживались в XIX веке, он заменяет понятием культурных исторических кругов. Эта идея, лежащая уже в основе работы Шпенглера, получила с легкой руки Тойнби очень широкое распространение. Значительного научного успеха она достигла в работе школы социологов, возглавляемой Питиримом Сорокиным. Здесь можно было бы упомянуть также другого приверженца историцизма — английского философа истории Робина Дж. Коллингвуда (1891—1943).

Г. Немецкая философия жизни

Если не считать историцизма, то философия жизни никогда не достигала такого успеха в Германии, какой она имела в англосаксонских странах и во Франции. Ее немецкие представители являются философами только в общераспространенном смысле. Следует упомянуть Кайзера-линга (1880—1946), хорошо известного графолога и характеролога, лидера школы мудрости и автора знаменитого «Путевого дневника философа» («Reisetagebuch eines Philosophen») и многих других работ, открыто признававшего иррационализм, связанный с радикальным прагматизмом, Людвиг Клагес (род. 1872) отличается большей оригинальностью ума. В своей основной работе «Дух как противник души» («Der Geist als Widersacher der Seele», в трех томах, 1929) он выступает как решительный противник духа. Согласно его взглядам, душа пропитывает все вещи, и в таком мире превалирует естественная гармония. К сожалению, в этот мир «из-за человека» вторглась внепространственная (акосмическая) сила, называемая духом (Geist), которая способна отделить тело от души и таким образом разрушить клетку жизни. Вместе с духом появляется личность, воля и необычность стремлений. Посредством деяния дух совершает преступление против жизни; он — противник души, всего того, что является естественным, лояльным и ценным. Нам советуют принять решительные меры против духа и вернуться к мировоззрению пелазгианства, то есть к примитивной бессознательной жизни, свободной от духа.

Заключительная критика

Философы, которых мы обсуждали здесь, ясно видели, что жизнь содержит качественные особенности, которые делают ее коренным образом отличной от материи. Постоян-

ное острое ощущение этой идеи и, наконец, ее выражение дают им, Бергсону и Джемсу в особенности, возможность выступить против распространенного позитивизма и идеализма XIX столетия. Это была революционная сила, которая положила начало новому направлению в европейской мысли. Представители философии жизни, следуя этим взглядам, стали способны анализировать факторы жизни и движения, часто удивительным образом, и разорвать узкие рамки научного рационализма в пользу более органического и конкретного понимания реальности. В то же время представители философии жизни поставили человека и его жизненные проблемы на соответствующее им место. Принимая все это во внимание, следует сказать, что рассматриваемые философы заслуживают большого уважения, так как их успехи способствовали преодолению тирании предрассудков XIX столетия; нам сегодня трудно оценить по-настоящему значение этого события.

Историцизму принадлежит особая заслуга в том, что он привлек внимание к единообразию исторического опыта и процесса и таким образом стимулировал изучение ряда проблем исторического метода, а также вопрос о самой сущности природы временности.

К сожалению, на эти попытки более полно понять живую реальность оказали отрицательное влияние односторонность исходных принципов представителей философии жизни и та установка по отношению к разуму, которую они унаследовали от доктрин прошлого столетия и за пределы которой они никогда не могли выйти. Их философия в действительности является биологической философией, которая фиксирует все свое внимание на жизни и не в состоянии познать более высокие реальности. Их философия не менее страдает односторонностью, чем философия идеалистов; она даже более опасна, потому что в центре их внимания находится по преимуществу чисто животная жизнь, которую они выдвигают в качестве условия всякого объяснения, в то время как идеалисты приписывают эту функцию духу. Более того, понимание разума у этих философов является таким же узким и ограниченным, как это имело место в XIX веке, ибо они подвергают критике дедуктивное мышление, которое мы находим в теории современной физики, сводят разум к тощому скелету, отрицают интеллектуальную интуицию (оставаясь, таким образом, верными Канту) и ограничивают всю область духа простым действием

выводящего мышления. Таким образом, не удивительно, что ни один из представителей философии жизни не мог видеть существования объективных законов и главным образом различия между духом и мыслительными функциями животных и что обычно они кончают как крайние иррационалисты. Вот почему они остаются номиналистами, неспособными подняться до понимания сверхчувственного.

Короче говоря, философия жизни все еще в большой степени остается в оковах старого образа мышления, хотя признают, что она влилась в современную философию как одна из ее величайших освобождающих сил. В этом коренится причина того, почему блестящий взлет философии жизни не предотвратил в настоящее время ее замены не менее конкретными, но более яркими философскими течениями — экзистенциализмом и новой метафизикой.

ФИЛОСОФИЯ СУЩНОСТИ

Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.

St. Augustine

Феноменология является вторым крупным философским течением, которое наряду с философией жизни, хотя и совершенно иным путем, привело к разрыву с XIX столетием; точнее, она является одним из двух однотипных течений, которые исходят из учения Франца Brentano (1838—1917). Другое течение представлено Алоизом Мейнонгом (1853—1921) и его последователями: Алоизом Гейфлером (1853—1922) и Христианом Эренфельсом (1850—1932). Эти мыслители развили теорию объективностей (Gegenstandstheorie), во многих отношениях сходную с феноменологией. Сама феноменология должна быть оценена в несколько ином плане; она была основана Эдмундом Гуссерлем (1859—1938), последователи которого имели выдающихся представителей и образовали большую школу сначала в Германии, а позже во всех частях мира.

Необходимо подчеркнуть две основные специфические черты феноменологии. На первом месте стоит метод, который заключается в описании *явлений*, то есть всего того, что дано непосредственно; в этом смысле феноменология отходит в сторону от естественных наук и становится в оппозицию к эмпиризму, но в противоположность идеализму она отказывается брать эпистемологию в качестве исходной точки. Если данный метод рассматривать как таковой, то он представляет собой полную противоположность всем господствовавшим чертам, характеризовавшим XIX столетие. Во-вторых, объектом феноменологии является сущность (Wesen), то есть идеальное понятийное содержание явлений, которое постигается непосредственно в едином акте наблюдения — в интуиции сущности (Wesensschau). И в данном отношении феноменология также находится в оппозиции к XIX столетию, которое не признавало ни самодовлеющего бытия таких сущностей, ни возможности их познания.

Впоследствии Гуссерль развил теорию, весьма сходную с неокантианством, но его школа в целом не последовала здесь за ним. Феноменология и теория объективностей внесли большой вклад в образование неореализма (Мур), экзистенциализма (Хейдеггер) и метафизики (Гартман).

Из феноменологов следует назвать Александра Пфендера (1870—1941), Оскара Беккера (род. 1889), Морица Гейгера (1880—1937), Эдит Штейн (род. 1891; она вступила в монашеский орден кармелиток и скончалась в 1942 году в нацистском концентрационном лагере), Романа Ингердена (род. 1893)¹, Конрада Мартиуса и Адольфа Рейнаха (1883—1916); из французских феноменологов следует отметить Александра Куара и Эммануэля Левинаса; в Соединенных Штатах Америки находится выдающийся представитель и публицист феноменологии Марвин Фарбер (род. 1901). Но всех их затмил Макс Шелер (1874—1928) — наиболее оригинальный и влиятельный после Гуссерля мыслитель.

13. ЭДМУНД ГУССЕРЛЬ

А. Эволюция. Значение

Эдмунд Гуссерль (1859—1938), который оказывал и ныне оказывает неослабевающее и самое глубокое после Бергсона воздействие на современное мышление, был учеником Франца Brentano, а также психолога Карла Штумфа (1848—1936). Он преподавал в университетах в Галле,

¹ Главная работа Романа Ингердена «Полемика о существовании мира» (1946—1948; до сего времени вышло два тома) является одной из наиболее значительных в настоящее время. К сожалению, мы не можем ни рассмотреть эту работу здесь, ни включить ее в современную европейскую философию без оговорок, ибо она появилась только на польском языке, которого не знает большинство европейских философов. Мы упоминаем об этом здесь единственно для того, чтобы выразить протест против, к сожалению, широко распространенного обычая издавать серьезные философские работы на языке, знакомом лишь небольшим группам, например финском, польском или датском. Должно быть принято решение издавать все такие работы на *одном* языке, и при настоящем положении вещей наиболее подходящим несомненно является английский язык. Кроме того, серьезное изучение философии предполагает знание греческого и латинского. Если мы добавим к этому три главных европейских языка, мы будем иметь в целом пять языков, рекомендуемых для изучения философии, и тогда вряд ли найдется существенное возражение за расширение этого списка до бесконечности.

Гёттингене и Фрейбурге. Гуссерль сочетал способность к работе с неповторимым даром к анализу и острейшим умом. Его многотомные работы исключительно трудны для чтения, и не столько из-за недостатков языка, сколько из-за сухости тематики. Как писатель он является образцом точности и напоминает в этом смысле Аристотеля. Его система присоединяется к системам Brentano и Штумпфа, а через Brentano и к схоластике, но в ней можно увидеть также известные черты неокантианства.

Гуссерль начал свою карьеру с изучения математики. В этот период он опубликовал первый том своей важной работы «Философия арифметики» («Philosophie der Arithmetik»), но она еще не обнаруживала ничего, что говорило бы о направлении, которое в будущем стало характерным для философии Гуссерля. В 1900—1901 годах появилась его главная работа «Логические исследования», в которой он сконцентрировал свое внимание на основаниях логики. Этот монументальный труд делится на две части. Первая часть, «Введение в чистую логику» («Prolegomena zur reinen Logik»), дает критику психологизма и релятивизма с интеллектуалистической и объективистской точек зрения, а вторая, «Приложение результатов исследования к феноменологии и теории познания» («Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis»), содержит приложение ранее установленных принципов к частным проблемам философии логики. В 1913 году Гуссерль опубликовал свою работу «Мысли о чистой феноменологии и феноменологической философии» («Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie»). Здесь феноменология приобретает положение «первой философии» и применяется к изучению познания вообще, причем идеалистические выводы стали уже очевидными. Эти выводы полностью развиты в следующих двух работах: «Формальная и трансцендентальная логика» («Formale und transzendente Logik», 1929) и «Опыт и суждение» («Erfahrung und Urteil», 1939). В общих чертах карьера Гуссерля может быть охарактеризована следующим образом: он отправляется от философского изучения математики, позже разрабатывает объективистский и интеллектуальный метод, приложение которого к сознанию ведет в конечном счете к идеализму.

Влияние Гуссерля идет по различным каналам: глубокий, убедительный анализ, содержащийся в «Логических исследованиях», наносит сильный удар прежде всего по

позитивизму и номинализму, которые господствовали в XIX столетии. В то же время его метод внес существенный вклад в образование антикантианской мысли благодаря подчеркиванию содержания и сущности объекта. В обоих отношениях он является одним из пионеров современного мышления. Более того, созданный им феноменологический метод ныне широко применяется философами. И, наконец, его работы содержат такое богатство убедительного и тонкого анализа, что кажется сомнительным, что это богатство знания могло быть уже полностью использовано и утилизировано. Вполне возможно, что в будущем его работы станут классическим источником философии. Гуссерль был основателем важной и распространенной школы, что, однако, ни в коем случае не ограничивает его влияния, которое простирается на всю современную философию.

Здесь невозможно дать резюме даже одной из его многих значительных работ. В данном случае, более чем в каком-либо другом, необходимо отослать читателя к самим текстам, особенно к «Логическим исследованиям». Все, что мы можем сделать здесь, это лишь беглый обзор его метода, теории, логики и того пути, который привел его к идеализму.

Б. Критика номинализма

В своей работе «Логические исследования» Гуссерль дает сокрушительную критику номинализма, который под названиями эмпиризма, психологизма и т. д. опутывал своими корнями почти всю философию, начиная от Локка и Юма. Если этот номинализм был истинной теорией, то тогда логические законы должны были быть эмпирическими и индуктивными обобщениями, сравнимыми с обобщениями естественных наук, в то время как универсалии были бы просто некоторыми схематическими образами. Гуссерль показывает, что логические законы ни в каком смысле не являются простыми правилами в большей степени, что логика — это отнюдь не нормативная наука, хотя она и дает некоторую основу для нормативной доктрины так же, как это делает всякая другая теоретическая наука. В самом деле, логические законы ничего не могут сказать относительно того, что произойдет, но могут сказать очень много относительно того, что есть; например, закон противоречия утверждает не то, что якобы два противоречащих утверждения не могут быть высказаны, а

что одна и та же вещь не может иметь противоречащие друг другу предикаты. Основываясь на этом утверждении, Гуссерль дает критику психологизма (согласно которому логика должна быть ветвью психологии), потому что психологизм допускает двойную ошибку. Если бы это требование психологизма было правильно, то тогда логические законы должны быть такими же туманными, как и законы психологии; они были бы только вероятными и предполагали бы существование психических явлений, что является абсурдом; на самом деле логические законы принадлежат другому, совершенно иному порядку, ибо являются идеальными и априорными. Во-вторых, психологизм полностью искажает значение логических законов, потому что они относятся к чему-то объективному и не имеют ничего общего с мыслью, суждением и т. п.; объектом в логике является не конкретное суждение какой-либо личности, а содержание этого суждения, его значение, относящееся к порядку идеального. Наконец, основатель феноменологии приходит к конфликту с номинализмом и в своей теории абстракции показывает, что универсалии не имеют ничего общего с обобщенным образом; что образ, возникающий у нас, когда мы мыслим, например, о каком-либо математическом предложении, не играет никакой роли. Локк, Юм и их последователи не могли понять идеальные объекты и поэтому гипостазировали универсалии, ошибочно толкуя их как простые образы. Но это неверно, так как универсалии на самом деле являются объектами совершенно другого типа; это — идеальное универсальное содержание.

В. Доктрина значения

Предшествующая критика составляет одно из наиболее ценных достижений мышления XX века и возврат к великим онтологическим теориям древних и средневековых мыслителей. Она подтверждает тот тезис, что у логики имеется своя собственная сфера исследования, а именно область значений. Всякий раз, когда, мы понимаем имя или высказывание, мы не можем расценить то, о чем говорит это или другое выражение, как какую-либо часть соответствующего акта понимания; скорее всего мы имеем здесь дело со значением. По отношению к разнообразию индивидуального опыта такие выражения означают тождество в самом строгом смысле этого термина. Но термин

«выражать» является двусмысленным и может выполнять по меньшей мере три различные функции: 1) что «проявляется» в выражении (то есть психические события, опыт); 2) что оно «означает». Последнее в свою очередь делится на: а) смысл или содержание понятия и б) что обозначается выражением. В связи с этим различием Гуссерль специально выделяет три элемента действия, а именно: его *качество* (понимание, утверждение, сомнение, вера и т. д.); его *материю* (одна и та же материя, то есть содержание, может иметь различные качества, например: можно представить содержание какого-либо предложения, затем подвергнуть его сомнению, а потом начать утверждать его и т. д.); *объект действия* — то, что обозначается выражением, в противоположность содержанию, являющемуся смыслом (Sinn) выражения. Наконец, 3) Гуссерль проводит различие между действиями, которые придают значение, и действиями, которые его выполняют. Причем последнее обеспечивает действие полнотой интуиции, тогда как первое является просто носителем голой сущности выражения и не наполняет интуицией интенциональное значение.

Эта теория значения связана с *чистой грамматикой*, с философской теорией грамматики. Здесь, как и во многих других областях, у Гуссерля имеются драгоценные зерна, которые дают ныне всходы в математической логике. Например, математическая логика обязана ему понятием категории значения (Bedeutung). Другой интересной и важной стороной книги «Логические исследования» является доктрина целого и его частей. Несмотря на то, что она является одной из наиболее ценных достижений современной философии, мы не можем здесь подвергнуть эту теорию детальному анализу вследствие ее чрезмерной абстрактности, а также по той причине, что она не оказала такого влияния, как другие стороны учения Гуссерля.

Г. Феноменологический метод

Целью Гуссерля является установление свободной от всяких предположений некоторой конечной основы, на которой можно было бы построить все науки, в особенности философию. Таким конечным законным источником всех рациональных утверждений является видение или, как он говорит сам, «то первичное сознание, которое представляет данное непосредственно» (das originär gebende Bewusst-

sein). Достижение *вещей в себе* является императивом; это служит первым и фундаментальным правилом феноменологического метода. «Вещи» берутся просто для обозначения того, что дано, того, что мы «видим» в процессе сознания, и это «данное» называется «феноменальным» в том смысле, что оно является (*φαίνεται*) нашему сознанию. Это слово не означает, что за явлением скрыта какая-то непознанная вещь; такое непознанное не подвергается осуждению в феноменологии, которая довольствуется тем, что начинается с данного без какой-либо попытки решить, является ли это данное реальностью или кажимостью — поскольку оно имеется, постольку оно является данным.

Феноменологический метод не является ни дедуктивным, ни эмпирическим. Он состоит в *указании* (*Aufweis*) на то, что дано, и в *объяснении* этого данного; он не объясняет ни с помощью законов, ни посредством дедуцирования из других принципов. Вместо этого он пристально сосредоточивается прямо на том, что представлено сознанию, то есть на его объекте. Следовательно, он полностью направлен на объективное, и хотя деятельность субъекта сама может стать полноправным объектом исследования, непосредственный интерес феноменолога направлен скорее на то, *что* познано, *во что* вносится сомнение, на *что* направлена любовь, ненависть и т. д., чем на указанный выше активность субъекта или субъективное понятие. Даже в случае, когда речь идет о чистом представлении, сам факт представления следует отличать от того, что представляется. Когда мы, например, представляем кентавра, этого кентавра как объект очень легко отличить от нашего мыслительного акта. Подобным же образом определенный тембр тона *c*, число 2, фигура или круг и т. д. являются объектами, но не мыслительными актами. Гуссерль отвергает платонизм, который мог быть истинным только в том случае, если бы каждый объект был реальностью. Он даже называет себя «позитивистом» по той причине, что требует, чтобы все знание базировалось на данном.

И все же он считает: для того чтобы понять саму реальность, необходимо исправить много грубых ошибок, которые допускают позитивисты. Позитивисты проводят знак равенства между видением вообще и чувственным или опытным, зрительным восприятием и не понимают, что всякий осязаемый индивидуальный объект обладает *сущностью*. Хотя всякое индивидуальное представляет собой

некую случайную реальность, даже оно обладает некоторой сущностью, или, как говорит Гуссерль, чистым эйдосом (*ein rein zu fassendes Eidos*). Таким образом, имеется два рода наук — фактическая наука, которая покоится на чувственном опыте, и сущностная, или эйдетическая, наука, которая стремится к *интуитивному восприятию сущности*, к виденно эйдоса. Но все фактические науки основаны на сущностных науках, во-первых, потому, что все они применяют логику, а в общем также и математику (эйдетические науки), и, во-вторых, потому, что каждый факт включает в себя сущность в качестве составляющей части.

Математические науки являются специфически эйдетическими науками, и феноменологическая философия принадлежит к тому же классу, так как в качестве своего объекта она исследует не случайные факты, а существенные структуры. Она является чисто описательной, ее подлинная задача заключается в описании сущности. Вся процедура состоит в постепенном объяснении, которое переходит от одной ступени к другой посредством интеллектуальной интуиции сущности. Феноменологическая философия подвергает критике основы науки, не пользуясь для этого никакими предпосылками, и является поэтому «первой философией», равно как и строго аподиктической наукой. Хотя феноменологическим методом трудно пользоваться на практике, его применение Гуссерлем и его учениками показало, что он предоставляет широкие возможности для чрезвычайно плодотворного исследования.

Д. Редукция: заключение в скобки

Действительный объект феноменологии, эйдос, достигается тем, что Гуссерль называл *«эпохой»*, которая, не будучи картезианским сомнением, представляет собой некоторое воздержание от суждения. Это означает, что феноменология «заклучает в скобки» некоторые элементы данного и больше не интересуется ими. Такое сведение может быть разделено на несколько различных типов. Прежде всего историческая эпоха отказывается от всех философских доктрин, так как феноменолог не интересуется мнениями других людей и лишь познает вещи как таковые (*die Sachen selbst*). Раз выполнено это первоначальное исключение, за ним следует *эйдетическая редукция*, с по-

мощью которой «заключается в скобки» индивидуальное существование исследуемого объекта, так как целью феноменологии является только сущность. Элиминация индивидуальности и существования включает в себя отказ от всех естественных и социальных наук, их фактических наблюдений и их обобщений. Даже бог, понимаемый как основа бытия, должен быть отставлен в сторону. Сама логика и все другие эйдетические науки подвержены действию того же самого условия, ибо феноменология только себя допускает к чистой сущности и игнорирует все другие источники информации.

Эта эйдетическая редукция в последних работах Гуссерля часто сопровождается еще одной редукцией, которая носит название «*трансцендентальной редукции*». Она состоит в том, чтобы заключать в скобки не только существование, но и все то, что не является коррелятом чистого сознания. В результате этой последней редукции получается, что от объекта остается только то, что дано субъекту, но для того, чтобы полнее понять эту теорию трансцендентальной редукции, необходимо рассмотреть доктрину интенциональности, на которой она основана.

Е. Интенциональность. Идеализм

Трансцендентальная редукция применяет феноменологический метод к самому субъекту и к его действиям. Гуссерль придерживался того взгляда, что сфера феноменологии составлена из различных областей бытия. Одну из этих областей, особую область бытия, он предназначает для чистого сознания. Это чистое сознание достигается при помощи понятия интенциональности, очень сложного понятия, которое Гуссерль заимствует у Brentano, а также, косвенно, у схоластики. Из переживаний извлекаются те, которые обладают характерным качеством — быть переживаниями объекта; эти переживания, поскольку они являются некоторым сознанием (или любовью, пониманием и т. д.) чего-либо, представляются «интенционально соотносенными» с ним и называются «интенциональными переживаниями». Путем применения трансцендентальной редукции к таким интенциональным переживаниям человек приходит к определению сознания как чисто соотносительной точки для интенциональности, как точки, которой дан интенциональный объект. Этот объект интенционально дан субъекту, ибо

редукция не оставляет ему никакого другого вида существования. Человек признает опыт как чистое действие, которое представляется не чем иным, как интенциональным отношением, идущим от чистого сознания к интенциональному объекту.

Таким образом, феноменология становится наукой о сущности в чистом опыте, переживании. Вся реальность представляется потоком переживаний, понимаемых как чистое действие. И все же нельзя слишком подчеркивать, что этот поток несколько не является психическим, что он представляет собой лишь чистые идеальные формы и что чистое сознание (которое называется «*cogito*», когда оно актуализовано) не есть реальный субъект по той причине, что его действия являются лишь интенциональными отношениями и что данное этому логическому субъекту в конечном счете образует весь объект. В самом этом потоке переживания Гуссерль проводит различие между чувственным *hyle* (материя) и преднамеренным *morphé* (форма); тому, что оформляет материю в интенциональные переживания, Гуссерль дает название *ноэзис*; под термином же *ноэма* он понимает разнообразие данных, которые могут быть найдены в чистой интуиции. Рассматривая, например, дерево, необходимо проводить различие между значением (*Sinn*) восприятия дерева (его *ноэма*) и значением этого восприятия как такового (*ноэзис*); подобным же образом в суждении необходимо проводить различие между произнесением суждения (то есть сущностью этого произнесения, «суждение-ноэзис») и произнесенным суждением («суждение-ноэма»). Последнее может быть названо «суждением в чисто логическом смысле», когда *ноэма* не содержит материальную сущность вне ее логической формы.

Исключительную важность всех этих аналитических исследований демонстрирует биполярность интенционального опыта, переживания; субъект по самой своей сущности соотносен с объектом, а объект посредством своей собственной сущности дан чистому субъекту. Так как интенциональный акт может быть произведен без действительного объекта, как это иногда случается, то существование реальности до чистого сознания не является абсолютной необходимостью; с другой стороны, мир трансцендентного «*ges*» полностью соотносен с действительным сознанием. Таким образом, реальность по своей сущности лишена своей независимости и характера абсолюта и становится просто

чем-то интенциональным, чем-то таким, что проявляется, некоторым содержанием сознания.

Таким образом, в конечном счете философия Гуссерля возвращается к трансцендентальному идеализму, который многими своими чертами подобен трансцендентальному идеализму неокантианцев. Единственная значительная разница между Гуссерлем и марбургской школой заключается в том, что он не позволяет объекту раствориться в формальных законах и признает множественность *существующих* субъектов. Однако это идеалистическое течение его школе не пришло.

14. МАКС ШЕЛЕР

А. Личность. Источники его философии. Эволюция

Из философов, которые находились под влиянием Гуссерля, особого внимания заслуживает Макс Шелер ввиду его оригинальности и способности к спекулятивному мышлению. Шелер родился в 1874 году в Мюнхене. Вначале он был учеником Эйкена, затем преподавал в Иенском и Мюнхенском университетах, а после 1919 года — в Кёльнском университете. Из Кёльна Шелер был приглашен во Франкфурт-на-Майне, где и скончался в 1928 году, не успев завершить своего учения.

Одаренный необычайным личным обаянием, Шелер несомненно был самым блестящим немецким мыслителем своего времени. Его основные усилия были сосредоточены на этике, но не в меньшей степени его привлекала религия, философия, социология и другие вопросы. Мышление Шелера всегда было целеустремленным и тесно связанным с жизнью, а в его произведениях содержится множество различных проблем. Он безусловно был наиболее оригинальной фигурой в этике в первой половине XX столетия.

Он черпал вдохновение в самых различных течениях. Его первые две книги носят на себе отпечаток влияния его учителя Эйкена, влияния, которому он подвергся в свои ранние годы. Мысль Эйкена была сконцентрирована на духовной жизни. Он отвел духу первое место, несмотря на то, что был представителем разновидности философии жизни и глубоко восхищался учением св. Августина. Все эти черты можно найти и у Шелера, для которого св. Августин был великим знатоком любви. Св. Августин представ-

лял себе любовь таким оригинальным образом, какого никогда не знали древние греки; во второй период своего творчества Шелер развивает эту линию. После св. Августина наиболее сильное впечатление Шелер получил от философии жизни Ницше, Дильтея и Бергсона, чем и объясняется данное ему имя «католического Ницше» (Трельч). Тем временем он настолько глубоко входит в сферу влияния Гуссерля, что ныне его рассматривают как главного феноменолога после основателя школы, хотя применение феноменологического метода к новым проблемам привело его к модификации взглядов Гуссерля.

В жизни Шелера выделяются три периода. Как уже было указано, в первый период он находится под влиянием Эйкена. Следующая фаза — период его зрелости (1913—1922). Он выпускает наиболее фундаментальную из своих работ — книгу «Формализм в этике и материальная этика ценностей» («Der Formalismus der Ethik und die materielle Wertethik»), впервые опубликованную в ежегодном издании книг Гуссерля в 1913—1916 годах. Позже он издает два сборника очерков, озаглавленных «О крушении ценностей» («Vom Umsturz der Werte», 1919) и «О вечном в человеке» («Vom Ewigen im Menschen», 1921). В это время Шелер выступает как персоналист, теист и убежденный христианин. Затем в нем происходят коренные изменения, которые частично можно объяснить его собственным беспокойным характером и острым кризисом в его жизни; он не только теряет веру, но даже отрекается от своих теистических догматов. Это изменение провозглашается уже в книге «Формы знания и общество» («Die Wissenformen und Gesellschaft», 1926), но свое наиболее отчетливое выражение находит в работе «Место человека в космосе» («Die Stellung des Menschen im Kosmos», 1928). Если до сих пор его философия зависела от понятия персональной любви бога, то теперь он уже придерживается того взгляда, что человек представляет собой «единственное место реализации божества». Преждевременная смерть не дала Шелеру возможности развить взгляды этого периода.

Б. Теория познания

Человеку дано три типа знания. Первый — индуктивное знание позитивных наук, которое коренится в стремлении к господству и никогда не достигает неоспоримых

законов. Его объектом служит реальность. Шелер допускает существование реальности, но соглашается с Дильтеем, что познающее существо как таковое никогда не будет иметь реальности, ибо реальность есть то, что чинит препятствия нашим усилиям, и ее существование доказывается тем, что мы сталкиваемся с этими препятствиями. Второй тип знания дает нам возможность знать существенную структуру всего того, что имеется, «чтотость» («Washeit») вещи. Условием этого знания является необходимость вырвать с корнем наши инстинктивные установки и пренебречь реальным существованием вещей, ибо такое знание в качестве своего объекта берет априорность. Следуя Канту, Шелер утверждает, что имеется априорное знание, понимая под «априорностью» все те идеальные положения и элементы значения, которые даны мыслящему субъекту с оговоркой, что им не предпосланы какие-либо предположения со стороны субъекта. Несмотря на это, Шелер приходит в противоречие с Кантом по некоторым вопросам, обсуждаемым здесь. Один из вопросов касается утверждения Шелера о том, что первоначальная априорность заключает в себе сущности, а не положения. Сфера априорной очевидности не имеет ничего общего с формальной сферой; имеется составляющее сущность, априорное, у которого содержание не зависит от опыта и индукции. Шелер особенно саркастически относится к идеалистическому и позитивистскому номинализму. Он не признает также правильной мысль Канта о том, что теория познания является фундаментальной теорией априорности; он считает, что основная ошибка кантианцев заключается в том, что они задают вопрос «как может быть нечто дано?» вместо постановки коренного вопроса «что дано?». Таким образом, он трактует эпистемологию лишь как одну часть теории объективных взаимосвязей сущностей. Наконец, он рассматривает кантианскую доктрину о спонтанности мышления как в корне ложную, ибо всю унификацию она приписывает деятельности разума (или в некоторых случаях — деятельности практического разума). Разума же, который действует как законодатель природы, не существует. Мы можем создать лишь конвенцию, но никогда — законы. Величайшее заблуждение Канта и всех современных философов-рационалистов состоит в отождествлении априорного с рациональным; в действительности вся наша духовная жизнь носит на себе черты априорности — даже эмо-

циональные способности души, такие, как чувство, любовь, ненависть и т. д.; существует «последовательность сердца», «логика сердца» (Паскаль) в глубочайшем смысле. Рассматривая феноменологию Гуссерля под этим углом зрения, Шелер распространил ее на новые области и открыл перед ней новые перспективы. Он называет эту доктрину «эмоциональным априоризмом».

Третьим видом знания является *метафизическое* и спасительное; оно достигается посредством сочетания результатов позитивных наук с философией, сосредоточенной на сущности. Проблемы, относящиеся к пограничным с наукой вопросам (например, «что такое жизнь?»), образуют начальный объект данного вида знания, откуда оно переходит к метафизике абсолюта. Но путь к такой метафизике не может начинаться с объективного бытия. Он берет начало в философской антропологии, которая ставит перед собой вопрос: «Что такое человек?» Новая метафизика должна быть метаантропологией.

В. Ценности

Априорные основания эмоции есть ценности, интенциональные объекты чувств. Хотя разум слеп по отношению к ним, они также непосредственно даны целенаправленным (интенциональным) чувствам, как цвета даны зрению. Они априорны.

Шелер подвергает сокрушительной критике, с одной стороны, аксиологический номинализм, для которого ценности представляют собой просто эмпирические факты, а с другой — этический формализм. На этом пути ему удается высвободиться из-под влияния господствовавших в XIX столетии предрассудков точно так же, как и Бергсону удалось сделать это в области теории. Изложение этой критики здесь не может быть дано в деталях; оно должно ограничиться беглым очерком основных идей.

В поведении человека Шелер проводит различие между стремлением, намерением, целью и ценностью. Намерение — это содержание, выдвигаемое с целью его осуществления; оно содержится в самой сфере воображения и поэтому всегда присутствует в сознании. Не во всяком стремлении обязательно имеется некоторое намерение. С другой стороны, всякое стремление непременно имеет какую-то ко-

нечную цель, которая обнаруживается в самом процессе стремления и не обусловлена актом воображения. В каждой конечной цели имеется некоторая ценность, которая является ее самым непосредственным содержанием. Утверждение, что человек всегда стремится к наслаждению, является совершенно неправильным. В действительности же в конечном счете он никогда не стремится к наслаждению, не стремится он также ни к какому эмоциональному состоянию, он стремится к ценностям. Даже тогда, когда он наслаждается своей конечной целью, он делает это под впечатлением ее ценности. Однако знание какой-то ценности не подразумевает выработку намерения, так как человек может знать о ценностях (даже этических ценностях) и не стремиться к ним. Отсюда следует, что ценности не зависят от намерения, но они всегда имеются в конечной цели, к которой стремишься. Ценности действительно образуют основу наших конечных целей, и только таким путем они могут образовать основу наших намерений. Кроме того, не следует смешивать ценность и долженствование (Sollen). Идеальное долженствование необходимо отличать от нормативного (императивного) долженствования. В последнем имеется некоторое содержание идеального долженствования, связанное со стремлением как со своим условием. Ценность порождает идеальное долженствование, которое в свою очередь порождает нормативное долженствование. Использование последнего в качестве основы для этики является глубочайшим заблуждением.

Ценности не относительны; они абсолютны в двояком смысле этого слова; их содержание не является отношением, они принадлежат к категории качества и они неизменны. Относительными являются не сами ценности, а наше знание о них. Есть какая-то несомненная сила в шелеровской сокрушительной критике различных форм релятивизма и в особенности релятивистской этики. Сначала он исследует субъективизм, который находит ценности лишь в человеке, а затем релятивизм, который сводит их просто к жизни или считает исторически обусловленными. В этом исследовании легко обнаружить изменения в чувственном восприятии ценностей и, следовательно, в их познании, изменения в суждениях о ценностях (этика) систем учреждений, собственности и торговли, изменения в практической морали, связанной с оценкой поведения человека, и, наконец, изменения в нравах и традиционных обычаях.

Чувственные восприятия, знания подвержены постоянному изменению, но это не относится к этическим ценностям; последние могут быть более или менее ясно поняты, определены и сформулированы, но сами по себе они остаются абсолютными и неизменными.

Ценности образуют область, в которой господствует взаимосвязь — формальные априорные законы и взаимосвязь сущностей. В соответствии с этим все ценности классифицируются либо как положительные, либо как отрицательные; существование положительной ценности само по себе служит положительной ценностью, ее несуществование — отрицательной; существование отрицательной ценности есть отрицательная ценность, ее несуществование — положительная ценность. Одна и та же ценность не может быть одновременно и положительной и отрицательной; всякая ценность, которая не есть отрицательная, является положительной и наоборот. Ценности подразделяются также на более высокие и более низкие. Ценности, наиболее постоянные, в наименьшей степени подверженные «делению», порождающие другие ценности, вызывающие более глубокое удовлетворение, наконец, менее всего относительные, суть более высокие ценности. В своей априорной иерархии ценности расположены следующим образом: 1) ценности чувственного восприятия — приятное и неприятное; 2) ценности жизненного чувства — благородное и вульгарное; 3) духовные ценности — прекрасное и безобразное, справедливое и несправедливое, чистое знание истины; 4) ценности святого и несвятого. Истина не есть ценность. Это общее описание не включает в себя нравственные (моральные) ценности, так как они состоят в осуществлении других ценностей, относительно более высоких или более низких.

Наконец, ценности классифицируются согласно их предметному содержанию; при этом, соответственно основному делению, одни ценности предназначаются для людей, а другие — для вещей. Последние полностью представляют собой оценку предметов (вещей), поддающихся оценке, включая наряду с другими также и предметы материальной культуры. Персональные ценности приписываются самой личности и ее добродетелям и по самой своей сущности являются более высокими, чем вещные ценности; в конечном счете только личность характеризует добро или зло. Вторичное деление этих ценностей соответствует нравст-

венным склонностям; а третье деление — действиям личности. Этические ценности являются по преимуществу персональными ценностями.

Г. Личность и общество

Проблема человеческой личности занимает центральное место в системе Шелера. Быть личностью это не то же самое, что иметь душу или даже самость; не все люди обязательно являются личностями в глубочайшем смысле этого понятия, так как понятие личности включает в себя зрелость и полноту силы мысли и большие возможности выбора. Личность не тождественна субстанциональной душе, не сводится к психическому и не имеет ничего общего с психофизическими проблемами, характером или здоровьем (соответственно—болезнью) души. Не будучи ни субстанцией, ни объектом, она скорее всего представляет собой *конкретное единство действий*, которое само по себе не объективно; личность обнаруживает себя в своих действиях. Но это отнюдь не равносильно утверждению, что личность якобы есть исходная точка (Ausgangspunkt) для действий, и еще меньше, что она состоит из суммы таких действий, как полагал Кант. Действительная суть дела заключается в том, что личность в целом проявляется и видоизменяется в каждом действии, не исчерпывая своего бытия ни в одном из них; и так как вся сфера действия является духовной, то и личность по существу является духовной. *Дух*, согласно Шелеру, не состоит из интеллекта и способности выбора, ибо в таком случае Эдисон и умный шимпанзе отличались бы лишь по уровню, но не по существу; это — новый принцип, полностью отличный от природы. Действия, порожденные духом, не являются функциями какой-либо личности — они не относятся к сфере психики (но от этого они не становятся физическими), ибо действия совершаемы, а мыслительные функции совершаются сами. Это есть акт идеации — то есть способность отделить сущность от существования, — представляющий собой основной признак человеческого духа. Дух является поэтому объективностью (Sachlichkeit), способностью быть определенной объективной природой вещей.

Личность в высшей степени индивидуальна; всякий человек в той степени, в какой он является личностью,

представляет собой уникальное бытие и уникальную ценность (противоположность, которую подчеркивает Шелер, лежит между единичным и общим, но не между индивидуальным и общественным). Бессмысленно говорить о какой-то всеобщей личности или «сознании вообще» (Кант). Личность является автономной: 1) в смысле автономной способности проникновения в добро и зло и 2) в смысле автономного персонального волевого акта по отношению к конкретно данным добру и злу. Хотя личность ограничена своим телом, она не находится в каком-либо зависимом от тела отношении, ибо управление телом служит одним из условий личного существования. Наконец, личность никогда не является частью «мира», но всегда является его коррелятом, так что каждая личность соответствует некоторому миру (микрокосмос) и каждый мир — некоторой личности.

Но личность подразделяется на отдельную личность и общую личность (Gesamtperson). Сущность личности обнаруживается в том факте, что все ее духовное бытие и деятельность коренятся в индивидуальной реальности (отдельной личности) и в реальности, составленной из членов сообщества. Поэтому всякая конечная личность «обладает» как отдельной, так и общей личностью, причем последняя возникает из разнообразных источников опыта, из всеобщности совместного опыта. Согласно Шелеру, имеется четыре типа социального объединения: 1) объединение посредством рабского и заражающе действующего подражания (массы); 2) объединение благодаря совместному восприятию одной и той же вещи (Miterleben) или в ретроспекции; это выработанное между членами понимание, которое, однако, не выходит за пределы общего опыта (Lebensgemeinschaft); 3) искусственное объединение, в котором все нити, связывающие индивидуумов, оформляются особым и преднамеренным актом (общество — Gesellschaft); вообще нет никакого общества без сообщества (Gemeinschaft); 4) объединение независимых отдельных личностей в независимой духовной и индивидуальной общей личности. Это последнее объединение основано на единстве сущности относительно определяющей ценности. На самом деле имеется только два чистых типа таких общих личностей: а) церковь (спасающая ценность) и б) нация, или культурный круг (общая личность культуры, духовные ценности культуры).

Д. Человек и бог

Слово «человек» имеет два значения: согласно первому, человек как *homo naturalis* представляет собой зашедшую в тупик жизнь, изолированный реликт непрерывного развития жизни; человек в этом смысле не возвысился над миром животных; он был животным, есть животное и навечно останется животным. Человечество как *homo naturalis* не имеет ни единства, ни величия, и нет худшего непонимания, чем то, которое привело Конта к почитанию этого человечества как великого существа («*grand être*»). Но «человек» имеет также и другое значение: человек — это существо, которое молится, богоискатель (*Gottsucher*), конечный и живой образ бога — молния, сверкающая сквозь облака естественного существования и сияющая трансцендентными формами значения, ценности и достижения — «личность».

Человек обладает стихийным и ни к чему не сводимым религиозным опытом; божественный элемент первобытно дан человеческому сознанию. Формальные обозначения божественной сущности: *ens a se*, бесконечность, всемогущество, святость. Бог религии — это живой бог, личность, личность личностей; пантеистический бог — только слабое отражение теистической веры. Упрек антропоморфизма, направленный против последней, является нелепым и комическим, ибо неверно, что бог является образом и подобием человека; скорее, наоборот, единственным понятием «человека», имеющим смысл, является «теоморфизм». В конце концов каждая душа прибегает к вере либо в бога, либо в идола. Даже агностик верит в ничто. Бог отвечает на эту веру своим откровением, и таким образом религия и вера допускаются лишь как результат деятельности персонального бога.

Метафизика, которая всегда была гипотетической, не могла обеспечить прочную основу для религии. Более того, богом философии является не что иное, как непреклонная первопричина. Если средневековое доказательство бытия божия было убедительным, то данный факт связан с тем, что в средние века просто имелся богатый религиозный опыт. И все же метафизика является одним из существенных и необходимых предварительных условий даже для религиозного знания — культура без метафизики представляет собой невозможность религии; но религия предла-

гает новое истолкование систематизации природы мира (*система соответствия*). Несмотря на это, Шелер предлагает новое доказательство бытия божия: все знание о боге является знанием, полученным посредством бога; такое знание имеется: например, любой религиозный акт; поэтому бог существует. Бог дан как коррелят мира. Точно так же как каждому микрокосмосу соответствует конечная личность, так же и миру в целом (макрোকосмос) соответствует личность бога.

Е. Любовь

Мысли, которые мы до сих пор излагали, являются достаточно революционными как по форме, так и по содержанию, но только крайне радикальная теория любви явилась той теорией, при помощи которой Шелер впервые потряс самодовольство мысли XIX столетия. Прежде всего, любовь не является состраданием, потому что вовсе не является чувством. Она не предполагает также какого-либо суждения, не является стремлением. Любовь не содержит в себе никакого социального элемента и, точно так же как она направлена на одного, может быть направлена и на другого. Все рассматривавшие этот вопрос релятивистские теории XIX века допускали серьезную ошибку; они отождествляли любовь с альтруизмом, нелепым понятием, согласно которому определенная другая личность должна быть любима, поскольку она является «другой». Они превратили любовь в любовь только по отношению к человечеству, в любовь к чему-то абстрактному, в новоявленное уродство; они отождествили ее с желанием помочь или исправить других — с тем, что, конечно, предполагает любовь, но не поясняет ее сущности. Глубокий анализ Шелера доказывает, что альтруизм и подобные ему формы современной сентиментальности основаны на негодовании, на ненависти к высшим ценностям и в конечном счете к богу. Чувство зависти по отношению к носителям более высоких ценностей ведет к свободолюбивым и человеколюбивым идеалам, которые являются полным отрицанием любви.

Подлинная любовь (так же, как и подлинная ненависть) всегда есть любовь к личности и никогда не является любовью к ценности как таковой; Шелер утверждает, что человек не может любить даже добро. Проходя сквозь цен-

ность личности, любовь направляется на личность как реальность. Когда мы анализируем нашу любовь к личности, то становится очевидным, что та сумма ценностей, которую мы приписываем любимой личности, никогда не в состоянии помочь объяснению этой любви. Над ней и вне ее всегда остается «необъяснимое». «Над ней и вне ее» — это конкретная личность любимого, истинный объект любви. Высшая этическая ценность личности дана нам только тогда, когда мы участвуем в совершении ее любовного акта.

Любовь — это движение, в котором каждый конкретный индивидуальный объект, носитель ценности, достигает возможно более высокой ценности, которая является ее предназначением, идеалом. В борьбе за возвышение любимого она возвышает также и любящего. Понимающая любовь — это тонкий скульптор, который, увидев случайное действие личности или ее выразительный жест, может обнаружить важнейшие достоинства ее существа, не будучи стесненным всем индуктивным и эмпирическим знанием, которое чаще всего скрывает от нас сущность личности. По этим причинам моральный прогресс и прогресс ценностей вообще связаны с отдельными представителями общества, гением, героем и святым.

Любовь к богу, самую высокую любовь, не следует рассматривать как любовь к богу за беспредельную щедрость, ибо щедрость является участием в его любви к миру (*amare mundum in Deo*). Мы находим в боге высший источник любви; он наделяет личность основой бытия, то есть своей любовью. Именно такие мысли определяют в конечном счете теорию сообщества.

К концу своей жизни Шелер создал философию, которая большей частью является отречением от тех понятий, которых он придерживался ранее. Его основной тезис утверждает, что высокие уровни бытия являются более слабыми, чем низкие уровни, ибо наиболее простыми и мощными источниками энергии служат источники неорганического мира; будучи слепыми по отношению к идеям и формам, они представляют собой силовые центры неосознанных побуждений. На этой основе Шелер набросал проект теологии, очень напоминающий тот, который раньше развивал Александер. Но эта фаза мышления Шелера осталась незавершенной, и история будет рассматривать его как одного из персоналистов и тенстов. Разрыв с монистическими предассудками XIX столетия составляет проч-

ную заслугу Шелера и еще более поднимает величие личности. Большое значение его учения определяется тем фактом, что он совершил переход к экзистенциализму, подчеркнув, что личность никогда не может быть объективизирована.

Заключительная критика

Основная феноменологическая интуиция заключается в том, что даются идеальные сущности. Уже было показано, как эта интуиция помогла Гуссерлю и его ученикам преодолеть эмпиризм, идеализм и даже концептуализм — эту фундаментальную доктрину Канта, которая отрицает реальное существование материальных сущностей. Кроме того, феноменологическая теория освободила пути признанию двух исключительно важных философских положений: объективности знания (различие между актом познания и его объектом) и истинной природы человеческого духа. Все неокантовцы трактуют последний как чисто дискурсивную функцию, как технический разум (*ratio*) наук; сторонники феноменологии восстановили его характер как подлинного интеллекта, как *intus-lectio*, который не ограничен установлением связи между воспринимаемыми явлениями, но обладает способностью познавать сущности. Приверженцы феноменологии сделали еще один шаг вперед и подошли к признанию других аспектов духа, которые они обозначили термином «эмоциональный». Основывая свою философию на объекте, они всецело подготовились к тому, чтобы найти более жизненное понимание человеческого духа, а именно то, которое ближе всего стоит к реальности. Таким образом, оказалось, что они низвергли кантовство и вместе с ним основные предпосылки «новой» (1600—1900) философии; в этом смысле феноменология является одной из великих освободительных сил в современном мышлении. Вместе с тем она означает более глубокий и более решительный по сравнению с философией жизни разрыв с прошлым. Следовательно, она гораздо важнее и гораздо значительнее для настоящего времени, чем философия жизни. Техническая сложность и трудность не позволяют популярно сравнить ее с системами Бергсона и Джемса или даже Дильтея. Но все же она превосходит системы этих философов не только в смысле ее внутренней ценности, но также в смысле ее глубочайшего воздействия на философов.

ФИЛОСОФИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Он оглянулся вокруг, но ничего не увидел, кроме самого себя. Сначала он воскликнул: «Я есмь!» ... Затем утратился; так пугается человек, когда он один.

Бригадараньяка-упанишада

15. ОБЩИЙ ХАРАКТЕР ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

А. Чем экзистенциализм не является

После второй мировой войны экзистенциализм стал модным во многих странах. Хотя чтение очень трудной работы Сартра «Бытие и ничто» («L'Être et le Néant») предполагает основательное знание истории философии, так что только профессиональные, искушенные философы могут следовать за ходом мысли ее автора, она выдержала многочисленные издания во многих тысячах экземпляров. Кроме того, французские экзистенциалисты, в особенности Сартр, значительно облегчили дело публике, воплотив свои идеи в романах и пьесах. Такая популярность философии экзистенциализма привела к различного рода неправильным его толкованиям, от которых необходимо избавиться прежде всего. Поэтому мы начнем с установления того, чем экзистенциализм *не* является.

Экзистенциализм обращается к тем вопросам, которые мы называем сегодня проблемами «существования» человека, — значение жизни, смерти, страдания (не говоря уже о других проблемах). Это не значит, что экзистенциализм впервые поставил данные проблемы — они существовали во все века. Но было бы ошибкой на этом основании назвать экзистенциалистом св. Августина или Паскаля. То же самое относится к некоторым современным авторам, таким, как испанский критик Мигуэль де Унамуно (1864—1937), автор великого русского «эпоса» Федор Михайлович Достоевский (1821—1881) или немецкий поэт Рейнер Мария Рильке (1875—1926). Безусловно, эти авторы глубоко проникли в различные человеческие проблемы, воплощая их в поэтическом материале. Тем не менее они не являются философами-экзистенциалистами.

Этих фактов должно быть достаточно для того, чтобы правильно показать важность идей Гуссерля и его учеников. Но сказать — это еще не значит выразить суть дела: своей решительной борьбой против всех форм теоретического и аксиологического номинализма феноменологи расчистили путь для постановки целого ряда важнейших, давно забытых, а также новых проблем. Хотя их метод не является новым (все великие философы, что касается метода, были феноменологами), они сделали его исключительно утонченным и очищенным и вполне сознательно применяли его как исключительно важный философский прием. Шелер заслуживает особого внимания за то, что он совершенно ясно сконцентрировал свое внимание на человеческой личности. Он является одним из философов, которые проповедают возврат к человеку, что является весьма характерным для нашего времени.

И все же имеется до некоторой степени определенный смысл в том положении, что феноменология остается не чем иным, как связующим звеном между XIX веком и нашим временем. Ей недостает способности понять конкретность бытия; она является философией сущности, но не философией бытия. Несмотря на большой прогресс, который сделал в этом отношении Шелер, даже он не смог достичь подлинной метафизики; его «личность» остается только ядром интенциональных действий, и он все еще расщепляет действительность на феноменологическую и трансцендентную. Феноменологи недостаточно настаивали на конкретном, на реальном бытии.

Философы других школ, школ экзистенциализма и современной метафизики, которые выражают одну и ту же тенденцию, подходят несколько ближе к проблемам бытия и человека. И все же представители обеих этих школ, подобно большинству современных философов, осознают свою зависимость от феноменологии. Именно она главным образом вдохновляет философскую мысль наших дней.

Точно так же ошибочно было бы называть экзистенциалистами тех философов, которые занимались идеей существования в классическом смысле этого слова или специфическими существующими вещами. Таким образом, томисты, рассматривающие Фому Аквинского как экзистенциалиста, находятя на ложном пути; точно так же было бы глубокоим заблуждением зачислять Гуссерля в экзистенциалисты только на том основании, что он оказал большое влияние на них. В действительности Гуссерль выносит существование «за скобки».

Наконец, экзистенциализм нельзя отождествлять ни с какой отдельной экзистенциалистской доктриной, например с доктриной Сартра, ибо, как мы увидим, существуют глубокие различия между индивидуальными точками зрения.

В противовес всем ложным истолкованиям подобного рода мы подчеркиваем, что экзистенциалистская философия — это специфическое философское направление, которое только в наше время достигло своего полного развития и следы которого мы не сможем найти до Кьеркегора; она выразилась в доктринах, весьма отличных друг от друга, — но в качестве *экзистенциалистской* философии могут рассматриваться лишь те взгляды, которые являются общими для этих доктрин.

Б. Ее представители

В пределах данного очерка было бы уместно прежде всего перечислить имена философов, которые считаются представителями этой школы, и затем выявить их общие черты. Как «экзистенциалисты» должны быть безусловно квалифицированы по крайней мере четыре современных философа — Габриэль Марсель, Карл Ясперс, Мартин Хейдеггер и Жан Поль Сартр. Все они вызывают к имени Кьеркегора, который, несмотря на то, что относится к более раннему периоду, рассматривается обычно в качестве экзистенциалиста и оказывает в наше время большое влияние. Хотя экзистенциализм интересует многих философов, однако, кроме этих четырех ведущих мыслителей, действительных философов-экзистенциалистов немного. Среди них — сотрудница Сартра Симона де Бовуар, но прежде всего Морис Мерло-Понти, один из самых талантливых представителей современной французской философии. Почетное место должно быть отведено также двум русским мысли-

телям — Николаю Бердяеву (1874—1948) и Льву Шестову (1866—1938), получившим широкую известность благодаря работам, написанным на французском языке. В этой же связи мы отмечаем и знаменитого протестантского теолога Карла Барта (родился в 1886 году), на которого заметное влияние оказал Кьеркегор. Но было бы ошибочно рассматривать в качестве экзистенциалиста Луи Лавеля (1883—1951), представителя философии бытия. Данный очерк ограничивается рассмотрением взглядов четырех философов, упомянутых первыми. Взгляды Габриэля Марселя рассматриваются лишь очень кратко, так как его главная работа еще не была опубликована к тому времени, когда готовилась эта книга, а рассмотрение других его работ проливает мало света на основные направления его мысли.

Следующие даты являются вехами в истории экзистенциализма. Кьеркегор умер в 1855 году. «Психология мировоззрений» Карла Ясперса была опубликована в 1919 году. Затем в 1927 году появились следующие работы: «Метафизический журнал» Габриэля Марселя и «Бытие и время» Мартина Хейдеггера, в 1932 году — «Философия» Карла Ясперса и в 1943 году — «Бытие и ничто» Жана Поля Сартра.

В латинских странах, особенно во Франции и Италии, экзистенциализм расцвел лишь недавно, тогда как в Германии он достиг своего наибольшего развития уже к 1930 году.

В. Происхождение

При своей жизни датский мыслитель-протестант Сёрен Кьеркегор (1813—1855) вряд ли вызывал какой-либо интерес, и его возрождение в XX веке можно объяснить сходством между его трагической субъективистской мыслью и духом нашего времени. Даже до знакомства с работами Кьеркегора Габриэль Марсель выработал свои собственные взгляды, весьма родственные взглядам этого датского мыслителя. Кьеркегор никогда не создавал своей собственной системы. Он яростно нападает на гегелевскую систему за ее «общественность» и объективизм и отвергает возможность опосредствования, то есть возможность снятия противоположности между тезисом и антитезисом во всеобъемлющем рациональном синтезе. Он утверждает первичность существования по отношению к сущности и, очевидно, является первым, придавшим слову «существование» «экзистенциалистский» смысл. Он решительный антиинтел-

лектуалист, считающий, что бог не может быть постигнут посредством разума, что христианская вера полна противоречий и что всякая попытка рационализировать ее является богохульством. Кьеркегор сочетает свою теорию страха с теорией, утверждающей полнейшее одиночество человека в его общении с богом и трагическую судьбу человека. Мгновение он рассматривает как синтез времени и вечности.

Наряду с Кьеркегором глубокое значение для экзистенциализма имели Гуссерль и его феноменология. Хейдеггер, Марсель, Сартр постоянно пользуются феноменологическим методом, хотя они не придерживаются ни выводов Гуссерля, ни его основной ориентации — фактическое элиминирование Гуссерлем существования в его анализе ставит его в оппозицию к экзистенциализму.

Экзистенциализм, конечно, многим обязан философии жизни и в некоторой степени является развитием последней, особенно ее актуализма, анализа времени и критики рационализма и естественных наук. Бергсон, Дильтей и прежде всего Ницше выдвинули многие фундаментальные проблемы экзистенциализма.

Наконец, очень сильное влияние на философию существования оказала новая метафизика. Все экзистенциалисты подчеркивают типично метафизическую проблему бытия, и некоторые из них, такие, как Хейдеггер, проявляют глубокое знание великих древних и средневековых метафизиков. В своем стремлении добраться до «в-себе-сущего» экзистенциалисты сделали попытку полного опровержения идеализма. Тем не менее некоторые из них, особенно Ясперс, видимо, все еще в очень большой степени находятся под влиянием идеализма.

Таким образом, экзистенциализм родился из двух великих направлений в развитии мысли, которые привели к разрыву с XIX веком, и подпал под влияние другого, столь же типичного движения нашего времени — новой метафизики.

Г. Общие черты

1) Наиболее общей характеристикой различных экзистенциалистских философских учений современности является тот факт, что все они возникают из так называемого экзистенциального *опыта*, который у каждого из них принимает различную форму. Ясперс, например, находит его в

осознании хрупкости бытия, Хейдеггер — в «заглядывании в смерть», а Сартр — в общем «отвращении». Экзистенциалисты не скрывают того факта, что их философские учения исходят из таких переживаний. Вот почему экзистенциалистская философия всегда несет на себе печать личного опыта, даже у Хейдеггера.

2) Экзистенциалисты считают так называемое существование главным объектом исследования, но крайне трудно определить, какое значение они придают этому слову. Тем не менее в каждом случае оно означает специфический способ бытия. Только человек — термин «человек» употребляется редко и обычно заменяется термином «внешнее существование» (*Dasein*¹), «существование», «я», «бытие для себя» — обладает существованием, точнее — не *обладает*, а *есть* само существование. Если в человеке есть сущность, то эта сущность есть его существование или следствие его существования.

3) Существование понимается как нечто абсолютно *актуальное*, оно никогда не *дано*, но свободно *творит* себя, становится; оно есть проекция, с каждым мгновением оно больше (или меньше) того, что оно есть. Экзистенциалисты часто подкрепляют этот тезис заявлением, что существование тождественно временности.

4) Различие между этим актуализмом и актуализмом философии жизни проистекает из того, что экзистенциалисты рассматривают человека как чистую *субъективность*, а не как проявление более широкого (космического) процесса жизни, что мы видим, например, у Бергсона. Далее, субъективность понимается в смысле *творчества*; человек свободно создает себя, он *есть* своя свобода.

¹ «Dasein» у экзистенциалистов означает не просто существование человека самого по себе, а соотносительность человека и окружающих его вещей, с которыми он связан в течение своей жизни, соотносительность, составляющую сущность человека и определяющую бытие вещей. Перевод данного термина различными выражениями обусловлен тем, что найти одно слово, точно передающее его смысл, трудно. Если идти по формальному пути, то «Dasein» можно перевести как «существование» и впоследствии, в зависимости от контекста придавать содержанию этого слова тот или иной оттенок. Английские переводчики книги пошли по несколько иному пути, стремясь передать при переводе некоторые смысловые оттенки этого понятия (таков указанный здесь термин «внешнее существование» и наиболее часто употребляемое ниже понятие «человеческое существование»). Ввиду того что наш перевод книги сделан с английского оригинала, мы сохраняем эту особенность английского перевода. — *Прим. ред.*

5) И все-таки было бы совершенно ошибочно делать из этого вывод, что экзистенциалисты рассматривают человека как нечто замкнутое в себе. Напротив, человек есть неполная и открытая реальность, так как по своей природе он прочно связан с миром и особенно с другими людьми. Эта двойная зависимость признается всеми представителями экзистенциализма, и человеческое существование выступает как включенное в мир, так что человек всегда не только стоит перед определенной ситуацией, но и есть сама эта ситуация. Кроме того, экзистенциалисты считают, что между людьми есть особая связь, которая, как и ситуация, придает существованию его специфическое качество. В этом состоит значение «совместного существования» у Хейдеггера, «коммуникации» у Ясперса и «ты» у Марселя.

6) Все экзистенциалисты отвергают различие между субъектом и объектом, обесценивая тем самым значение интеллектуального познания для решения задач, стоящих перед философией. С точки зрения экзистенциалистов, действительное знание достигается не пониманием, а тем, что реальность испытывается на опыте; источником этого опыта является страх, переживаемый человеком, когда он осознает свою конечность и хрупкость своего брошенного в мир и приговоренного к смерти бытия (Хейдеггер).

В экзистенциализме можно различить еще ряд других, менее значительных общих черт, но столь же очевидны и глубокие различия между отдельными его представителями. Например, Марсель, как и Кьеркегор, является убежденным теистом, тогда как Ясперс принимает некую трансценденцию, которую нельзя интерпретировать как теизм, пантеизм или атеизм, ибо все это он отвергает. Философия Хейдеггера сначала кажется атеистической, но его весьма категорические, хотя, к сожалению, мало развернутые заявления определенно исключают эту интерпретацию. Наконец, Сартр пытается выработать откровенный и последовательный атеизм.

Столь же различны методы и задачи отдельных философов-экзистенциалистов. Хейдеггер пытается построить онтологию в аристотелевском смысле, и Сартр подражает применяемому им строгому методу. Ясперс отказывается от допущения какой-либо онтологии как средства объяснения существования, но развивает метафизическую систему, и применяемый им метод выглядит очень гибким.

А. Истоки. Характерные черты

Мартин Хейдеггер (род. 1889) начал свою карьеру в качестве ученика иезуитов. Докторскую степень он получил во Фрейбурге в Брейсгау после учебы у Риккорта, а затем перешел к Гуссерлю. Под руководством последнего он подготовился к чтению университетского курса о категориях и значениях (signification) в учении Дунса Скота и стал соиздателем «Ежегодника по вопросам философии и феноменологических исследований» («Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung»). В 1923 году он был назначен профессором в Марбурге, где опубликовал свою наиболее важную работу — первую часть своей книги «Бытие и время» («Sein und Zeit», 1927). Вскоре после этого, в 1928 году, он вернулся во Фрейбург в качестве преемника Гуссерля и продолжал преподавать там до 1946 года.

Хейдеггер исключительно оригинальный мыслитель.

Рассмотрение вопроса об исторических влияниях на него не входит в нашу основную задачу. Следует лишь отметить, что свой метод он заимствует у Гуссерля, что во многом на него повлиял Дильтей и что его общий тезис в значительной мере внушен Кьеркегором. Хейдеггер обладает исключительным знанием великих философов прошлого; он часто цитирует Аристотеля, хотя интерпретирует его весьма произвольно. Его работа, посвященная Канту — «Кант и проблема метафизики» (1929), — вызвала всеобщий интерес.

Немногие философы столь же трудны для понимания, как Хейдеггер.

Трудность проистекает не из неточности способа выражения или слабости логического построения, ибо изложение у Хейдеггера очень систематично. Скорее трудность проистекает из необычной и странной терминологии, которую он изобрел, надеясь выработать язык для передачи своих мыслей. В этом — источник многочисленных ложных толкований Хейдеггера и одна из причин того, что его философия часто поднимается на смех, в частности неопозитивистами.

Б. Проблема и метод

Целью главной работы Хейдеггера является конкретный ответ на вопрос о смысле бытия. Этот вопрос не только был полностью предан забвению, но и ставился обычно неправильно, ибо считалось, что бытие самоочевидно и ясно. Фактически любой средний человек обладает смутным и приблизительным пониманием бытия, но все-таки это очень неясное понятие. На деле бытие (Sein) не есть то же самое, что сущее, субъект, обладающий бытием или включенный в бытие (das Seiende), а является фактором, определяющим сущее как обладающее бытием. Чтобы найти ответ на вопрос о смысле бытия, мы должны искать сущее, которое столь же доступно нам, как и самому себе. Но само это искание есть способ бытия некоего сущего; фактически этим бытием являемся мы сами; последнее есть то, что Хейдеггер называет «человеческим существованием». Поэтому анализ сущего как человеческого существования объявляется исходным пунктом исследования. Специфическое качество человеческого существования состоит в том, что оно есть сущее, которое, будучи бытием, заинтересовано в этом самом бытии. Понимание бытия является само по себе элементом бытия человеческого существования, и потому о человеческом существовании говорят, что оно является «онтологическим», тогда как все остальные виды сущего являются лишь «онтическими». Само бытие, с которым специфически связано человеческое существование, называется экзистенцией. Для определения сущности человеческого существования необходимо гораздо большее, чем эмпирический ответ на вопрос «что?». Ибо «сущность» человеческого существования — именно в его существовании, из которого она только и может быть понята. Лишь существуя, мы понимаем существование в его чистом виде; такое понимание Хейдеггер называет «экзистенциальным» (existentiell). С другой стороны, специфическая для структуры существования связь считается «экзистенциальностью» (Existentialität), а ее анализ «экзистенциальным пониманием» (existentiales Verstehen). Последнее есть объяснение человеческого существования через качества его бытия, рассматриваемые как «экзистенциалы», в противоположность категориям, которые суть качества бытия, свойственные иному, чем человеческое существование, сущему. Экзистенциальная аналитика есть основополагающая он-

тология; она составляет базис любой онтологии и всех наук. Единственно возможным ее методом является феноменологический; все, что проявляет себя таким, каково оно есть, представляет собой феномен. Однако феномены — это не явления в принятом смысле этого слова. Окончание «-логия» в слове «феноменология» происходит от *λέγειν*, которое означает извлечение сущего из его скрытого состояния, поскольку многие феномены или не раскрыты, или теряются в потемках. Таким образом, феноменология в этом смысле является герменевтикой (Дильтей) и применяется к существованию с целью раскрыть его структуру. Философия, следовательно, есть всеобщая феноменологическая онтология, вытекающая из герменевтики человеческого существования, есть аналитика существования, прослеживающая движение философского исследования вплоть до основ, из которых оно возникает и к которым постоянно должно возвращаться.

Но поскольку вторая половина работы Хейдеггера «Бытие и время» еще не появилась¹, он осуществил до сих пор лишь анализ человеческого существования, на котором должна быть построена всеобщая онтология.

В. Бытие-в-мире

Признаком человеческого существования является то, что оно существует, оно есть то, что всегда мое (*Jemeinigkeit*), то есть оно никогда не может быть отдельным экземпляром, подводимым под род, и находится в различных отношениях к своему бытию. Основой этих видов бытия является бытие-в-мире. Это пребывание внутри мира не является ни отношением бытия между двумя пространственно расположенными предметами, обладающими бытием, ни отношением субъекта и объекта; оно скорее выражается в озабоченности чем-то (*Besorgen*), если речь идет о сущем, отличном от человеческого существования, и в попечении о ком-то (*Fürsorge*), если речь идет об отношениях к другому сущему, обладающему человеческим существованием. Мир состоит не из вещей, а из орудий (*Zeuge*), которые всегда даны «для» чего-то. Спрудучность (*Zuhan-*

¹ «Письмо о «гуманизме» и другие новые работы Хейдеггера содержат указания на коренное изменение его образа мысли. Но так как эта последняя фаза его философии скорее лишь намечена, чем ясно выявлена и развита, она здесь не рассматривается.

denheit) есть присущий орудью способ бытия, и то, что имеется под рукой, всегда предполагает связь с другим имеющимся под рукой; каждое орудие имеет какое-то отношение к другому орудью точно так же, как оно имеет своего владельца и своего потребителя. Бытие, характерное для того, что имеется под рукой, обнаруживается в сопутствующих ему обстоятельствах (Bewandtnis); последние неминуемо ведут к вопросам «для чего?», «с какой целью?» и тем самым к человеческому существованию. Следовательно, условием выявления чего-либо имеющегося под рукой является человеческое существование. Каждое орудие имеет свое место, то есть помещается в ряд, устанавливается и т. п. Потенциальное место какого-либо орудия есть его область. В человеческом существовании заметна весьма важная тенденция к близости, то есть к сближению с тем, что имеется под рукой. Объективные расстояния не дают указаний на близость или удаленность имеющегося под рукой, ибо мерой близости и удаленности является озабоченность. Отсюда следует, что мир есть онтологическая определенность человеческого существования и существует только как данное человеческое существование.

Ошибка всех прежних онтологических систем состояла в предположении, что сподручность есть то же самое, что присутствие или наличие (Vorhandenheit), — ошибка, в которой особенно повинен Декарт (rextensa). В действительности же сподручность не только не основана на наличии, но, напротив, простое наличное бытие есть не более как несовершенный род сподручности.

Сам факт, что орудие используется для работы, означает, что одновременно даны другие человеческие существования; мир человеческого существования есть мир, в котором мы существуем вместе (Mitwelt); пребывание человеческого существования в мире предполагает сближение различных человеческих существований, и само человеческое существование есть, по существу, совместное существование. Точно так же как образцом отношения человеческого существования к орудью является озабоченность, образцом его отношения к другому человеческому существованию является отношение попечения о нем. Интерес может быть направлен на какое-либо дело, которым озабочено это другое существование, или может помогать ему в достижении свобод в его заботе. Эмпатия возможна только на базе совместного существования.

Человеческое существование не просто находится в мире, но и в основе своей образуется бытием-в-мире, оно есть его «там» и как таковое само освещает себя — оно есть самораскрытие (Erschlossenheit). «Раскрытие» не означает акта познания, оно означает «экзистенциал», лежащий в основе этого акта. Этот способ бытия содержит три элемента: реализацию ситуации какого-либо состояния (Befindlichkeit), понимание (Verstehen) и речь (Rede), каждый из которых имеет одинаковое происхождение.

Реализуя свою ситуацию, человек обнаруживает, что он находится во власти всепроникающего настроения, посредством которого человеческое существование выявляется как сущее и разворачивается его «фактичность» (его «это есть то-то»). «Это есть то-то» равнозначно «заброшенности» («Geworfenheit»). Нужно подчеркнуть, что «фактичность» есть не простое наличие, а характеристика человеческого существования со стороны бытия.

Термин «понимание» берется здесь в том же самом смысле, какой вкладывают в слова «способность встречаться лицом к лицу с вещью» (Vorstehen). Пониманием является тот способ бытия человеческого существования, который способен к бытию. Человеческое существование нельзя отождествлять с простым наличным, оно скорее всегда *есть* то, чем оно *может быть*; оно является «заброшенной» потенциальностью. Внутренняя структура понимания в терминологии Хейдеггера называется «проектом»; с его помощью человек осуществляет экзистенциальное понимание способности к бытию, и именно с этой стороны человеческое существование *есть* его потенциальность. Выработка понимания называется «изложением» (Auslegung), хотя оно не обязательно принимает форму высказывания.

Речь есть фундамент языка, но не сам язык: она есть значимая артикуляция обнаруженной постижимости бытия-в-мире. Человек есть $\zeta\omega\upsilon\upsilon\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\upsilon\ \xi\omega\upsilon$, существо, обладающее способностью речи, толкуемой настолько широко, что ее характеристики включают в себя и слушание и молчание.

Общая структура «там» (Da) наиболее доступна пониманию тогда, когда в качестве основы рассматриваемого феномена принимается страх (Angst). Различие между страхом и боязнью заключается в том, что угроза, вызывающая

страх, не может быть локализована. Это сам мир как таковой внушает страх, и причиной этого являются возможности бытия-в-мире. Но это бытие всегда «самотрансцендентно» (über sich hinaus). Поэтому оказывается, что структура человеческого существования состоит во встрече бытия, уже находящегося в мире, с другими сущими. Это есть не что иное, как забота (Sorge). Все, что человеческое существование делает, желает и знает, его озабоченность и попечение, его теоретизирование, практика, стремление, желание, порыв и влечение, есть просто проявление заботы. Забота есть бытие человеческого существования.

Д. Man¹ и бытие перед лицом смерти

Этот анализ неполон, ибо за все то время, пока существует человек, человеческое существование не достигает «целостности», его сущность остается незавершенной. Лишь смерть есть завершение человеческого существования.

Однако со смертью человеческое существование уже не может быть понято как сущее, и мы никогда не можем действительно на опыте испытать смерть другого человека. Но человеческое существование не завершается и не просто элиминируется смертью: под приносимым смертью концом подразумевается движение бытия к концу человеческого существования. Смерть есть присущая бытию возможность, и действительно, это самая уникальная, бессвязная и непоправимая из его возможностей. Само бытие человеческого существования есть бытие перед лицом смерти. Бытие человеческого существования с самого момента своего зарождения осуждено на этот род бытия.

Именно этот факт порождает в человеческом существовании страх и заставляет его бежать в мир; оно ищет убежища в Man, тяготясь страхом перед собственным бытием, боясь испытать страх. Man есть экзистенциал, способ бытия, неподлинное (uneigentlich) бытие человеческого существования. Здесь оно становится рабом чего-то среднего, что навязывает человеческому существованию свою собственную точку зрения, свой образ поведения. Это Man не представляет собой ни некоего определенного человека,

¹ Слово «man» в немецком языке не употребляется самостоятельно; это неопределенно-личное местоимение; содержащее его предложения переводятся на русский язык безличными предложениями. Термин «Man» — изобретение Хейдеггера. — Прим. ред.

ни агрегата людей; наиболее характерной его чертой является то, что оно навязывает посредственность и стремится свести все к одному уровню. Оно освобождает человеческое существование от необходимости решения и признания ответственности — Man просто делает то или это. Man есть соблазн, наркотик и отчуждение, оно воплощается в разговоре, в сказанном, где обыкновенные ходячие выражения сходят за приличную беседу, в беспокойном любопытстве, в рассеянности, спешке и, наконец, в двусмысленности. Становится невозможным определить, что раскрылось и что — нет. Таковы характеристики повседневного бытия, которое называется «упадком» человеческого существования, ибо в этом случае человеческое существование отпадает от самого себя и падает в мир.

Страх перед смертью приводит к падению человеческого существования в это неподлинное повседневное бытие, которое de facto неистинно; Man не позволяет себе думать о своей собственной смерти, а просто говорит «умирают» (man stirbt).

Е. Совесть и решимость

Вываться из-под власти Man значит сделать выбор, добровольно вверить себя возможности бытия, вытекающей из самых сокровенных глубин личности. Наша совесть свидетельствует о такой возможности. Совесть есть модус речи, зов, рассеивающий чары, навязанные человеческому существованию Man и его праздными разговорами. Совесть нельзя объяснять как биологическую функцию, а также как голос некой чуждой силы (бог); зов исходит от заботы, от человеческого существования, которое, будучи «заброшено», тревожится за свою возможность бытия. Зов совести не говорит ничего, что можно было бы «обсуждать»; а роковое молчание совести указывает на вину. Но речь здесь идет не о виновности в обычном ее значении, а об основе этого значения; эта основа есть ничтожность. Преступное поведение, следовательно, не является первоисточником виновности. Напротив, ничтожность содержится в экзистенциальном значении нашей «заброшенности»; проект не только вытекает из ничтожности основы бытия, но и сам является, по существу, лишь ничем. Таким образом, виновность присуща бытию человеческого существования и указывает на ничтожное бытие, на котором основана ничтожность человеческого существования.

Когда мы намеренно выбираем путь совести, мы утверждаем этим нашу готовность встретиться лицом к лицу со страхом, заключающимся в молчании. Молчаливое проецирование себя в свою виновность и готовность встретить ее страх Хейдеггер называет «решимостью» (*Entschlossenheit*); в этом состоит верность существования самому себе — оно представляет собой свободу перед лицом смерти. Это освобождает человеческое существование от *Maß*, но не освобождает его от его мира. Это противопоставление правильно, ибо лишь решимость позволяет другим, родственным человеческим существам действительно «быть» согласно их собственной способности к бытию. Только решимость раскрывает ситуацию, выявляя постоянно присутствующее в ней «там». Именно этим путем люди примиряются со своей судьбой и добровольно играют свою роль в мире.

Ж. Временность и историчность

Решимость дает ключ к проблеме единства в человеческом существовании. Это единство не основывается на «Я», и причиной того, что *Maß* часто и громко восклицает «Я, Я» («*Ich, Ich*»), является то, что по существу этот крик не выражает его действительную личность. Ни традиционная, ни кантовская теория не сумели подняться над этой точкой зрения *Maß*. Анализ «Я» показывает, что оно является выражением заботы. Следовательно, личность постоянно дана как основа заботы, и самостоятельность «Я» есть не что иное, как предупреждающая решимость. В таком случае предупреждающая решимость тождественна бытию, ведущему к самой интимной и абсолютно уникальной потенции бытия — к смерти. Но это возможно лишь потому, что человеческое существование способно прямо взглянуть в глаза самому себе, то есть потому, что оно обладает способностью терпения. Будущее есть готовность встречать лицом к лицу приближающиеся возможности и переносить их. Мы видим также, что единственным фактом, обуславливающим возможность «заброшенности», является то, что будущее человеческое существование может быть его *прошлым* — человеческое существование может обрести себя лишь в той мере, в какой оно возвращается к себе. Наконец, бытие, характеризующееся решимостью, невозможно ни при какой ситуации, если не «присутствует» то, что есть в бытии. Предвосхищение этого будущего возвращения-к-себе

означает уже введение решимости как фактора, наличного в ситуации; этот феномен, взятый как целое, называется «временностью». Временность есть значение заботы, следовательно, существования; она по сути дела является состоянием экстаза, первоначальным «бытием вне себя». Будущее, прошлое и настоящее — это все экстазы временности. Первым из них является будущее. Но поскольку человеческое существование есть бытие, идущее к смерти, наше индивидуальное будущее оказывается конечным. Изначальное время конечно.

Все экзистенциалы могут и должны быть объяснены через временность, которая делает их возможными. Но человеческое существование не существует как сумма отдельных мгновенных реальностей; хотя человеческое существование отнюдь не идет по predeterminedенному пути, оно длится таким образом, что его бытие с самого начала строит себя как нечто длящееся. «Конец» и «между» *существуют* лишь постольку, поскольку дано человеческое существование. Хейдеггер называет деятельность, специфическую для длительности, «событиями» (*Geschehen*) человеческого существования, а раскрытие структуры событий составляет наше понимание историчности (*Geschichtlichkeit*). Исторично прежде всего человеческое существование, историчны также, но в меньшей степени, духовное бытие и даже мир. Однако последний существует лишь постольку, поскольку в нем вызревает (*zeitigen*) человеческое существование. Историческое событие есть событие бытия-в-мире.

Этот анализ позволяет Хейдеггеру развить теорию времени, в свете которой он подвергает критическому рассмотрению все предшествующие теории, обращая особое внимание на позиции Аристотеля и Гегеля.

3. Трансценденция и ничто

Хейдеггер лишь намечил основные линии своей метафизики, которой очень трудно дать правильное истолкование.

Отношение человеческого существования к видам бытия, которые не обладают человеческим существованием, трансцендентно в двух отношениях. С одной стороны, человеческое существование заброшено в мир и созвучно с видами его бытия, полностью подчинено им; в этом отношении мир трансцендентен человеческому существованию. С другой стороны, человеческое существование является

действительным «формирующим» фактором мира; оно трансцендентно миру; господство, которое оно осуществляет над вещами в бытии, настолько полно, что оно фактически извлекает их из их скрытого состояния и наделяет их бытием, то есть значением и истиной. Без человеческого существования возможны частные виды бытия (Seiende), но невозможно бытие (Sein). Это «господство» есть истинная самость человеческого существования; человеческое существование реализуется, возвысившись над остальными видами бытия. «Сущность» человеческого существования состоит в том, чтобы быть трансцендентным.

Остается еще третья трансценденция человеческого существования — трансценденция ничто. Ничто — не только логическая категория, но главным образом онтологическая; ибо не отрицание составляет основу ничто, а ничто (онтическое ничто) дает основу отрицанию. Человеческое существование относится к ничто следующим образом: во-первых, человеческое существование не имеет почвы, оно зарождается в бездне ничто; во-вторых, оно завершается смертью, которая представляет собой другую бездну ничто; в-третьих, само бытие человеческого существования есть предвкушение смерти, ничто — оно внутренне пусто. В то же время всякое сущее, которое не обладает человеческим существованием, происходит из ничто. Хейдеггер признает универсальную достоверность за выражением *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Хотя, следуя своим принципам, он должен был бы сказать «ничто существует», он пытается избежать этого абсурдного высказывания, говоря, что «ничто само уничтожает себя» (*das Nichts selbst nichtet*). Многие, особенно неопозитивисты, подняли Хейдеггера за эту фразу на смех.

Теперь встает вопрос, какое значение должно быть придано «ничто». Попытаемся дать ответ: сущее, не обладающее человеческим существованием, извлекается из ничто человеческим существованием; этот процесс состоит в наделении их интеллигибельностью (истиной) посредством человеческого существования; из человеческого существования возникает только бытие (Sein), а не само сущее (Seiende); поэтому мысль Хейдеггера, вероятно, можно выразить, сказав, что «ничто» понимается как сущее, лишённое бытия, как совершенно непостижимый хаос. Он понимает человеческое существование как *lumen naturale*, который один придает сущему его значение и структуру. Если эта ин-

терпретация правильна, то философию Хейдеггера можно истолковать как крайне имманентную философию, согласно которой всякое значение зависит от человеческого существования. Хотя последнее и приписывается обычно Хейдеггеру, сам он категорически отвергает такую интерпретацию. Его философию нельзя также понимать как определенного типа субъективизм. Хейдеггер решительно заявляет, что мир стоит у истоков как объективности, так и субъективности.

Эти положения прямо ведут к учению Хейдеггера о свободе. Человеческое существование само конституирует себя как проект, утверждая свое господство (*Überstieg*), — господство есть сама свобода. Можно даже сказать, что человеческое существование есть свобода. И поскольку все интерпретации и основания исходят из человеческого существования, свобода есть последняя основа всякой интеллигибельности. «Свобода есть основа основ» — вот, очевидно, последнее слово философии Хейдеггера.

17. ЖАН ПОЛЬ САРТР

А. Его творчество и общая характеристика

Жан Поль Сартр (род. 1905) является философом, вызвавшим наибольшие споры в Европе в годы после второй мировой войны. Своей известностью в нефилософских кругах он, конечно, во многом обязан своим романам и пьесам и краткому изложению принципов своей философии в работе «Экзистенциализм есть гуманизм» (1946). Кроме того, Сартр является автором ряда серьезных философских трудов; его книга «Бытие и ничто» (1943), представляющая собой трудную для изучения и весьма специальную работу, охватывающую многие проблемы, займет свое место среди философской классики нашего времени.

Было бы полнейшим непониманием Сартра рассматривать его лишь как сочинителя. Он является не только профессиональным философом с точным, техничным и оригинальным складом ума; среди экзистенциалистов он наиболее близок к философии бытия. Более того, Сартр, будучи единственным философом, открыто проповедующим экзистенциализм, не имеет ничего общего с некоторого рода поэтико-романтическими наклонностями, так часто харак-

теризующими эту философию. Напротив, его система строится строго логически и насквозь рационалистична, можно даже сказать — априористична. То, чем занимается Сартр, есть антропология, но антропология, которая основывается на онтологии и почти полностью заключается в постоянном применении онтологических принципов к человеку и его проблемам. Было бы правильно рассматривать эту философию как выражение отчаяния личности послевоенного периода (особенно французской личности) и видеть в ней «мировоззрение человека без веры, семьи, друзей и цели жизни». Ясно также, что влияние Сартра не может быть полностью объяснено только тем, что он занимается теологическими проблемами — в атеистическом смысле, конечно. Несмотря на все это, нельзя отрицать первостепенную важность его философской системы и удивительную остроту его трактовки многих фундаментальных метафизических проблем.

Сартр явно зависит от Хейдеггера. Но это не значит, что он является хейдеггерианцем, и Хейдеггер с полным правом снял с себя всякую ответственность за «сартризм». Как и все философы-экзистенциалисты, Сартр является последователем Кьеркегора, но он часто предлагает решения проблем существования, полностью противоречащие решениям, первоначально предложенным датским религиозным мыслителем. Во многом на него, очевидно, повлиял и Ницше. Доктрины Гуссерля везде вплетаются как предпосылки в ткань его системы. Некоторые основные идеи Сартра имеют своим источником философию Гегеля, например противопоставление бытия и ничто, однако без последующего их синтеза. Выведение своих метафизических заключений Сартр совершает в духе древних греческих философов. Его систему можно рассматривать как попытку развить философию, которая и соответствовала бы аристотелизму и опровергала бы его; многие его положения напоминают положения Парменида. Некоторые его идеи об эмпирической свободе (которые здесь не рассматриваются), особенно его трактовка случайности, близки томизму.

Б. Бытие-в-себе

Экзистенциальная система Сартра, очевидно, далека от воззрений Кьеркегора, которые «субъективны» и основаны на личном опыте. Она выступает как строго рациональная,

априористическая система онтологии. Сартр начинает с анализа бытия. Наиболее общие принципы, полученные из этого анализа, прилагаются возможно насторожайшим образом к специальным проблемам, таким, как проблема природы человека.

Один из этих принципов содержит в себе полное отрицание аристотелевской доктрины потенциального. Все, что есть, утверждает себя актуально (*tout est en act*). В том, что действительно есть, нет и не может быть никакой возможности, или потенциальности, или *ἐξίς*. Так, например, бессмысленно спрашивать о том, что мог бы еще свершить гений Пруста, ибо гений его состоит не в чем ином, как в совокупности его произведений, выражающей его личность, а не в возможности создать то или иное произведение. О данном бытии мы можем сказать лишь то, что оно есть, что оно есть в себе и что оно есть то, что оно есть.

Бытие *есть*: оно не обладает бытием и не приобретает бытия. Для существования бытия нет конечной основы. Оно совершенно случайно, необъяснимо, абсурдно. Несомненно, сущности могут быть объяснены (например, окружность объясняется математической формулой), но существование объяснимо лишь посредством бога, которого нет, — даже само понятие творения противоречиво. Отсюда следует, что существование первично по отношению к сущности любого данного бытия. Зеленые побеги развиваются не в силу благоденствия божественной идеи. Прежде всего — они *суть*.

Далее, бытие есть в себе. Поэтому Сартр его называет бытием-в-себе (*l'ep-soi*). Оно ни активно, ни пассивно, оно не есть ни утверждение, ни отрицание. Оно в себе массивно, косно и покойно.

Наконец, бытие есть то, что оно есть. Другое бытие здесь полностью исключается. Бытие не связано ни с каким другим бытием. Оно — вне времени. Конечно, Сартр не может отрицать становление бытия-в-себе, но он считает, что это становление обусловлено детерминирующими причинами и, таким образом, оно есть некое косное и неподвижное становление. Бросается в глаза сходство этого анализа с онтологией Парменида, и естественно возникает вопрос, как может когда-либо в таком косном, неподвижном, детерминированном универсуме возникнуть такое свободное и разумное бытие, как человек.

В. Бытие-для-себя

Ответ на последний вопрос состоит в том, что возникновение человеческого бытия возможно в силу того, что в универсуме, кроме этих косвенных и материальных видов бытия, которые определяются бытием-в-себе, есть еще другой и совершенно иной тип бытия, а именно — бытие-для-себя (*le pour-soi*), которое является специфически человеческим бытием. Но поскольку все, что есть, должно быть бытием и тем самым бытием-в-себе, Сартр вполне последовательно заключает, что этот другой тип бытия может быть лишь не-бытием и, следовательно, может заключаться лишь в ничто (*le néant*). Источник человеческого бытия состоит в том, что это особое бытие отрицает себя (*se néantise*). Ничто здесь следует понимать совершенно буквально. Сартр говорит, что ничто *не есть*; фактически нельзя даже сказать, что оно отрицает себя — только бытие может отрицать себя, отрицание возможно лишь в особых видах бытия, например в «маленьком озере», «черве».

То, что человек как таковой (то есть как бытие-для-себя) заключается в ничто, демонстрируется следующим образом.

Во-первых, Сартр вместе с Хейдеггером начинает с утверждения, что отрицание не дает основы для ничто, наоборот, отрицание имеет свою основу в самом объекте, и, таким образом, существуют такие вещи, как «отрицательные реальности» (*des négatives*). Так, например, когда автомобиль не в порядке, мы можем исследовать карбюратор или посмотреть на него и обнаружить, что в нем чего-то нет.

Но в то же время ничто не может происходить из бытия-в-себе, ибо бытие-в-себе, как уже было отмечено, полностью заполнено бытием. Отсюда следует, что ничто приходит в мир посредством человека. Но для того, чтобы человек был источником ничто, он должен уже носить ничто в себе. И действительно, согласно Сартру, анализ бытия-для-себя показывает, что человек не только носит в себе ничто, но и сам есть ничто. Конечно, это нельзя понимать как утверждение того, что человек как целое есть полностью ничто, ибо в человеке есть бытие-в-себе, его тело, его «я», его привычки и т. п. Тем не менее то, что, помимо этого, является *специфически* человеческим, есть ничто.

Г. Сознание и свобода

Сартр учит, что бытие-для-себя характеризуется тремя экстазами: ничто, другое и бытие. Первый экстаз есть экстаз осознания и свободы. Осознание (совесть — *conscience*), анализируемое Сартром в первую очередь, не есть рефлектирующее сознание, а сознание, сопутствующее каждому моменту знания. Например, подсчитывая сигареты, я лишь нерелективно сознаю акт счета. Этот род сознания не имеет ни содержания, ни сущности, он есть простое существование. Ибо то, что выступает как его содержание, актуально происходит из объекта. В действительности осознание не *есть*. Ибо, если бы оно было данным бытием, оно было бы плотным и полным и не могло бы стать той другой вещью, которой оно становится, будучи достоянием знания — суть познания именно в этом становлении. Осознание есть, таким образом, высвобождение бытия (*décompression de l'être*), некое расщепление бытия. Отрицание выступает также и в самосознании, ибо между тем, что мы осознаем, и самим сознанием находится область ничто. Даже такая типично человеческая вещь, как постановка вопроса, имеет свое основание в ничто, ибо, чтобы спросить, спрашивающий должен сначала подвергнуть отрицанию определенное бытие (ибо если оно не отрицается, о нем нельзя спросить) и затем подвергнуть отрицанию самого себя, свою определенность, иначе любой вопрос был бы бессмысленным с самого начала.

Ничто бытия-для-себя проявляется яснее в случае свободы. Если бы человек определялся своим прошлым, то он не мог бы выбирать. Но на самом деле он выбирает и тем самым отрицает свое прошлое. Точно так же, когда он стремится к чему-нибудь, он обязательно стремится к тому, чего *нет*. Поэтому свободу нельзя рассматривать как свойство бытия-для-себя, ибо она тождественна с ним. Совершенно в духе Хейдеггера Сартр рассматривает бытие-для-себя как проект (*pro-jet*). Проецирование происходит в должное время, и основным экстазом является здесь то, что еще должно произойти, будущее (*à-venir*).

Отсюда следует два важных вывода. Во-первых, человек как таковой не имеет своей природы, фиксированной сущности. Его сущность есть просто его свобода, его недетерминированность. Во-вторых, сознательное существование человека не только первично по отношению к сущности

(как в случае бытия-для-себя): существование есть сущность бытия-для-себя. Из всех философов-экзистенциалистов Сартр наиболее ясно формулирует их основной тезис.

Свобода проявляется в страхе. Это значит, что человек начинает осознавать свое собственное бытие, выступающее как ничто, или свою свободу. Человек бежит от страха и тем самым он бежит не только от своей свободы, то есть от будущего, но и от своего прошлого. Ибо он хотел бы считать это прошлое принципом своей свободы, хотя оно есть лишь бытие-для-себя, которое завершено раз и навсегда и есть неподвижное и чуждое бытие-в-себе. Но человек не может избежать своей свободы, ибо человек *есть* присущий ему страх. Таким образом, первое состояние экстаза, присущее бытию-для-себя, с необходимостью обречено на разрушение.

Д. Бытие-для-другого

Вторым экстазом бытия-для-себя является бытие-для-другого. Отношение к другим есть подлинная сущность человека. Сартр считает, что мы обладаем сексуальными стремлениями не потому, что у нас есть половые органы; наоборот, у нас есть половые органы потому, что сущность человека состоит в том, чтобы иметь сексуальные склонности, быть для другого. Существование других не нуждается в доказательстве. Оно непосредственно дано в феномене стыда. Другая личность является тому, кто есть-для-себя, прежде всего во взгляде (*regard*). Пока в нашем поле зрения нет никого другого, мы организуем все остальные вещи вокруг себя как центра. Они суть *наши* объекты. Но если в эту сферу вступает другая личность и оглядывается вокруг себя, то ситуация сразу же нарушается. Эта личность стремится не только ввести наши вещи в *свою* сферу, но и сделать нас объектом в своем мире.

Таким образом, между субъектами бытия-для-себя должно преобладать это основное отношение. Каждый стремится превратить другого в свой объект. Конечно, дело не в том, чтобы овладеть другим как простой вещью: например, убить его. Бытие-для-себя хочет овладеть другим как свободным бытием, обладать им и как объектом и как свободным бытием. В своем пространном и глубоком анализе нормальной и патологической половой жизни (несомненно, этот анализ — основной источник его славы среди нефилософов) Сартр пытается показать основное значение этого

понятия господства над другими. Мы жаждем не тела другого человека и даже не собственного удовольствия, а другого человека самого по себе. Человек стремится к отождествлению себя с другим в эротических ласках. Но все это кончается и должно кончаться разрушением, ибо цель противоречива. Тем самым второй экстаз бытия-для-себя осужден на разрушение.

Е. Возможность, ценность и бог

В бытии-в-себе нет потенциальности. Единственным источником возможного является бытие-для-другого, ибо о возможном нельзя, конечно, сказать, что оно *есть*. Каждая ценность есть ничто, модальность ничто. Основой всех ценностей является свободный выбор со стороны бытия-для-себя, которое выбирает себя и свои ценности. Отсюда существует лишь один основной моральный закон: избирай себя! Этому закону всегда следуют, ибо человек осужден быть свободным (*condamné à être libre*).

Тогда возникает вопрос: чего всегда ищет человек, в чем выражается его основное стремление и в чем состоит его первоначальный выбор? Экзистенциалистский психоанализ дает ответ на это: по сути дела, бытие-для-себя всегда ищет лишь одну вещь, а именно бытие. Оно ничто в себе, но должно быть. Однако оно не желает стать простым бытием-в-себе. Сартр ярко описывает, производя сильное впечатление, то отвращение (*pausée*), которое овладевает человеком перед лицом навязчивого и засасывающего своей липкостью бытия-в-себе, и страх быть задушенным бытием-в-себе. Человек как раз хочет стать бытием-в-себе, которое в то же время обладает своим собственным основанием, другими словами — стать бытием-в-себе-и-для-себя. Человек хочет быть богом. Страсти человека являются в определенном смысле противоположностью страстям Христа, ибо человек должен умереть, чтобы бог мог жить. Но бог невозможен — бытие-в-себе-и-для-себя противоречиво. Таким образом, третьи состояния экстаза бытия-для-себя — поиски бытия — в конечном счете разрушаются. Человек есть бесполезная страсть — *l'homme est une passion inutile*.

Ж. Теория познания

Основные идеи онтологии и метафизики Сартра, которые мы здесь очертили, дополняются и разъясняются удивительно многочисленными феноменологическими и

психологическими изысканиями, и эти последние являются пожалуй, самой ценной частью всей системы. Таким образом, Сартр рассматривает большое количество специальных вопросов. Мы затронем из них лишь проблему познания, проблему, которую Сартр частично трактует в самом начале своего произведения, хотя решение ее явно зависит от его онтологии.

Сартр придерживается радикального феноменализма. Нет ничего, кроме феноменов, и эти последние существуют фактически лишь в гуссерлевском смысле. За ними не стоит ни кантовский ноумен, ни аристотелевская субстанция; Сартр, по-видимому, едва ли проводит различие между этими двумя понятиями. Феномен бытия есть лишь один из феноменов среди других, ибо бытие является такой же данностью. Однако имеется не только феномен бытия, но и бытие этого феномена. Следовательно, феномен бытия является «онтологическим» (в том смысле, какой придавал этому понятию Ансельм Кентерберийский), то есть он вызывает бытие, является трансфеноменальным. Идеалисты, которые стремятся свести бытие к факту знания о нем, не осознают, что для достижения этого вывода они должны предварительно установить *бытие* знания, ибо иначе все растворяется в радикальном нигилизме. Но и классический реализм заблуждается, рассматривая знание как атрибут, функцию уже существующего субъекта. Фактически все, что есть, есть бытие-в-себе, и знание есть *ничто*. Знание не имеет содержания. Оно есть присутствие того, в чем бытие-для-себя выступает как нечто отличное от бытия-в-себе. Отсюда следует, что все, что согласуется со знанием (таким образом, также и истина) и является чем-то чисто человеческим. Даже мир человекен. Он формируется бытием-в-себе из косного и массивного бытия-в-самости. Вещи, которые выступают в этом мире, всегда являются орудиями (Zeuge), как их понимает Хейдеггер. Ибо человек есть вечное искание бытия и самости, искание, которое проникает к будущим возможностям, предоставляемым бытием; бытие-в-себе неизбежно кажется ему средством для достижения его целей.

Можно с уверенностью сказать, что в истории философской мысли никогда не было более крайней формы реализма. Этот экзистенциализм, который, согласно самому своему названию, должен был бы дать объяснение человеческому существованию, не без основания рассматривался как меон-

тология, как теория несуществования. В завершение мы можем просто упомянуть об этических следствиях меонтологии Сартра — отрицании всякой объективной ценности и закона, утверждении полной бессмысленности человеческой жизни (даже смерть не рассматривается как ее смысл) и отрицании какого-либо оправдания серьезного отношения к жизни.

18. ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ

А. Развитие и характерные черты его философии

Габриэль Марсель (род. 1889) и Карл Ясперс, с которым его часто сравнивают, принадлежат ко второй группе философов-экзистенциалистов. По сравнению с Хейдеггером и Сартром они идут своим собственным путем, признавая не только «горизонтальную», но и «вертикальную» (то есть направленную к богу) трансценденцию; более того, они отвергают и рациональный анализ, и онтологию (в классическом смысле этого слова) и довольствуются вольным описанием экзистенциального опыта. Позиция Марселя настолько намеренно антисистематична, что связно изложить его взгляды труднее, чем взгляды любого другого экзистенциалиста. Фактически это еще никому не удавалось. Поэтому, а также потому, что Марсель сделал лишь предварительную заявку на свою основную работу («Исследование сущности духовной жизни»), которая должна явиться попыткой систематизации, было бы разумно ограничить рассмотрение его философии, громадное значение которой общепризнано, лишь некоторыми важными пунктами.

С точки зрения времени Марсель является первым современным философом-экзистенциалистом. Уже в 1914 году он выдвинул экзистенциалистский тезис в своей статье «Существование и объективность» («Existence et objectivité»). Вероятно, из числа всех представителей школы именно он ближе всего к Кьеркегору, но нужно отметить, что основные свои идеи он развил еще до того, как прочел хотя бы строчку из Кьеркегора. Общее направление его развития, как оно выступает в двух его «метафизических дневниках» («Метафизический журнал» — «Journal metaphysique», 1914—1917, и «Бытие и обладание» — «Être et avoir», 1918—1933), параллельно развитию Кьеркегора. Подобно тому как отправной точкой у Кьеркегора была его

оппозиция Гегелю, Марсель лишь постепенно, после долгих занятий английскими неогегельянами и Ройсом («Метафизика Ройса» — «La Métaphysique de Royce», 1945) освободился от идеализма и пришел наконец к субъективной философии экзистенциализма. Он начал с мысли, что для доказательства существования бога необходимо предварительно более точно определить понятие существования. Исследования в этом направлении привели его к разработке «конкретной» философии. Затем Марсель обратился к католицизму, и сейчас он один из самых значительных католических идеологов во французской философии. Но его отношение к традиционной католической философии, особенно к томизму, всегда было отрицательным. В 1949 году ему было поручено чтение гиффордских лекций — высшая честь для философа, которой удостоивались лишь немногие континентальные философы (в том числе Ганс Дриш, Этьен Жильсон, Карл Барт). Марсель столь же мало академичная фигура, как и Сартр. Но благодаря своему тесному контакту с молодым поколением он оказал заметное влияние на французскую мысль и является сегодня одним из самых выдающихся европейских философов.

Б. Основные идеи

Марсель считает, что быть объектом и существовать — это два совершенно различных измерения бытия. Наиболее ясно это видно в основной проблеме его философии — проблеме воплощения (*incarnation*). Отношение между мною и моим телом не может быть рассматриваемо ни как бытие, ни как обладание. Я *есть* мое тело, и все-таки я не могу отождествить себя в нем. Вопрос о воплощении привел Марселя к строгому различению *проблемы* и *тайны*. Проблема касается того, что полностью лежит передо мной и что я могу рассматривать объективно как наблюдатель. Тайна же, с другой стороны, есть «нечто, во что я вовлечен» (*engagé*). Философски значимы только тайны, и поэтому философия должна быть трансобъективной, личной, драматической, даже трагической. «Я не зритель спектакля» — вот о чем мы должны напоминать себе каждый день, говорит Марсель. Возможность самоубийства является исходным пунктом всякой настоящей метафизики. Такая метафизика не может быть ни рациональной, ни интуитивной. Она есть результат некой вторичной рефлексии (*réflexion seconde*).

Марсель не разработал этой метафизики, но он набросал в общих чертах ее методологию. Она должна дать ответ на основной онтологический вопрос, а именно — должно быть бытие, должно быть нечто, что не может быть так же легко разъяснено и оправдано, как, например, психоанализ разъясняет и оправдывает психические феномены. Мы уверены в наличии бытия благодаря таинственной реальности «Я есть», а не благодаря *cogito ergo sum*. Этим путем преодолевается противоположность субъекта и объекта, противоположность идеализма. Человеческая реальность раскрывается как реальность *homo viator*, реальность бытия, которое всегда находится в процессе становления. Всякая философия, которая искажает эту истину, которая пытается объяснить человека посредством системы, неспособна понять человека.

К пониманию человеческого бытия нас ведет прежде всего изучение человеческих отношений, которые фиксируются суждениями во втором лице, в «ты». Эти необъективные *ты*-отношения являются творческими, ибо посредством них я творю себя, а также помогаю другому творить его свободу. Здесь Марсель близок европейскому философу Мартину Буберу (род. 1878), который провозгласил подобный тезис даже раньше Марселя. Центральным пунктом *ты*-отношения является верность (*fidélité*). Она выступает как воплощение высшей свободной деятельности, поскольку верный человек творит себя свободно. Но еще более важное значение имеет надежда, ибо верность строится на надежде. Марсель считает, что надежда имеет онтологический смысл. Она показывает, что победа смерти в мире является лишь кажущейся и не окончательной. Свою доктрину надежды Марсель рассматривает как самый важный результат своей работы. Здесь он значительно отходит от Сартра и Хейдеггера и, очевидно, даже от Ясперса.

Человеческое «ты» может быть также объективировано и превратиться в «оно»¹. Но здесь существуют определенные границы, за которыми стоит абсолютное «ты», уже не могущее рассматриваться как объект: это — бог. Наш разум не может доказать существование бога. Человек встречается с богом в том же плане, в каком он встречается с

¹ В английском языке слова, обозначающие неодушевленные предметы и большую часть животных, грамматически оформлены признаками среднего рода. — *Прим. перев.*

другим человеком, — в плане «ты», участвуя с любовью и почитанием в истинном бытии, которое может начинаться уже с вопрошающей позиции философа.

19. КАРЛ ЯСПЕРС

А. Характерные черты и влияния

Одним из первых людей, работы которых сделали экзистенциалистские тенденции в философии достоянием публики, был Карл Ясперс (род. 1883). Мы рассматриваем его в последнем разделе потому, что он по сравнению с остальными выработал самую связную систему и стоит ближе всего к метафизике. В ранние свои годы он был психиатром, а его значительная работа «Психология мировоззрений» («Die Psychologie der Weltanschauungen», 1919) показывает его переход к философии, которая впоследствии стала основным его занятием. Главная работа Ясперса — это трехтомный труд под заглавием «Философия» (1932), в котором его тщательно разработанная система излагается в мельчайших деталях. Кроме этого, есть еще и другие его работы; среди них нужно отметить первый том «Философской логики» («Philosophische Logik», 1947), работу монументальных размеров, в 1103 страницы.

В целом воззрения Карла Ясперса гораздо более сдержанны, чем воззрения большинства экзистенциалистов, его коллег; например, он критически анализирует их взгляд на науку, которой он отводит гораздо более важное место, чем они. В его книгах содержится масса замечательных образцов анализа, и написаны они сравнительно простым языком, свободным от характерных неологизмов, которые делают работы других авторов столь трудными для чтения. Явный интерес к метафизике и своего рода естественная теология также выделяют его среди авторов, объединяемых под одним названием — экзистенциализм. Но при этом его основная точка зрения и убеждения общи всем экзистенциалистам.

Ясперс признает, что автором, которому он наиболее обязан, является Кант, предпосылки которого он фактически принимает. Кьеркегор, Ницше и социолог Макс Вебер также являются источниками его вдохновения, но специально нужно отметить четырех мыслителей, которых он

обычно цитирует, — Платона, Бруно, Спинозу и Шеллинга. Эти имена ясно говорят о том, что Ясперс не только экзистенциалист, испытывавший сильное влияние Канта, он является также, и, может быть, главным образом, неоплатоником.

Б. Поиски бытия

Ясперс отвергает рациональную онтологию, но тем не менее его позиция является онтологической и метафизической. Согласно его воззрению, философия по самой своей природе является метафизикой, ибо она ставит проблему бытия. Но обычное допущение, что бытие дано, является ошибкой. «Было бы безумием думать, что бытие есть нечто, что может знать каждый». В связи с этим Ясперс провозглашает свою приверженность двум основным тезисам, сформулированным Кантом, которого он считает неподобным, «философом *par excellence*». Во-первых, он считает истинной следующую *максиму сознания*: нет объекта без субъекта, все объективное категориально обусловлено сознанием, объективное бытие (*Dasein*) всегда есть иллюзия. Во-вторых, он принимает кантовскую доктрину *идей* и развивает ее дальше. Нам никогда не дана вся реальность, и поэтому он превращает три кантовские идеи (мир, душа, бог) в три «объемлющие структуры» (*Umgreifende*). Все, что мы знаем, доступно знанию в тех или иных пределах. То, что объемлет, что охватывает все горизонты, есть непознаваемая объемлющая структура; мир есть первая объемлющая структура, я являюсь объемлющей структурой самого себя, и, наконец, трансценденция есть всеобъемлющая структура. Эти две основные черты неотделимы от экзистенциального опыта, являющегося в определенном смысле ядром мышления Ясперса, неотделимы от переживания разорванности и хрупкости бытия. Мир как таковой есть постоянный распад, он не дает никакой опоры, и его реальность не является полной. Существование никогда не реализуется, а человек реален лишь как историческое и потенциальное существование. Реальность самого бытия отступает до тех пор, пока она не находит опоры в трансценденции. Но трансценденция не дана объективно, она становится реальной для нас только в распаде всякого существования. Посредством всеобщей неудачи, включая и неудачу наших поисков, мы приходим к бытию. «Неудача есть конечная основа».

О бытии можно говорить в тройном смысле. Во-первых, мы имеем бытие как простую данность (Dasein), как нечто объективное; затем мы знаем бытие как бытие-для-себя (Fürsichselbstsein), которое в корне отличается от бытия вещей и называется «существованием» (Existenz); наконец, есть бытие-в-себе (Ansichseiende), которое нельзя вывести ни из простой данности, ни из «я» и которое есть трансценденция. Я нахожусь между тремя полюсами бытия, но я не могу раскрыть бытие в его целостности, независимо от того, из какого рода бытия буду исходить. Следовательно, философская попытка предполагает акт трансценденции, которая совершается тройным образом — ориентацией в мире, объяснением существования и метафизикой. Первая извлекает мир из его состояния инертной объективности и доходит до самых крайних пределов его возможностей. В объяснении существования акт трансценденции начинается с «я» как данности (Ich als Dasein), «я» как объекта психологии и завершается аутентичным экзистенциальным «я». Наконец, в метафизике акт трансценденции возможен лишь для существования, которое, обращаясь к себе, переходит к трансценденции. На каждом из трех путей стоит проблема преодоления противоположности между объектом и субъектом и обнаружения истинного бытия; естественно, это не в силах разума. Ясперс в своей философии ищет именно тот общий корень, который порождает и объект и субъект. Но на этом уровне уже нельзя образовывать понятия, слова здесь уже не имеют смысла, и выдвигаемые аргументы ничего не значат. Слова — это указательные вехи, показывающие направление, в котором нужно идти, и больше ничего.

В. Ориентация в мире

Философская ориентация в мире пытается выйти за пределы замкнутой системы эмпирической ориентации в мире. Она выявляет *неустрашимые пределы доказательства*, в математике это — аксиомы, в эмпирических науках — зависимость фактов от теории, в мировоззрении — трудность коммуникации и отсутствие завершенности системы. Особенно она подчеркивает антиномии, которые необходимо встречаются во всяком феномене. Она показывает, что целостное воззрение на мир недостижимо, ибо в мире даны четыре *сферы реального* — материя, жизнь, душа и дух. Каждая из них реальна, но в различном в каждом из че-

тырех уровней смысле. В строгом смысле этого слова, а не только формально, наиболее реален дух. Эти уровни являются разнородными модусами объективности, они резко отделены друг от друга. Например, идея эволюции очевидна для эмпирической мысли, хотя в то же время она противоречит сознательности духа. Конечно, всегда есть тенденция абсолютизировать или дух, или природу и отвергнуть какую-либо из этих реальностей, но разумная ориентация в мире придерживается фактов как они есть и признает существование четырех сфер реальности. Ни одна из них, даже неорганическая материя, не может быть возведена в единственный объединяющий принцип.

Отсутствие единства выступает даже в технических делах, таких, как администрация, образование и политика; человек везде наталкивается на непреодолимые границы. Это положение Ясперс иллюстрирует анализом различных методов подхода врача к пациенту, методов, из которых ни один сам по себе не является достаточным и самодовлеющим.

Далее, он исследует значение и ценность естественных наук, прослеживая те возражения, которые против них выдвигались. Он продолжает анализ рассмотрением гуманитарных наук (Geisteswissenschaften) и классификацией наук, показывая, что любое разделение на отрасли является относительным и становится неприменимым, как только оно начинает претендовать на универсальную значимость. В силу того что мир не содержит в себе основания своего собственного бытия, он неполон, и вследствие этого точно так же неполна и научная ориентация в мире.

То же самое относится и к таким самодовлеющим философским ориентациям в мире, как позитивизм и идеализм. Позитивизм есть абсолютизация механистического способа мышления и научной доказательности; он не может понять себя. Позитивистское воззрение на жизнь оказывается невозможным в силу того простого факта, что оно само пытается обосновать себя, а это — бессмысленное занятие, если исходить из позитивистских концепций. Идеализм точно так же ложен и односторонен. Обе системы, ставя перед собой проблему — что, собственно говоря, *есть*, отвечают: целое и универсальное. Но и той и другой недоступно понимание существования, и они знают индивидуума лишь как объект. Они рассматривают бытие как доказуемое, фактически — как доказанное. Их этические построения

элиминируют основы человеческого выбора. Короче говоря, ориентация в мире показывает, что *общезначимое возрешение на мир невозможно*.

Но именно неудача этих попыток подготавливает путь для экзистенциальной философии, оставляя лишь два выхода из дилеммы: или назад к авторитету и откровению, или вперед к философской независимости. Наибольшего напряжения противоположность между *религией* и *философией* достигает в теологическом и философском мышлении. Поскольку и религия и философия являются просто толкованиями веры, ни одна из них не может привести окончательные доводы. И все-таки человек должен делать выбор между ними; он должен или укрыться за авторитетом, или отважиться существовать на свой собственный риск. Хотя между религией и философией идет постоянная борьба и хотя они никогда не могут понять друг друга, одна может уважать другую как возможную истину в той мере, в какой обе они подлинны и не оплошуются до уровня объективной достоверности.

Г. Существование

То, что на языке мифов называется «душой», в философской терминологии называется «существованием»; оно есть бытие, которое противостоит тотальности бытия мира; его нет, но оно может и должно быть; я сам являюсь бытием лишь постольку, поскольку отказываюсь быть объектом самого себя; мое бытие есть брешь в бытии мира и существует лишь в действии. Эту брешь можно видеть в безвыходных ситуациях (смерть, страдание, борьба, вина), в историческом сознании, свободе и коммуникации.

Объяснение существования является методом, посредством которого мышление удостоверяется в существовании; но для того, чтобы сделать это, необходимо особого рода посредствующее звено, ибо существование не является объектом; я никогда не могу обращаться к самому себе за знанием о том, что я такое. Объясняющая мысль не может схватить экзистенциальную реальность, последнюю можно найти лишь в фактических делах. Но тем не менее эта мысль сама есть актуализация экзистенциальной потенциальности и может охватить потенциальное существование при условии, что оно не просто понимается, а понимается как трансцендирующее в направлении существования (которое само есть трансцендирующий акт).

Методы объяснения существования таковы: выход к границам, за которыми находится лишь пустота; объективация в психологическом, логическом и метафизическом языке и выработка специфических универсалий. Последние помогают создать язык, гармонирующий с экзистенциальной возможностью, и дают формальную схему существования, которая хотя и является совершенно неадекватной, но, по крайней мере, служит одной цели — завязывать общение с существованием.

Такая схема позволяет нам описать существование средствами системы специальных *категорий*, которые противоположны кантовским и приложимы к существованию: экзистенциальная реальность, вместо того чтобы просто подчиняться правилам, является абсолютно исторической — ее истоки находятся внутри нее самой, то есть она свободна; в данном случае «быть» значит «решать». Существование не инертно, а утверждает себя во времени. Ясперс заменяет взаимную причинность коммуникацией. Реальным в существовании является не соответствие чувственному восприятию, а именно неопределенность в момент решения. Величина данного (*Dasein*) соответствует ступени существования. Объективной возможности противостоит возможность выбора, основанная на неопределенности будущего, которое есть само мое существование. Необходимости данного противостоит исполненное время момента, а бесконечное время противопоставляется вечному настоящему. Существование не является объективным, измеримым, а также не может быть предметом опыта; оно не есть универсальный и непрерывный поток, ибо его сущность — свобода. Каждое существование имеет свое собственное время и является источником новых творений.

Ясперс считает, что в действительности определить существование невозможно, но как самое адекватное из его многих псевдоопределений можно взять следующее: «Существование есть то, что никогда не становится объектом, то, что является источником моего мышления и моих действий и о чем я высказываюсь в ряде мыслей, не имеющих познавательного значения. Существование есть все то, что соотносится с самим собой и тем самым со своей трансценденцией».

Было бы опасной ошибкой отождествлять существование с субъективностью, ибо оно существует в действительности, прорывая круг бытия, устанавливаемый отношением

объекта и субъекта. Оно лежит за пределами такого различения, ибо, философствуя, мы исходим и из объективности и из субъективности. Существование направлено своим острием и к объективному и к субъективному. Целью философа является попытка понять новую объективность. Легко видеть, что Ясперсу самому не удается выразиться в объективной терминологии даже там, где он трактует проблему объективности.

Чтобы получить дальнейшие сведения о существовании, мы должны разъяснить понятия коммуникации, историчности и свободы, которая «есть» существование.

Д. Коммуникация

Конечно, существование является своим собственным источником, но неправильно считать, что дело обстоит только так; ведь существование не является изолированным. Оно налично только в самосознающей коммуникации: *я есть* только в коммуникации. Ясперс различает несколько видов эмпирической коммуникации (*Daseinskommunikation*), в которой человек находится на уровне данности, но все они ограничены, и экзистенциальная коммуникация находится вне этих видов. Она есть процесс обнаружения и в то же время реализация «я» как личности; в ней личности взаимно творят друг друга. Коммуникация есть освященная любовью борьба, в которой существование стремится достичь своего полного проявления. Но это борьба особого рода, ибо задачей ее не является ни господство, ни победа, и каждая сторона предоставляет все в распоряжение другой. Любовь есть не коммуникация, а ее источник; любовь может подвергаться сомнению, если нет экзистенциальной коммуникации. Основанная на любви борьба коммуникации никогда не прекращается, пока в коммуникации нет разрыва; казалось, она возникает из ничего, и ее конечная цель непознаваема.

В таком виде коммуникация обнаруживается в управлении и служении (как верность и доброта, смирение и ответственность), в общительности (которая есть эмпирическое условие коммуникации), в дискуссии (поскольку последняя способствует более глубокому пониманию) и даже в политических отношениях (при условии, что они не рассматриваются как абсолютные ценности). В философии коммуникация играет выдающуюся роль; как указывает Ясперс во

введении к своей основной работе, «мы философствуем, находясь не в изоляции, а в коммуникации; наш исходный пункт: необходимо, чтобы мы поступали как человек по отношению к человеку, как совершенно уникальная личность, обращаясь к другой совершенно уникальной личности». Философствование невозможно без коммуникации, и мысль является философски истинной лишь постольку, поскольку она способствует осуществлению коммуникации; источник и реальность философской истины заключены в коммуникации. Причина этого очевидна — философствование есть акт существования, которое в свою очередь коренится в коммуникации. Поскольку это так, то никакая философская система не может считаться *окончательной истиной*, ибо даже система истины лишь медленно реализует себя в процессе самостановления и не может завершиться вплоть до того последнего дня, когда прекращаются и процесс и время.

Е. Ситуация и историчность

Существование всегда находится в ситуации. Ясперс описывает ситуацию как реальность, с которой сталкивается субъект, включенный в нее благодаря своей данности (*Dasein*), и которая или ограничивает его, или открывает ему новые горизонты. Некоторые ситуации могут быть изменены или обойдены, но есть и абсолютные ситуации — это безвыходные ситуации (*Grenzsituationen*), являющиеся последним основанием, которые не могут быть нами изменены и которые приносят нам несчастье. Эти ситуации, недостижимые для знания, могут быть лишь почувствованы существованием. Такими ситуациями являются следующие: нахождение всегда в виде данности в какой-либо определенной ситуации, смерть, страдание, борьба и вина. Наше потенциальное существование становится актуальным именно в силу наших реакций на безвыходные ситуации — мы становимся сами собой, когда с открытыми глазами вступаем в безвыходную ситуацию. Полнота существования может быть осознана лишь в безвыходной ситуации; другими словами — реальное существование есть историческое существование, принужденное к молчанию.

Таким образом, существование есть *историчность*. Посредством историчности мне открывается двойственная природа моего сознания — лишь моя данность является

временной, а я сам нахожусь вне времени. Эти два аспекта в экзистенциальном сознании выступают сначала слитно. Историчность есть единство данности и существования, необходимости и свободы, следовательно, абсолютная необходимость и абсолютная свобода достигаются и синтезируются в историческом сознании. Существование было бы ничем без моей данности, ибо нет существования отдельно от данности. Тем не менее я не могу *быть* без моего существования. Таким образом, историчность есть единство времени и вечности. Существование не является ни безвременностью, ни временностью отдельно, а есть одно в другом. Эта специфическая особенность существования видна в «моментах», в тождестве временности и безвременности, которое превращает актуальный момент в вечное настоящее.

«Это показывает, что историческое сознание может понять лишь индивидуальное бытие, но никогда не может понять универсальное». Отсюда следует, что эта историчность не может быть предметом мышления, но отсюда не следует, что она иррациональна, ибо иррациональность есть нечто чисто негативное, в то время как историчность исключительно позитивна. Она несет на себе груз экзистенциального сознания, она есть источник, а не ограничивающий фактор, творческое начало, а не производный продукт.

Ж. Свобода и вина

Существование «есть» свобода. Эта свобода существует на ступени, где неуместны теории детерминизма и индетерминизма, ибо обе эти теории предполагают, что объективное бытие есть все бытие в целом, и тем самым теряется свобода. Экзистенциальная свобода не является объективной, она не может быть ни доказана, ни опровергнута, она не сводится ни к знанию, ни к свободному выбору, ни к закону, хотя без этих последних нет свободы. Я сознаю свободу посредством экзистенциального выбора, то есть посредством решения стать самим собой. Свобода совершенно недоступна разуму, ибо она тождественна существованию — я осознаю свою свободу, существуя, а не мысля. Следовательно, свобода оказывается примирением необходимости и свободного выбора; я могу, потому что я должен; хотя мой выбор и свободен, я связываю себя им; я осуществляю выбор и принимаю его последствия; он определяется не эмпирической реальностью, а самотворением в момент выбора. Следова-

тельно, точно так же как нет существования без данности, так нет и абсолютной свободы.

В силу того, что я сознаю свою свободу, я знаю, что я виновен; но вина не чужда свободе, она внутренне присуща моей свободе и вытекает из того, что я свободен, — наше существование втягивает нас в действие, основы которого находятся внутри него самого. Я должен желать и действовать, чтобы жить; даже бездействие есть на самом деле действие. Выбирая и действуя, я схватываю одну возможность и должен отбросить остальные, но поскольку эти последние предполагают собой наличие других людей, то мое экзистенциальное решение, сама моя данность втягивает меня в вину. Эта вина разрушает всякую попытку самооправдания со стороны совершающегося существования. В истоках всего существующего лежит эта первоначальная вина, которая неизбежна, ибо она есть само существование.

3. Трансценденция

Данность есть нечто разорванное и беспочвенное; существование есть бесконечная недостаточность — оно или существует в отношении к трансценденции, или вообще не существует. Всякое бытие как постоянство и бытие как свобода суть *неопределенное* бытие, а не какое-то *определенное* бытие. Истинное бытие есть трансценденция, которая скрыта и совершенно необъективна; она является предметом метафизики, имеющей дело лишь с символами и представляющей собой с логической точки зрения распад мысли. Метафизика постоянно колеблется между полюсами бытия и небытия. Трансценденция выступает как метафизическая объективность в мифе, теологии и философии, которые постоянно борются друг с другом. Но истинно метафизический метод идет по одному из следующих трех путей: по пути формальной трансценденции, пути экзистенциальных отношений и пути чтения шифра.

В *формальной трансценденции* мы не только выходим за пределы категорий данности, но и за пределы категорий самого существования. Здесь есть лишь одна альтернатива: понимать бога как личность, но и тогда божество остается совершенно скрытым.

Экзистенциальными отношениями к трансценденции являются капитуляция и бунтарский вызов, подъем и упадок существования, страсть ночи и закон дня, богатство «мно-

гого», противостоящее «одному». Теория двух законов стала наиболее известной из этих отношений. Наша данность подчиняется, по-видимому, двум силам: закону дня и страсти ночи. Первая навязывает порядок, требует преданности и ясности и стремится осуществиться в мире; вторая жаждет уничтожить себя и мир вместе с собой, она нарушает всякий порядок, она есть темнота, коренящаяся во всем земном, в материнском чреве, в расе; выражением ее является эротизм. Эти два мира связаны друг с другом, но не могут быть полностью синтезированы внутри какого-либо существования. В своей теории «одного» и «многого» Ясперс утверждает, что мы не можем применять к божеству наши понятия единства и численной множественности или любые известные нам виды единства и множественности. То, что трансцендирует, есть «одно», но монотеизм столь же не соответствует сути дела, как и политеизм. Мы не можем даже приписывать богу личность, ибо этим предполагаются другие личности, а божество не с чем сравнивать. Все эти аспекты философии Ясперса показывают, что он является истинным учеником Плстина. Его божество скрыто, непознаваемо, представляет собой абсолютное единство, лежащее за пределами всяких категорий; оно есть трансценденция, хотя в то же время и налично как данное и экзистенциальное. С другой стороны, ясперсовская теория шифров содержит некоторые новые моменты, но даже здесь у него много точек соприкосновения с классической неоплатоновской традицией.

И. Чтение шифра и неудача

Самой важной задачей метафизики является чтение шифра. Шифр есть бытие, как оно дано нам в трансценденции, но бытие тем самым не превращает трансценденцию в бытие объекта или в бытие субъекта (существование). В шифре невозможно отделить символ от символизируемого. Шифр не может быть интерпретирован, даже если он является средством трансценденции. Он остается двусмысленным. Тем более неверно было бы считать, что существует универсальная интерпретация шифра, ибо каждое объяснение есть объяснение в пределах существования и чтение шифра происходит внутри существования. Оно совершается посредством наших собственных действий; в таком чтении я постигаю бытие посредством самого своего стремления к

нему. Это чтение не имеет ничего общего с онтологией, ибо оно не дает доказательной достоверности.

Нет ничего, что не могло бы быть шифром; данность, природа, история, чистое сознание, сам человек, его единение с природой и своим собственным миром, его свобода — все это может служить шифром для трансценденции. Искусство является языком, на котором читается шифр, философская спекуляция тоже есть чтение шифра. Поэтому доказательство существования бога являются спекулятивным чтением шифра и возникают из сознания существования. Для трансценденции нет доказательств, но есть ее свидетели. Высшим шифром трансценденции является исчезновение данности — бытие, испытывающее неудачу.

Опыт учит нас, что конечным итогом является неудача, что все приходит в упадок. Но в человеческих ситуациях неудачу терпит именно существование. В то же время существуют действительная и иллюзорная неудачи, так, например, если кто-либо действительно желает ее и, особенно, если он желает гибели всем вещам, то это иллюзорная неудача. Действительная неудача случается при активном участии в делах данного мира, исходящем из желания привести в порядок и упрочить его и в то же время смело учитывающем неизбежность его гибели. Эта действительная неудача увековечивает нас и может выполнять роль шифра. Поэтому сознание неудачи приводит к пассивности лишь в том случае, если постоянство считается решающей ценностью и данный мир рассматривается как абсолютный.

Неудача необходима. Ценности и постоянство должны быть хрупкими, чтобы была возможна свобода. Так как свобода приходит через природу, но противоположна ей, то природа должна разрушаться или как свобода, или как данность. Чтение шифра возможно лишь посредством гибели иллюзий о данном, посредством неудачи всякого знания и философии. Особенно справедливо утверждение, что если конечное должно быть сосудом бесконечного, то оно рассыпается на куски. По-видимому, Ясперс считает, что неудача каждого конечного бытия раскрывает и устанавливает бесконечность бога, единственно истинное бытие, которое становится видимым лишь тогда, когда все рушится. Поэтому в качестве своего конечного решения эта философия провозглашает тезис: «Философствовать означает учить умирать», а в качестве своего лозунга положение: «Найти бытие посредством неудачи».

Заключительные критические замечания

Чтобы дать действительную картину экзистенциализма, нужно ясно различать в нем две черты. Прежде всего, экзистенциализм означает возвращение к жгучим и космически важным вопросам человеческой судьбы, и, во-вторых, он добавляет к этому новый анализ человеческого существования, опирающийся на онтологическую и метафизическую основу.

Возвращение к вопросам о человеке — назовем это тихическим элементом (от *τίχη*, то есть удел человека или судьба) — является несомненно желательным в силу значения этих вопросов для европейской культуры. Ибо интерес к человеческой судьбе, по-видимому, неразрывно связан с европейской культурой, сложившейся на базе греческих, римских и христианских источников. Но в течение «нового» времени этот тихический элемент почти полностью исчез из европейской философии. Уже Спиноза говорил, что «свободный человек менее всего думает о смерти», а в XIX веке личностное рассматривалось как «ненаучное». Но не обязательно считать этот тихический элемент чем-то религиозным. Нельзя, например, рассматривать Ницше как религиозного философа, несмотря на то, что он является откровенным тихическим мыслителем. Нельзя также отождествлять этот тихический элемент с экзистенциальным. Как мы уже отмечали, ни святой Августин, ни Паскаль не были экзистенциалистами. Смысл этого элемента в философии можно показать сравнением Геккеля и Ницше. Оба они были атеистами и детерминистами, но все-таки у каждого из них свой путь. Так, например, несуществование бога является для Геккеля доказуемым тезисом, для Ницше это — драма. Если бы европейская философия была вынуждена последовать за мыслителями типа Геккеля, то она окончательно развалилась бы вместе со всей европейской культурой. Возвращая тихическому элементу его высокое положение, экзистенциализм, несомненно, содействует оживлению нашей жизни и мысли.

Экзистенциализм, как это часто случается, зашел слишком далеко в отрицании (внутренне оправданном) всего прошлого. Для многих философов-экзистенциалистов нет, по-видимому, ничего, стоящего внимания, кроме этих тихических вопросов и вопросов судьбы, о которых мы уже говорили. Вся их философия, по-видимому, концентрирует-

ся вокруг смерти, страдания, неудачи. Тем самым они пренебрегают другим важным фактором в европейской культуре, а именно тем чувством объективного и научного, которым греки обладали в такой значительной степени. Экзистенциализм часто заходит так далеко в своем подчеркивании тихического элемента, что он кажется скорее индийской, чем европейской философией, то есть таким типом мысли, который целиком, даже в своей логике, кажется чем-то вроде терапевтического рецепта. В силу этих причин экзистенциализм встречает справедливые упреки среди многих, может быть самых серьезных, европейских философов.

Другой специфической чертой экзистенциализма, наряду с подчеркиванием тихического, является его ясно выраженный специально философский характер. Здесь можно видеть массу ценных догадок и выводов. Несомненно, в результате многочисленных блестящих анализов в психологии и феноменологии философия в целом была обогащена, и многие области фактически впервые стали, благодаря этим усилиям, объектом исследования, например, такие чисто личностные отношения между людьми, как «бытие-с-другим», «бытие-для-другого», «ты», «коммуникация». Таким образом, изучение этих проблем составляет определенный прогресс в философии. Равным образом основательны и критические атаки на позитивизм и идеализм со стороны экзистенциалистов. В противовес первому они успешно отстаивают несводимость человеческого существования к материи, а по отношению ко второму они с большой силой и убеждением утверждают первичность существования по отношению к мысли. Экзистенциалисты самым различным образом занимались онтологией, и некоторые из них не только детально ее разработали, но и увенчали свои усилия построением метафизики. К тому же их понимание различных антропологических проблем выходит далеко за пределы достижений XIX века в этой области. Таким образом, уместно напомнить, что экзистенциализм является не только пророческой вспышкой, но и ценной специальной философией.

И все-таки, рассматривая экзистенциализм именно в этом аспекте, мы обнаруживаем также и его слабые стороны. Эта философия едва ли может полностью преодолеть идеализм. Она начинается с предпосылки, что объективное необходимо обусловлено субъективным, и таким образом

VII ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ

Так устреми со мной, читатель, зренье
К высоким дугам...
И полюбуйся там на мастерство
Художника, который, им плененный,
Очей не отрывает от него.

Данте

20. МЕТАФИЗИКА

А. Понятие метафизики

ищет бытие в предполагаемой «трансубъективной» сущности, которая не может быть мыслима и тем самым даже высказана. Конкретное стало таккой настоятельной потребностью, что экзистенциалисты стремятся иметь дело только с тем, что является для-каждого-своим (jemeinig). Но, идя в этом направлении, философия часто становится простой автобиографией, которая не может выразить ничего большего, кроме чувств, выразить их не в научной, а скорее в поэтической, часто лишенной смысла форме. Еще более сомнительны достижения экзистенциалистской онтологии. С точки зрения возрождающейся науки о бытии эта онтология часто кажется дилетантской игрой с неадекватными понятиями, особенно в сартровской трактовке «ничто». Ни один экзистенциалист не проник в бытие как таковое, и все они постоянно смешивают особую ступень бытия (Seinsstufe), присущего человеку, со способом бытия (Seinsweise), который они ошибочно ему приписывают. Картезианское отличие человеческого бытия от не-человеческого, которое неизменно определяло всю современную мысль, было не преодолено истинной онтологией, а лишь обострено ею. Таким образом, несмотря на большие достижения экзистенциализма, несмотря на его проникновение в случайность отдельных предметов бытия и в трансценденцию бога в том числе, он в своих конечных выводах остается неубедительным. Эти проблемы подвергаются гораздо более серьезной и глубокой трактовке в философии бытия.

В этой главе под рубрикой «Философия бытия» мы рассмотрим то направление в современной европейской философии, которое, вероятно, является самым значительным из всех. Большинство философов, которых мы здесь рассмотрим, являются признанными метафизиками, хотя некоторые из них называют себя лишь онтологистами. Поскольку термин «метафизика» имеет много значений, мы начнем с определения смысла, в котором мы будем употреблять этот термин.

Слово «метафизика» впервые было употреблено Андроником Родосским, который, приводя в порядок произведения Аристотеля, применил его в качестве названия для их собрания; единственное, что он имел при этом в виду, это «трактаты, стоящие в списке за физикой». В последующие столетия данное слово приобрело иной смысл, оно стало означать уже не то, что следует «за» физикой, а то, что находится «вне» ее горизонта. В понятии «метафизика» был, таким образом, сделан завершающий штрих. Создание этого общераспространенного понятия было наконец завершено литераторами, обладавшими поверхностными знаниями в специальных науках, а также философами — интуитивистами и позитивистами — и их пропагандой. В итоге среди нефилософов возникло представление, что «метафизика» означает попытку достичь потустороннее, бога или чего-либо в этом же роде посредством воображения, выходящего за пределы точных аргументов.

Но для большинства философов, которых мы собираемся рассмотреть, термин «метафизика» имеет совершенно иной

смысл, и необходимо определить его, если мы хотим понять этих философов. Они рассматривают метафизику как науку о бытии, бытии как таковом, пытаются разработать эту науку рациональными средствами. При этом они всегда выходят за пределы естественных наук; однако и большинство современных философов согласно с тем, что это необходимо. Для представителей философии бытия рациональность есть нечто совершенно иное, чем для позитивистов. Она не означает следования исключительно лишь приемам естественных наук, не предполагает полное исключение фантазии и чувства и особенно так называемого экзистенциального метода мышления.

В наши дни различие между метафизикой и онтологией видят в следующем: онтология ограничивается исследованием структуры, тогда как метафизика дает экзистенциальные положения, то есть высказывания о существовании (Dasein) того, что дано в бытии (Seiendes). Соответствием метафизической проблемой, например, является по существу метафизической проблемой, ибо в ней мы спрашиваем о существовании (Existenz) того, что есть в себе (Ansichseiend). Следующее различие между онтологией и метафизикой состоит в том, что последняя не исследует частные проблемы, а обращена, по крайней мере в принципе, к реальности как целому. Было бы, следовательно, справедливо квалифицировать идеи, изложенные в работах Николая Гартмана, как философию бытия; хотя он и считает себя лишь онтологом, но в то же время он занимается и метафизикой, устанавливая, например, закон силы (Stärke).

Вышеизложенное не следует понимать в том смысле, что представители философии бытия ограничиваются анализом бытия. Напротив, почти каждый из них разрабатывает и философию природы, философию человека, аксиологию и т. д. Различие между ними и другими философами состоит в том, что все специальные философские дисциплины они строят на общей онтологии и метафизике.

Б. Философы-метафизики

Число современных метафизиков слишком велико даже для того, чтобы их здесь просто перечислить. Точно так же нелегко их классифицировать по группам, ибо они значительно отличаются друг от друга по некоторым частным пунктам. Но тем не менее мы попытаемся разбить их на

четыре группы. Первая группа состоит из философов, большей частью немецких, которые хотя и являются косвенно реалистами, но тем не менее развивают метафизику, часто на индуктивных основах. Среди них прежде всего должен быть назван Ганс Дриш (1867—1941). Дриш начал свою деятельность в качестве биолога. Разработав философию организма, до некоторой степени родственную философии Аристотеля, он построил на ней метафизику. Кроме Дриша, необходимо упомянуть Генриха Майера (1867—1933) и выдающегося психолога Эриха Йенша (1883—1940).

Религиозные, теистические философы, тяготеющие к неоплатонизму, составляют вторую группу. Особенно развито это направление в Англии. Самым выдающимся ее представителем был известный последователь Плотина Вильям Ральф Инге (1861—1954). Некоторые неореалисты близки к этому направлению, хотя они меньше склоняются к неоплатонизму, например Джон Лэрд (1887—1945) и особенно Альфред Эдвард Тэйлор (1869—1945). Во Франции в этом же направлении идет Морис Блондель (1861—1948); начав свою деятельность в качестве бергсонянца, он затем развил метафизику, содержащую элементы томизма, неоплатонизма, философии жизни и даже экзистенциализма. Несмотря на то, что его мысли, изложенные во многих томах, несколько туманны, он оказал значительное влияние на католическое духовенство во Франции и на религиозных людей многих других стран. Немецким двиником этого направления является так называемый августинизм, представленный в первую голову Иоганном Гессеном, обладающим гораздо более строгим мышлением, чем Блондель и его ученики.

Третья группа представлена французской философией духа (philosophie de l'esprit), главными современными представителями которой являются Рене Ле-Сенн (1882—1954) и Луи Лавелль (1883—1951). Члены этой группы ближе всех других метафизиков подходят к идеализму. Фактически Ле-Сенна можно с равным правом считать и идеалистом и метафизиком. Но для всех них в центре интереса остается бытие qua бытие; их взгляды включают типические черты современной философии бытия также и в других отношениях.

К четвертой группе можно отнести некоторых философов, тяготеющих к натурализму, особенно Сэмюэла Александера (1859—1938) и Джорджа Сантаяну (1863—1952).

Если квалификация этих философов и может показаться произвольной, то остальные метафизики не вызывают сомнений. Специально нужно отметить немецкого онтолога Гюнтера Якоби (род. 1881), венского социолога Отмара Шпанна (1878—1950), Пауля Геберлина из Базеля (род. 1878) и ведущего немецкого математического логика и метафизика — платониста Генриха Шольца (род. 1884).

Над всеми этими представителями новой метафизики возвышаются Альфред Норт Уайтхед (1861—1947), Николай Гартман (1882—1950) и томисты. Поэтому мы весьма подробно рассмотрим эти системы. Чтобы выделить характерные черты других направлений, мы изложим прежде всего основные идеи Александра, Лавелля и Геберлина. Такой выбор определяется тем обстоятельством, что этих трех философов можно также считать представителями трех остальных метафизических школ.

В. Направления, повлиявшие на развитие современной метафизики

Различные школы современной метафизики имеют весьма различные источники. Александер и Уайтхед вышли из английского неореализма, Гартман начал свою деятельность в марбургской школе, но испытал сильное влияние феноменологии, в то время как томисты верны схоластической традиции. Философия жизни и феноменология — эти два новаторских течения современности — оказали на современную метафизику значительное влияние.

Если устанавливать, что в конечном итоге направляет все движение метафизики, то мы, несомненно, придем к Платону и Аристотелю. Удельный вес их влияния различен у каждого представителя метафизики. Уайтхед, например, скорее платоник, чем последователь Аристотеля; томисты и Гартман больше тяготеют к Аристотелю. Но влияние Аристотеля заметно у большинства из них, что особенно видно в том способе, каким они сочетают интеллектуализм и эмпиризм, и в пристрастии к объяснению всей реальности в терминах рационализма — сочетание, встречающееся лишь у аристотеликов. Благодаря аристотелизму и приверженности грекам все они находятся на противоположном кантианцам полюсе.

Но хотя представители метафизики и выбросили за борт кантианство, а вместе с ним и большую часть современной

философии (1600—1900), это, однако, не означает, что кантианство и современная философия не оказали на них влияния, и никто из них не возвращается полностью к более ранним воззрениям. Действительно, Уайтхед оценивает себя как платоника в строгом смысле слова, а томисты утверждают, что они восстанавливают учение св. Фомы Аквинского (1224—1272), но фактически и тот и другие сбогатили принимаемые ими учения, так как связали их с более современными проблемами. Так, перенесение Кантом центра тяжести на теорию познания играет свою роль во всех этих системах, хотя в них и предлагаются решения, противоположные кантовским. В свою очередь естественные науки сбладают в глазах современных метафизиков высокой ценностью; правда, ни один из метафизиков, рассматриваемых в этой главе, не берет естественную науку в качестве отправного пункта, но это лишь потому, что их цель лежит вне ее пределов. С другой стороны, многие научные теории, и в частности теория эволюции, получают свое наиболее адекватное философское выражение в современной метафизике, и прежде всего у английских мыслителей.

В последнее время на метафизиков повлиял экзистенциализм, и вполне вероятно, что проблема существования скоро будет рассмотрена с метафизической точки зрения.

В общем метафизики испытали влияние тех же направлений, что и экзистенциалисты. Но большинство метафизиков идет несколько дальше, питаясь всем философским богатством древней, средневековой и современной (докантовской) мысли.

Г. Характерные черты

Основными характерными чертами современной метафизики являются следующие:

Эмпиризм. Метафизики считают, что основу для философии дает только опыт. Вследствие этого они единодушно отвергают априорное знание в кантовском смысле. Если мы обладаем знанием, которое не является чисто чувственным, то это еще не означает, по мнению метафизиков, что мы вообще можем что-либо знать иначе, чем из опыта.

Интеллектуализм. Основное различие между этим типом эмпиризма и эмпиризмом материалистов или представителей философии жизни заключается в том, что метафизики (а фактически и феноменологи) допускают также возможность интеллектуального опыта. Знание не состоит

исключительно из чувственных данных, связанных между собой логическими отношениями. В реальности есть интеллигибельное содержание, которое столь же явно, фактично, как и чувственное.

Рациональный метод. Большинство метафизиков отвергает интуитивный метод Бергсона и стремится доказывать свои положения путем аргументации с позиций разума. Они — убежденные рационалисты, согласные с Гегелем в том, что реальность разумна. Они пользуются этим методом во всех сферах.

Онтологическая тенденция. Отличительным признаком метафизиков, в противоположность феноменологистам, является подчеркивание ими проблем бытия. Их философия берет в качестве своего объекта не феномены или голую сущность, а все конкретное бытие в его целостности, в его существовании, так же как и в его сущности; они изучают все способы бытия (Seinsweisen).

Универсализм. Изучая способы бытия, представители этого течения включают в свое рассмотрение также все его уровни (Seinsstufen). Они не придают исключительного значения ни одному из уровней, рассматривая целое реальности в свете бытия. Одно из подтверждений универсализма этих метафизиков можно видеть в том факте, что они, в отличие почти от всех остальных философов, готовы взять на себя объяснение всей реальности. Вот почему большинство из них занимается проблемой естественной теологии и пытается предложить некую теорию о последних принципах мира.

Последние две черты не одинаково сильно заметны в каждом отдельном метафизике. Александер, например, едва обнаруживает какую-либо тенденцию к онтологии, а принципы Гартмана, как бы они ни были универсальны, не позволяют ему дать объяснение всей реальности как целому. Эти две тенденции имеют, очевидно, одинаковый вес и у Уайтхеда и у томистов, но томисты строже проводят онтологическую линию, чем английский мыслитель.

Гуманизм. В противоположность материалистам, которые тоже от случая к случаю занимаются миром как целым, метафизики являются гуманистами¹. В их системах

¹ Это заявление Бохенского совершенно запутывает проблему. Во-первых, автор вводит читателя в заблуждение тем, что, говоря о материалистах, имеет в виду субъективно-идеалистическую философию Рассела, Витгенштейна, Рейхенбаха и других неопозитивистов, которая действ-

ительное внимание уделяется философии человека. Конечно, эти метафизики в данном отношении не так радикальны, как экзистенциалисты, ибо человек не является краеугольным камнем их философии, но все же их мысль обогатила великие человеческие проблемы истории, морали и религии.

Современная метафизика в общем отражает в себе все специфические для нашего века черты; ее мысль направлена к конкретному и человеческому бытию; таким образом, ее можно заслуженно считать одной из типичных для нашего века форм выражения.

Д. Французская философия духа (philosophie de l'esprit). Луи Лавелль

В последней четверти века во Франции под названием philosophie de l'esprit развилась своеобразная философия. Она резко противостоит как более ранней идеалистической идее всеобщности, так и позитивизму и стремится обуздать самодовлеющую силу государства. В ней имеется три руководящих принципа: признание абсолюта, учет всего человеческого опыта и готовность принять все те духовные достижения, которые способствуют пониманию человеческой личности. Все ее представители, хотя и различаются в частных аспектах, объединены двумя общими чертами: некоторого рода интуитивизмом и ясно выраженной склонностью к неоплатонистскому способу мышления. Все они выражают свои мысли изысканным, но очень трудным языком.

Вождем philosophie de l'esprit наряду с Рене Ле-Сенном является Луи Лавелль. Система Лавелля так обширна, что мы не можем здесь дать ей соответствующее резюме.

вительно не ставит проблему бытия человека. Во-вторых, в отношении подлинного материализма современности — марксистской философии — это утверждение ложно потому, что диалектический материализм, изучая наиболее общие законы развития природы, общества и мышления, дает действительно научный анализ развития общества. Этот анализ, а также основанная на нем практика социалистического строительства свидетельствует и о подлинном гуманизме этой философии. Наконец, экзистенциалисты и метафизики, квалифицируемые Бохенским как гуманисты, в действительности не являются таковыми. Если даже они и ставят проблемы человеческого существования, то решают их идеалистически, ненаучно (Сартр, Уайтхед), а большей частью — в совершенно реакционном духе (Хейдеггер, Ясперс). — *Прим. ред.*

Его считали экзистенциалистом, идеалистом и даже «сущностным экзистенциалистом» («essentialistic existentialist»). Фактически можно сказать, что он занимает пограничное положение между философией экзистенциализма и философией бытия. Он считает себя метафизиком и, кроме всего прочего, опубликовал книгу «О бытии» («De l'Être», 1927) и «Введение в онтологию» («Introduction à la ontologie», 1947). В последующем изложении мы остановимся на той части его воззрений, которая является основной и сравнительно ясной.

Согласно Лавеллю, метафизика объекта невозможна. Метафизика занимается исключительно наукой о внутреннем духе (de l'intimité spirituelle). Лавелль считает, что идея бытия обнаруживается в этом внутреннем духе и предпринимает попытку путем ряда онтологических доказательств показать, что эта идея заключает в себе реальность. Бытие раскрывается как нечто единственное и однотонное, в то же время оно бесконечно и самое главное — оно есть чистый акт, бог. Все существующее является таковым благодаря участию в чистом, бесконечном акте. Этим понятием Лавелль стремится преодолеть пантеизм и утвердить трансценденцию бога. Его метафизика развивается в этику, предполагающую преодоление природы, достижение самости и любви. Но мы лишены возможности проследить эти идеи во всех деталях, а также его тонкий анализ существования (в «экзистенциалистском» смысле), объекта, феномена, ценности и времени.

Е. Сэмюел Александер

Александер — уроженец Австралии, преподавал в Манчестере. В своей книге «Пространство, время и бог» («Space, Time and Deity», 1920) он развил большую систему натуралистического и эволюционистского пантеизма. Философия, то есть метафизика, есть для него наука и о бытии как таковом и о его сущностных атрибутах. Пространство-время является основным материалом универсума. Последний представляет собой тотальность *чистых событий* или пространственно-временных точек. Пространство-время определяется категориями, которые внутренне присущи ему, и тем самым атрибутами, характеризующими каждую существующую вещь. Опираясь на Платона и Канта, Александер строит весьма интересную систему этих категорий.

Кроме того, существуют еще *качества*, которые упорядочивают себя в различных уровнях бытия в силу коренящегося в нем творческого *pisus*. Это понятие развития, называемое *эмерджентной эволюцией*, обнаруживается также, независимо от Александера, у философа и биолога С. Ллойда Моргана (1852—1936). Эта точка зрения долгое время наиболее широко обсуждалась в английской философии. Она противостоит философии Спенсера, но родственна философии Бергсона. Согласно Александеру, факты такой эволюции необходимо принимать с *естественным благочестием*. До сих пор выявлено четыре уровня бытия: чистое движение, материя, жизнь и ум. Последующий уровень всегда выступает по отношению к предыдущему как *божество*. Предметы бытия, следующие в качестве пятого уровня, называются у Александера «ангелами» или «богами». Бог есть целое универсума, стремящееся к божественности.

Для Александера теория познания является просто частью метафизики. Он с замечательной остротой защищает радикальный реализм. Знание есть наличное везде отношение совместного существования, в котором познающее бытие осознает вещи, находящиеся вместе. Не только знание, но и память, предчувствие и воображение имеют свои трансцендентные объекты. В памяти, например, наличны независимые объекты, которые отличаются реальным качеством *принадлежности прошлому*. Другим интересным воззрением Александера является проводимое им различение между *созерцанием* объекта и *обладанием* субъекта, его качествами и актами.

Ценности являются *третичными качествами*. В то время как первичные и вторичные качества безусловно объективны, ценностям приписывается объективная основа лишь постольку, поскольку дан оценивающий субъект. Фактически ценности являются оценочными отношениями между субъектом и объектом. Есть три класса ценностей — истина, добро и прекрасное. Религиозные ценности не составляют особый класс, поскольку религия есть по существу чувство бытия, вовлеченного в космический прогресс к божественности.

Ж. Пауль Геберлин

Для Пауля Геберлина, базельского философа, психолога и теоретика образования, всякая метафизика есть объяснение первичного факта «Я есть». Ибо существование означает

прежде всего столкновение, а в последнем дано наличие (Dasein) того, что обладает бытием. Бытие есть одна-единственная субстанция, но в то же время оно состоит из функциональной множественности индивидуумов, которые являются ее модусами. Отношения между этими индивидуумами составляет постоянство одного-единственного универсума. Индивидуумы внутренне активны, следовательно, обладают жизнью, и поэтому в универсуме совершается также непрерывный активный процесс изменения. В результате его не возникают новые индивидуумы, ибо, будучи простыми и неразложимыми, они вечны, но зато возникают новые субъективные условия. Взаимная простая детерминация этих условий не исключает свободы индивидуумов, ибо каждый индивидуум реагирует благодаря предшествующему ему субъективному условию, которое возникло в результате более ранней свободной деятельности.

Мир бесконечен в пространстве и времени (то не два предмета бытия, а два порядка бытия), и все-таки он сотворен. Конечно, причинность не может проникнуть в основы бытия за пределами мира, но мир предстает нам как объективное требование, и источником этого требования является бог, творец. Природа бога представляет собой совершеннейшую тайну. Самое правдивое его изображение, которое мы способны составить, это изображение его как личности. Бог не находится ни в мире, ни вне его. Он находится «над» ним, ибо он является не миром, а его творцом.

На основе этих метафизических воззрений Геберлин построил целостную систему философии. Мы рассмотрим лишь несколько положений, касающихся аксиологии и философии человека. Согласно Геберлину, личность не тождественна своему телу, ибо душа также существует. Эта душа — вечный индивидуум и творит для себя тело, подобно тому как подыскивают себе организацию. Она управляет телом наподобие «политической» власти. Ее стремление к смерти направлено на создание нового тела. Удастся ли ей это — мы до сих пор не знаем. Душа не тождественна уму (Geist). Скорее ум есть желание души подняться над жизненным интересом и прийти к объективному. Геберлин защищает объективизм в теоретической области, точно так же как и в области ценностей. Суждение ценности как таковое всегда безусловно истинно, но этим еще не выявляется природа ценности. Смысл человеческого существования заключается в стремлении человека самому установить объек-

тивное значение. Необходимо добавить, что для Геберлина истинное знание и истинная вера (Glaube) тождественны. Вера, которая догматически выдвигается как истинная, является ложной верой, суеверием (Aberglaube).

21. НИКОЛАЙ ГАРТМАН

А. Характерные черты

Николай Гартман, несомненно, является одной из самых значительных фигур в современной философии и выступает вместе с Уайтхедом и Маритеном как пионер метафизики XX века. Он меньше, чем они, заинтересован в построении системы. Сила Гартмана в точности анализа и в редкой среди немцев способности ясно излагать свои мысли, в то же время глубоко проникая во все, что он имеет при этом в виду. Его произведения действительно являются образцом трезвой точности и научной всесторонности.

Николай Гартман, вышел из марбургской школы, и его ранние работы написаны еще в духе этого идеалистического направления. Но в 1921 году появилась его первая значительная работа под названием, рассчитанным на то, чтобы шокировать идеалистов, — «Основные черты метафизики познания» («Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis»). Через пять лет после этого Гартман издал сою «Этику». Позднее он посвятил себя разработке исчерпывающей сн-тологии в трех частях, первая из которых закладывала основы этой науки и называлась «К обоснованию онтологии» («Zur Grundlegung der Ontologie»), а остальные две — «Возможность и действительность» («Möglichkeit und Wirklichkeit», 1938) и «Строение реального мира» («Der Aufbau der realen Welt», 1940) — излагали структуру онтологии. Кроме этих главных работ, он опубликовал много других; из них «Проблема духовного бытия» («Das Problem des geistigen Seins») особенно замечательна тем, что исследует и развивает традиционные учения об индивидуальном духе и гегелевские воззрения на субъективный дух. Но наиболее важной является его «Философия немецкого идеализма» («Die Philosophie des deutschen Idealismus, 1923—1929») и прежде всего третий ее том, где рассматривается философия Гегеля.

Сильное влияние на Гартмана оказал Аристотель. Но хотя Гартман всегда считается со взглядами Аристотеля, однако не принимает их *en bloc*. Свой отпечаток на его философию наложила и феноменология; Кант и Гегель также служат источником его вдохновения. Но мысль XIX века едва ли занимает у Гартмана большое место, и он столь же решительно, как и представители философии жизни и феноменологи, противостоит позитивизму, субъективизму, механизму и материализму. Он оставляет идеалистическую позицию в пользу реалистических воззрений и даже заменяет феноменологию (как по содержанию, так и по методу) философией бытия, хотя и признает полезность феноменологии в определенных пределах.

Наиболее оригинальными результатами философии Гартмана являются его различение реального и идеального бытия, его теория «апорий» (непостижимого остатка в реальности) и его учение об объективном духе. Но это лишь немногие из центральных понятий философии, содержащей в себе массу забытых со времен Декарта истин и богатой пониманием, которое дало Гартману возможность стимулировать прогресс философской мысли, особенно в этике.

Б. Метафизика и онтология

В противоположность почти всей современной философии Гартман считает онтологической природу всех фундаментальных проблем, которые пытается решить философия. Даже идеализм или самый крайний субъективизм, как бы они ни пытались этого избежать, так или иначе должны объяснить по крайней мере «иллюзию» бытия; не существует такой формы теоретической мысли, которая могла бы отказаться от онтологических основ, то есть не ставить вопрос о «бытии как таковом». Сущность мысли состоит, очевидно, в том, что нельзя мыслить «ничто», нужно мыслить «нечто», а это «нечто» сразу же ставит проблему бытия. Далее, естественные науки ни в коем случае не могут отрываться от метафизического фона. Метафизика родилась из удивления перед фактом жизни, который нельзя объяснить ни механистически, ни телеологически. Психология, философия истории, логика, эстетика и, наконец, эпистемология и этика стоят перед одними и теми же проблемами.

Прежняя метафизика совершила две ошибки. Во-первых, она бралась за решение неразрешимого. Метафизика

означает иррациональное, а иррациональное непостижимо. Но в бытии есть также и постижимая сторона. Доказательством этого является устойчивость многих проблем, например возобновляющиеся противоречия между свободой и детерминизмом, имманентным и трансцендентным, жизнью и механизмом. Мы не можем надеяться на решение этих проблем, но при соответствующих методах можем продвинуть вперед их разъяснение и свести непостижимый остаток ко все меньшему и меньшему объему.

Во-вторых, прежняя метафизика ошибалась в том, что строила замкнутые системы и втискивала реальность в эти формы. Время таких систем прошло, говорит Гартман. В работах великих философов ценны не их системы, а проблемы, которые они ставили. Все системы празднуют свои победы в безвоздушном пространстве спекуляции. В эти системы вводят несколько основных принципов и далее уже движутся посредством дедукции. Но даже если рассматривать единство мира как нечто данное, мы все-таки не знаем, каковы фактически его конечные принципы. Требуемый метод прямо противоположен тому, что было описано. *Philosophia prima*, которая должна быть развита, может быть *philosophia ultima* для наших способностей познания лишь постольку, поскольку *ratio cognoscendi* движется к *ratio essendi*.

Уже в этой критике прежней метафизики мы видим, какие требования предъявляет Гартман к построению понятий метафизики и онтологии. В противоположность классическому употреблению термина он рассматривает метафизику не как науку, а как сеть вопросов, на которые нет ответа. С другой стороны, постижимый аспект бытия попадает в ведение онтологии.

В этом смысле онтология является наукой, однако она не тождественна феноменологии, которая обладает большой пропедевтической ценностью, но не может составить все целое онтологии. Феноменология скользит по поверхности проблем и в силу самой своей дефиниции не выходит за пределы внешней видимости реального. Она остается прикованной к простым фактам и не может выйти за их пределы.

Великолепное и оригинальное исследование Гартманом природы подобных проблем показало, что даже тогда, когда предметом рассмотрения является постижимый объект, он всегда оказывается смесью известного и неизвестного. Тот

факт, что проблемы могут быть отличены друг от друга, служит доказательством, что есть кое-какие знания о рассматриваемом предмете, точно так же как факт его исследования говорит о том, что он не познан. Ставить проблемы — основная задача философии.

В. Данность реального бытия

Бытие-в-себе и трансценденция — основные понятия теории познания.

То, что бытие есть «в себе», означает, что оно существует актуально, а не только для нас; трансцендентным актом является тот, сфера которого не ограничивается сознанием (процессы мышления, воображения), а выходит за пределы сознания и соединяется с тем, что не зависит от него и существует в себе.

Познание есть трансцендентный акт; однако его преимущество перед другими трансцендентными актами состоит в том, что он чисто рецептивен. Отношение субъекта к объекту-в-себе является в этом случае односторонним и пассивным; правда, в познании есть некоторая спонтанность, но она не заключается в операции над объектом, ибо познание осуществляется в синтезе образов. Познавательное отношение есть отношение между реальным субъектом и объектом-в-себе.

Скептицизм, критицизм и некоторые формы идеализма утверждают, что бытия-в-себе не существует. Эти теории нетрудно опровергнуть, ибо они всегда представляют собою вариации на три темы. Первая — это теорема сознания («поскольку объект существует в сознании, он не может существовать в себе»), вторая — коррелятивистский предрассудок («не может быть бытия, которое не было бы объектом некоторого субъекта»); третья покоится на допущении, что в нашем мире ценность и значение постижимы лишь в свете субъективности. Ответом на все это является то, что бытие-в-себе не нуждается в доказательстве, что оно дано, как дан и сам мир, и никакая теория не может игнорировать это. Характер феномена познания таков, что он выходит за пределы своего собственного феноменального характера.

Но анализа знания недостаточно для устранения всех сомнений. Ибо факт трансценденции показывает нам лишь то, каким образом феномен дает нам нечто большее, чем он

сам, и позволяет нам сделать вывод о бытии или небытии его содержания.

Но в качестве абстрактного принципа остается возможность, что в объекте знания нет бытия-в-себе; однако в таком случае то, что мы называем «знанием», не было бы знанием. Теоретическая сила такого сомнения невелика, ибо сомнение не может быть доказательством, и тем не менее это не заглушает сомнение.

Эмоционально трансцендентные акты изгоняют все сомнения относительно бытия-в-себе. Нужно различать эмоционально рецептивные акты (испытывать, претерпевать, страдать), в которых мы наталкиваемся на неподатливую реальность, акты эмоционального ожидания (предвосхищение, готовность, любопытство, надежда), в которых мы предвосхищаем что-либо реальное, и, наконец, эмоционально спонтанные акты (процессы желания, воления, работы, действия). Трансцендентность этих актов состоит в тенденции выявить реальное. Общее у них то, что с субъектом в каждом случае что-то «случается». Суть дела здесь не состоит в чем-то «познавательном», и все же эти акты гораздо вернее, чем познание, доказывают, что их объекты суть нечто-в-себе. Еще более живым и непосредственным является восприятие других личностей; оно настолько непосредственно, что даже самые крайние идеалисты не осмеливаются отрицать существования других личностей; это происходит в силу крайнего, несоизмеримого с другими отношениями богатства эмоционального союза между человеком и человеком. Например, мы сразу же узнаем об отношении другого человека к нам, и это знание является совершенно очевидным фактом, хотя и смутным.

Далее. Объект познания и объект эмоционально трансцендентных актов — это один и тот же объект. Изолированное познание есть абстракция, и мы, живя и работая внутри космических взаимосвязей, должны иметь дело со всей совокупностью жизненных взаимосвязей. Трансценденция феноменов в познании не является сама по себе вполне достоверной, но она приобретает достоверность посредством эмоциональных актов трансценденции феноменов, вплетенных в реальную структуру жизни. Таким образом, Декарту можно ответить, что восприятие внешней реальности столь же непосредственно, как и восприятие своей собственной личности.

Г. Измерения и формы бытия

Теперь ясно, что постановка Гартманом основных проблем и его теория познания обращены прежде всего на бытие как таковое (*Seiendes als Seiendes*). Сейчас должны быть проанализированы его положения относительно бытия и его свойств. Здесь мы имеем обширные исследования, содержащиеся в его основном четырехтомном труде: мы можем рассмотреть лишь самые важные идеи этого произведения. Основным принципом гартмановской доктрины бытия является положение, что бытие развертывается в двух измерениях, а именно: 1) в четырех совершенно различных сферах бытия и 2) в ступенях бытия (*Seiensstufen*) внутри этих сфер.

В сферах бытия Гартман различает две первичных — сферу реального и сферу идеального бытия, — которые могут быть также названы способами бытия (*Seinsweisen*), и две вторичных — сферу познавательную и сферу логическую. Реальное бытие не следует смешивать с действительностью (*Wirklichkeit*), ибо существуют и реальная и идеальная возможности, хотя это различие является на самом деле элементом модального анализа. Что касается отношения между первичными и вторичными сферами, то здесь существует внутреннее взаимодействие между познавательным и реальным способами бытия и между логическим и идеальным способами. Особенно важны положения, касающиеся последнего, ибо Гартман считает, что идеальное бытие подобно реальному бытию-в-себе в том, что оно может быть предметом знания, а познание всегда есть по самой своей природе схватывание того, что обладает бытием-в-себе. Наиболее известными типами идеального бытия являются царство сущностей и ценностей и область математической логики. Первое из них выступает в реальности как основная структура, но при этом бытие не исчерпывается данной сферой. В идеальном бытии есть сущности, которые не становятся реальными, например пространства более чем трех измерений. С другой стороны, есть реальное бытие, которое не является субъектом законов идеального бытия, например алогичность, отрицание ценности, реальное противоречие. Всякое идеальное бытие есть общее и является формой, закономерностью или отношением. Идеальное бытие по сравнению с реальным есть низшее бытие. Мы должны отвергнуть мнение Платона, что оно есть нечто «высшее»,

«более возвышенное». Идеальное бытие не тождественно рациональному, ибо в его области встречается также и иррациональное, и это, между прочим, является доказательством того, что оно обладает независимым бытием, ибо то, что лежит за пределами понимания, свободно от идеалистического критицизма.

Подобным же образом Гартман анализирует другие сферы. Затем он переходит к определению характера второго измерения бытия — его слоев или уровней (*Seinsstufen*). В реальном бытии мы находим четыре уровня: материю, жизнь, сознание и дух. Бытие познания (по некоторой аналогии с этим) включает восприятие, интуицию, познание и знание (*Wahrnehmung, Anschauung, Erkenntnis, Wissen*). Наконец, логическое бытие делится, как это традиционно принято, на понятие, суждение и умозаключение. Эти сепаратные уровни определяются категориями, принципами данного уровня. Гартман различает два вида категорий: модальные категории, которые подвергаются специальному исследованию, и основные категории, которые могут образовать противоположные пары. Последние не строятся, как у Канта и Александера, в определенную систему, а лишь связываются свободным порядком внутри таблицы противоположностей бытия (*Seinsgegensätzen*). Выступающие здесь двенадцать пар категорий включают в себя форму — материю, внутреннее — внешнее, детерминацию — зависимость, качество — количество.

Гартман детально исследует вопрос о категориях в своем обширном труде «Строение реального мира: очерк общего учения о категориях» (*Der Aufbau der realen Welt: Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*), представляющем собой третий том его «Онтологии». После основательного рассмотрения взглядов предшественников он завершает свою теорию формулировкой ряда категориальных законов. Укажем некоторые из самых важных: закон силы (более низкий уровень является более сильным) и его дополнение — закон свободы (более высокий уровень является автономным, ибо он богаче, чем более низкий уровень). Таким образом, в то время, как каждый более высокий уровень порождается соответствующим более низким, их отношение все же не является всегда одним и тем же. Органическое, уровень жизни есть лишь достройка (*Überformung*) пространственно-физического аспекта материи, тогда как уровни сознания и духа возникают в более независи-

мом процессе надстройки (*Überbauung*) над жизнью, то есть в этом случае не все более низкие категории появляются снова на новом уровне.

Вторая большая категориальная группа — *теория модусов бытия* (*Seinsmodi*), представляет собой один из самых значительных разделов метафизики Гартмана. Замечательно оригинальным является здесь то, что модальный анализ дает совершенно разные результаты в каждой из четырех сфер бытия. Так, в каждой сфере можно выделить модусы бытия. Но самыми важными из них являются законы, распространяющиеся на реальное бытие. Модусы разделяются на абсолютные (реальность и нереальность) и относительные (возможность, невозможность, необходимость). Существует также отрицательный модус, дополняющий необходимость, а именно случайность, правило которой гласит, что абсолютная необходимость есть равным образом абсолютная случайность. Далее, следует особо отметить гартмановскую теорию возможности, согласно которой в реальном бытии возможно лишь то, что обладает всеми реальными условиями. Отсюда все, что возможно, равным образом реально и необходимо, и все, что негативно возможно, равным образом нереально и невозможно. Это, конечно, не значит, что сами модусы тождественны. Импликация не есть тождественность. Различение между позитивной и негативной возможностью покоится на законе деления дизъюнктивной возможности, который имеет силу в реальном бытии, хотя и недействителен в идеальном.

В своей онтологии Гартман также обращается к традиционному различению сущности и существования. Он называет их «моментами бытия» (*Seinsmomente*), это — «определенность бытия» (*Sosein*) и «наличное бытие» (*Dasein*). Следует отметить, что эти моменты бытия выступают различно в обеих первичных сферах бытия. Так, идеальные «определенное бытие» и «наличное бытие» могут быть познаны *a priori*, а реальное «наличное бытие» лишь *a posteriori*. Нельзя просто приравнять «определенное бытие» к идеальному и «наличное бытие» к реальному бытию. Фактически между «определенным бытием» и «наличным бытием» нет абсолютного различия в экзистенциальных отношениях, отношениях, которые завязываются в мире; речь идет лишь об относительных моментах. «Наличное бытие» листа принадлежит к «определенному бытию» дерева, а «наличное

бытие» последнего принадлежит к «определенному бытию» леса. Различение имеет смысл лишь для универсума в целом и для особенных предметов бытия.

Д. Духовное бытие

Для Гартмана дух есть просто лишь другой уровень бытия, если смотреть на него с нейтральной точки зрения бытия. Но этот уровень означает столь многое для человека, что Гартман удостаивает его исчерпывающего рассмотрения. Здесь мы узнаем, что духовное бытие (*das geistige Sein*) совершенно отлично от душевного бытия (*das seelische Sein*), которое является уровнем сознательного бытия и присуще даже животным. В духовном бытии мы имеем дело с чем-то категориально новым, что можно понять лишь после подробного исследования его сущности. Но мы можем видеть и то, что дух составляет неразрывный уровень бытия, выражающийся в трех формах: личностной, объективной и в форме объективированного духа. Первые две являются живыми формами духа. Всякий дух обладает существованием, реален, индивидуален и находится во времени: его временность та же самая, что и временность мира (здесь Гартман расходится с платониками и экзистенциалистами). Но дух обладает своими собственными категориями и особенностями, он не только обнаруживается в процессе, а «есть» актуально сам процесс. В нем нет субстанции (как в природном процессе), он также не развивается постепенно (как развивается жизнь); он должен выявлять себя, отождествляясь с самим собой. Но непространственное связано в то же время пространством (*raumgebunden*). Оно локализовано внутри реального мира и даже зависит от него, но так, как руководитель зависит от контролируемых им сил.

Духовное сознание является признаком *индивидуального духа*, уникального, незаменимого субъекта; такое сознание эксцентрично и тем самым объективно, но дух есть нечто большее; будучи вплетен в действительность контекста жизни, он выступает в роли полюса различий внутри этого контекста и называется «личностью». Личность есть категориальная черта духовного индивидуума; как все духовное, она поддается лишь описанию и никогда — дефиниции. Первая ее черта состоит в том, что она спонтанно образует или исполняет сама себя (*Sich-selbst-Vollziehen*); это приводит Гартмана к тому, что он говорит о верности

в манере, напоминающей доктрину Габриэля Марселя. Другой чертой личностного духа является трансцендентность его актов; он встречает данную ситуацию точно так же, как это делает животное. Но в случае с личностью ситуация никогда не принуждает ее к безусловной капитуляции, а призывает ее к трансцендентному акту, который она совершает путем осознания объекта. Живое существо есть личность тогда, когда каждый элемент его бытия подталкивает его к выходу за пределы своей собственной жизни. Дух по самой своей природе диффузен, он предельно свободен.

Объективный дух познаваем легче, чем личностный дух. Основной характеристикой духовной жизни является именно тот факт, что ее содержание (интенциональные объекты) может быть отделено от личности. Всегда, когда личность что-либо объективирует путем выражения этого содержания, оно немедленно перестает быть монополией личности — оно «путешествует» от личности к личности. Это основной феномен объективного духа. Всякое такое содержание (закон, обычай, язык, верование, наука, искусство) входит в содержание исторического духа, но сама историчность этого содержания показывает, что его нельзя рассматривать как чистое и простое содержание, ибо оно обладает жизнью, растет и приходит в упадок, это особый способ бытия. Именно в этом смысле мы говорим о «духе эллинизма», «духе нации» и т. п.; такой дух не сводится ни к индивидуумам, ни к их агрегату, ни к обществу, хотя он никогда не существует вне некоторой коллективности. В противоположность Гегелю Гартман считает, что объективный дух не является субстанцией; он есть жизнь духа во всем его целом, как он разворачивает себя в человеческих группах. Он вовсе не простое универсальное, а уникальное, индивидуальное, историческое и автономное, короче говоря — он реален и актуален в самом прямом смысле.

Объективный и личностный дух связаны тем, что попеременно несут и порождают друг друга; индивидуум вырастает в объективный дух, а объективный дух живет в индивидуумах и посредством них. Объективный дух не оставляет себя в наследство, он просто постоянно «передает себя из рук в руки» (закон традиции). Ни один из его представителей не исчерпывает его содержания, и поэтому та активность, которую он проявляет, принадлежит целиком ему самому. Замечательно здесь то, что никакое сознание не

может быть ему адекватно, ибо он не есть ни коллективное сознание, ни коллективная личность; он тем более не является «бессознательным» или «сверхсознательным» духом. Сознание объективного духа не обнаруживается ни в одной из этих форм, оно обнаруживается лишь в отдельных личностях, и поскольку в них оно всегда представлено неадекватно, оно, следовательно, является несовершенным духом. В обществе оно представлено сознанием *руководящего* индивидуума, замещающим все другое.

И объективный и личностный дух объективируют себя в форме *объективированного духа*. Последний ставит чрезвычайно трудные проблемы; если только он появляется, то появляется на двух уровнях: чувственная и реальная структура — это первый уровень, служащий опорой для второго, для уровня «духовного содержания». Способ объединения этих двух уровней, способ сохранения объективированного духа, когда он отделен от живого духа, — это лишь некоторые из многочисленных проблем, рассмотренных Гартманом в данной части его работы, содержащей также важные соображения по эстетике, истории, науке и другим проблемам культуры.

Е. Этика. Свобода воли

Глубокая работа Гартмана по этике в течение продолжительного времени оказывала влияние в германских и англосаксонских странах. К сожалению, мы вынуждены ограничиться простой наметкой ее основных черт. В первой части своей работы Гартман исследует структуру этического феномена. Он принимает основные воззрения этики ценностей Макса Шелера, но приспособливает их к новой системе, развивает их по уже намеченным линиям и вносит многочисленные изменения. Так, он рассматривает существование моральных ценностей как независимую область и отвергает доктрину коллективной личности: лишь индивидуальный человек есть личность. Это свойство делает человека как моральное существо автономным в аксиологическом смысле. Не существует теологического принципа, который навязывал бы свыше какой-либо детерминизм. Если бы он существовал, то человек уничтожился бы как личность и был бы невозможен как моральное существо. На деле никто никогда не сможет доказать существование

божественного теологического провидения сверх собственно человеческого.

Во второй части своей работы Гартман строит царство этических ценностей в сложную систему, являющуюся самой полной и доскональной из всех когда-либо имевшихся. Здесь он близко примыкает к Аристотелю, «мастеру этической науки прежнего времени», защищая и углубляя аристотелевскую доктрину добродетели, *μετῆτης*. Добродетель, говорит он, есть «середина» лишь в онтологическом смысле, в противовес аксиологическому определению, согласно которому добродетель, даже у Аристотеля, есть высшая ценность, *ἀρετῆς*; *μετῆτης* не есть выбор средней линии в области ценностей.

В конечном итоге эта этика остается подытоживанием и расширением идей Аристотеля и Шелера, хотя последние и разработаны очень глубоко. В отличие от этого в третьей части своей работы Гартман развивает очень оригинальную теорию свободы, которая разрастается в великолепный синтез, объединяя аргументы из аристотелизма, томизма, неокантианства (Коген) и, наконец, из Канта (очищенного от идеализма). Гартман вместе с Кантом различает отрицательную свободу (неопределяемость) и положительную свободу (самоопределяемость). По отношению к причинно определенному миру не может быть отрицательной свободы, не может быть индетерминизма; проблема свободы лежит вне пределов конфликта между детерминизмом и индетерминизмом, ибо определяемость законами природы несколько не ограничивает свободу — при условии, что причинная определяемость понимается не в монистическом смысле. Монизм, будучи приложен к уровням бытия и к законам бытия, оказался ложной онтологией. В мире с несколькими уровнями свобода воли не является чем-то исключительным; закон автономии находит область своего применения в отношении всех более высоких слоев к более низким. Свобода воли есть не отбрасывание определяемости, а дополнение к ней; это значит, что определяемость причинными законами вовсе не элиминируется, но модифицируется благодаря вмешательству более высокой определяемости — свободы.

В то же время свобода воли предполагает и свободу в отношении к самому этическому принципу (ценностям). Она оказывается отрицательной свободой, ибо в противоположность реальному миру, который полностью детерминирован, этическая реальность не детерминирована. Личность

детерминирует себя таким образом, что посредством этой детерминации она может затем перейти к детерминированию реального мира. Таким образом, человек выступает как точка соприкосновения двух разнородных сил — реального и идеального миров. Ценности воздействуют на реальный мир лишь посредством человека и его свободы.

Но разве свобода всели не иллюзия? Гартман устанавливает ее реальность способом, аналогичным тому, который он применил для доказательства, что объект познания существует в себе; как и в эпистемологии, груз доказательства покоится на скептических аргументах. В феномене нет ничего, что могло бы доказать свободу воли; с другой стороны, сознание вины является достоверным свидетельством того, что свобода реальна.

Произведение завершается замечаниями о многочисленных антиномиях между этикой и религией, задача рассмотрения которых падает на долю философии религии. Но даже эта философия вынуждена смолкнуть, столкнувшись лицом к лицу с загадкой неустранимой иррациональности.

22. АЛЬФРЕД НОРТ УАЙТХЕД

А. Характеристика. Эволюция

Альфред Норт Уайтхед (1861—1947) известен как выдающийся философ современного англосаксонского мира и, по-видимому, вполне заслуживает такой оценки. Это действительно оригинальный мыслитель, наделенный значительной силой ума. Карьера его была весьма необычной для философа. Получив образование в Кембриджском университете, где он изучал математику, Уайтхед в течение тридцати лет продолжал работать преподавателем геометрии и механики. В 1911 году в возрасте 50 лет его назначают лектором по упомянутым дисциплинам в Лондонском университетском колледже; с 1914 и вплоть до 1924 года он состоял профессором прикладной математики в Имперском колледже в Лондоне. Ему уже было 63 года, когда он в 1924 году стал профессором философии Гарвардского университета, где читал лекции до 1937 года.

В его научных трудах отчетливо выделяются три периода. Начиная с 1898 года он пишет работы по математической логике, причем его усилия в этой области увенчались

монументальным трудом «Принципы математики» («Principia Mathematica», 1910—1913), написанным совместно с Расселом. Позже круг интересов Уайтхеда перемещается в основном в область физики, и он публикует несколько важных статей по философии физики. С появлением его работы «Наука и современный мир» (1926) он окончательно зарекомендовал себя как метафизик. Его главный труд «Процесс и реальность» («Process and Reality»), который представляет собой некоторую завершенную систему мышления, появился в 1929 году.

Будучи первоклассным математиком, одним из основателей современной математической логики, равно как и автором философии организма, Уайтхед обладал чрезвычайно гибким умом. Он проявлял живой интерес к истории и обнаруживал широкое знакомство с этим предметом, хотя по специальности был ученым-естественником. Его система была развита из физики, содержала большое количество биологических идей и в конце концов оказалась сосредоточенной на философии религии. Стиль этого великого логика временами напоминает язык мистиков. Академическая ученость сочеталась в этой личности с таким же глубоким и сочувственным пониманием самых различных движений в духовной и художественной сферах. Деятельность Уайтхеда, чрезвычайно щепетильного в своей манере объяснения, ученого, не знающего усталости, обладающего даром кропотливого анализа и весьма способного к синтетическому мышлению, представляет собой образец деятельности философа.

Философские труды Уайтхеда нелегко поддаются классификации. Подобно Расселу, он считается одним из английских неореалистов, так как применяет их аналитический метод, так же, как они, высоко ценит науку и разделяет их реализм. Ни один другой современный философ не создал столь полного синтеза, основанного на результатах естественных наук. Уайтхед является также платоником. Он и сам считает себя таковым в самом строгом смысле; но, несмотря на его утверждение, что европейская философия состоит из примечаний к Платону, его платонизм представляет собой нечто очень своеобразное — по его мнению, например, идеи не обладают актуальностью, не представляют собой чистые возможности. В его произведениях, объединяющих интеллектуализм с далеко идущим эмпиризмом, можно найти также многочисленные следы аристотелизма. В некоторых отношениях (например, в

своей теории познания) он сходен с Лейбницем; в других (субстанция) — со Спинозой, в то время как его эстетика многим обязана Канту и аристотелевской традиции. Уайтхед подчеркивает свою веру в динамизм и эволюционизм так же твердо, как и Бергсон, с которым он разделяет и критическое отношение к скептицизму, хотя настаивает на том, чтобы наш подход к богу был рациональным.

Несмотря на это, было бы несправедливо рассматривать Уайтхеда как эклектика, ибо главной чертой его системы является ее глубокое единство. Используемые им основные понятия, созидания и схватывания (prehension) совершенно оригинальны; благодаря постоянному применению он доводит их до логического конца. Таким образом, он представляется вполне современным философом в том смысле, что он явился одним из ведущих и наиболее современных философов времени, в котором господствуют физика, математика, биология и философия XX века; в то же время его метафизическая спекуляция, подобно платоновской, является вневременной.

Мы ограничимся лишь самым кратким очерком системы Уайтхеда, основанным главным образом на рассмотрении его книги «Наука и современный мир» («Science and the modern World»). К сожалению, мы не можем здесь заняться обсуждением его основного, чрезвычайно трудного произведения.

Б. Философия

Мысль абстрактна, и мы не можем мыслить без абстракций. Но абстракции столь же опасны, сколь и полезны. Часто они развиваются из недостаточных оснований, как, например, в современной естественной науке, и могут вести к интеллектуальной нетерпимости, так как человек может и не учесть все те конкретные элементы, которые соответствуют абстрактной схеме. Когда скоро абстрактные схемы построены, человек склонен принять их за догму и рассматривать как реальности. Ошибка подмены конкретности (fallacy of misplaced concreteness) может обречь цивилизацию на бесплодность. Следовательно, первейшая задача философии заключается в критике абстракций. Основные идеи, которые по замыслу ученых должны быть свободными от противоречия, необходимо проверить. Необходимо сравнить между собой абстрактные схемы различных наук, а также абстрактные схемы религии и наук. Собственно

В. Критика материализма

философская система развивается на основе более конкретной интуиции, чем наука. Философия обращается даже к свидетельству поэзии и религии. Поэтому она является не просто одной из наук, а выходит за пределы любой науки. Это — необходимое обстоятельство, без которого человек не смог бы развивать синоптические теории, руководствуясь пониманием и разумом. Таким образом, философию можно определить как борьбу за полную рационализацию человеческого опыта.

Его метод, следовательно, должен быть рациональным. Уайтхед протестует против подчинения разума грубому факту, который произошел недавно, и выражает надежду, что время для подлинного рационализма уже созрело. Его требование рационального объяснения основано на вере в разум и покоится на убеждении (belief), что конечная природа вещей составляет рациональную гармонию. Эта вера не может быть доказана ни с помощью индукции, ни посредством дедукции; только непосредственное видение открывает нам мир, управляемый логической закономерностью и эстетической гармонией. Именно эта вера и только она делает возможной науку. Распространением этой веры мы обязаны греческим драматургам, классическим и средневековым мыслителям, но Уайтхед настаивает на том, что это не слепая вера, так как бытие само по себе является рациональным и интеллигибельным; для подтверждения этого достаточно уже простого понимания бытия.

И все же Уайтхед не является рационалистом в классическом и узком смысле слова. Единственно плодотворной деятельностью он считает связь с конкретным; при этом, с его точки зрения, основу вещей следует искать в природе определенных реальных существ, ибо где нет бытия, там нет и основы. Философия объясняет абстрактное, а не конкретное — и только опыт дает нам возможность сблизиться с истиной. Уайтхед, подобно Гуссерлю, не ограничивает опыт чувственным познанием. Он еще сильнее подчеркивает свой эмпиризм, когда утверждает, что метафизика может быть только описательной.

Он предупреждает философов против применения методов, пригодных только в естественных науках; эмпирические обобщения не дают достаточных оснований для критики абстракций. Основывать метафизику на истории было бы не менее абсурдно, так как любая интерпретация истории уже предполагает метафизику.

Согласно Уайтхеду, фундаментальная доктрина материализма состоит в том, что материя существует или что есть только материя и ничего больше. Таким образом, под материей понимается все что угодно, что обладает свойством быть просто расположенным во времени и пространстве. Если бы эта доктрина была истинной, то время представляло бы собой случайный элемент неизменной материи; следовательно, мгновение (instant) не имело бы продолжительности. Но ясно, что материя есть двойная абстракция — некоторая сущность рассматривается только в ее связи с некоторой другой сущностью, и даже в самом этом отношении принимаются во внимание только пространственно-временные факторы. В силу некоторых исторических причин, благодаря особенностям развития научного аппарата эта материалистическая схематизация достигла господства и сильно повлияла на развитие науки, начиная со времени Галилея. И все же верить в нее невозможно. Материализм с неизбежностью ведет к отрицанию существования вторичных качеств и тем самым явно противоречит всему опыту. С такой же необходимостью ведет он к неправильному отрицанию человеческой ответственности. В конечном счете он разрушает свою собственную отправную точку, то есть индукцию, ибо если материя просто состоит из изолированных кусков, связанных между собой лишь пространственно-временными отношениями, то в таком случае никак нельзя предвидеть, что произойдет с данной сущностью, предвидеть только на том основании, что нечто произошло с какой-то другой сущностью. В настоящее время материализм уже не может больше найти поддержку у естественных наук; волновая теория света, идея атомарности (начиная с перенесения ее в сферу биологии), теории сохранения энергии и эволюции — все они располагают фактами, которые указывают на то, что научный материализм не соответствует современным требованиям. Наконец, квантовая теория доказала, что эта философия является довольно шаткой, так как она требует, чтобы сама «материя» рассматривалась как органическая.

Главным аргументом против материализма, однако, остается философский аргумент — легко доказать, что по своей сущности эта теория рассматривает удобную и даже плодотворную абстракцию как реальность.

Тело, как понимали его Галилей и Декарт, не существует; это только абстракция—понятие тела есть типичный случай *подмены конкретности*.

Г. Теория органического механизма

Всякая программа анализа природы, для того чтобы она отвечала своему назначению, должна давать определенное объяснение следующих понятий: изменения, постоянства (endurance), взаимопроникновения (interfusion), ценности, организма и вечных объектов (eternal objects). Например, гора и изменчива и постоянна, устойчива; явления природы не изолированы, а взаимопроникают друг в друга; как мир, так и организмы представляют ценности. Наконец, существуют такие объекты, которые, не обладая постоянством, устойчивостью, являются вечными, как, например, некоторый определенный цвет. Если однажды гора исчезает, то исчезает навсегда; если возникает ее точная копия, то это уже новая гора. Некоторый цвет возникает и исчезает, но это один и тот же цвет. Выходя за пределы всех этих категорий — познав их в действительности, — мы подходим к основному понятию Уайтхеда — событию (event). Мир состоит не из вещей, а из событий, из того, что случается. «Случай» (occasion) является временным отрезком событий («частица опыта»), или непосредственным актом непосредственного самосознания («самообладания»). Всякое событие есть «схватывание» (prehension), организм. Оно есть схватывание, так как отражает в себе сразу всю вселенную, как если бы оно бессознательно знало ее. Оно содержит в себе собственное прошлое, предвидит свое будущее, и в нем представлен настоящий мир других событий посредством их воздействия на него. Таким образом, событие представляет собой синтетическое единство универсума, понятого как единая целостность. С другой стороны, событие есть организм: его части не просто расположены одна возле другой, но образуют некоторое целое, в котором каждый член воздействует на целое, а целое действует как нечто определяющее по отношению к каждому из своих членов. Электрон, например, подвержен глубочайшему изменению вследствие того факта, что является составной частью атома, а атом изменяется потому, что он принадлежит к живой ткани. Подобно монадам Лейбница, каждое событие есть некоторое зеркало вселенной.

Это точка зрения, опираясь на которую можно лучше всего установить правильное соотношение между результатами современной физики, биологии и гуманитарных наук и которая вскрывает ошибки материализма и его крайне абстрактный характер! Согласно материализму, пространство, например, есть абстракция от событий, находящихся в отношении взаимной связи, а время — абстракция от длительности следующих друг за другом событий. Уайтхед на этот счет разделяет идеи Бергсона, хотя совершенно определенно отвергает антиинтеллектуалистическую позицию последнего.

С точки зрения теории органического механизма вселенная представляется гигантским обществом, в котором любой член испытывает влияние какого-то другого и в котором никакие отношения не могут быть чисто внешними.

Д. Эпистемология

Уайтхед в известном смысле соглашается с *объективизмом*: он убежден, что мир, несомненно, включает в себя акты познания, но, кроме этого, содержит и нечто большее. В качестве доказательства он приводит три соображения: наш чувственный опыт показывает, что мы находимся внутри вселенной, которая выходит далеко за наши пределы; история учит, что прошлое существовало до нас; и, наконец, человеческая деятельность предполагает трансцендентальный мир. Это не дает нам права решить, что является правильным — *реализм* или *идеализм*. Но Уайтхед выбирает реализм и в ответ на все идеалистические возражения излагает свою теорию познания «схватывания» (prehension); принцип имманентности, согласно которому мы знаем только то, что есть «внутри» нас, необоснован, так как он выводится из материалистического взгляда, что вещи существуют изолированно друг от друга. На самом деле всякое событие превосходит себя благодаря схватыванию. Что мы знаем *здесь*, по общему признанию, есть нечто находящееся *там*, и тем не менее мы его знаем. Не удивительно также, что в нашем знании может возникнуть ошибка и что мы подвержены влиянию субъективных условий, так как мы знаем события лишь постольку, поскольку они образуют часть нас самих.

Этот краткий очерк теории познания Уайтхеда следовало бы дополнить по крайней мере некоторыми ссылками на его

теорию индукции и причинности. Коль скоро признается философия организма, то индукция рассматривается как переход от индивидуальных качеств к общей характеристике, присущей всем случаям. Индукция не есть рациональное заключение или производное от неизменных законов, а является своего рода предсказанием (*divination*). Она открывает особенные признаки всей совокупности случаев, связанных в пространстве и времени. Проблемы *причинности* выявляют тот факт, что наше непосредственное знание является двойным; мы имеем непосредственное знание как причинности, так и чувственных данных (*sense-data*), которые Уайтхед называет непосредственностью представления (*presentational immediacy*). Традиционные доктрины признают только последнее и толкуют причинность либо как гипотезу, либо как вывод. На самом же деле причинное действие (*causal efficacy*) постигается непосредственно. Оно отнюдь не является какой-то понятийной надстройкой, но с помощью непосредственности представления образует основу нашего познания.

Е. Психология

Одной из величайших и самых опасных иллюзий нового времени являлось раздвоение природы на материю и дух. Нет ни малейшего сомнения в том, что дух существует, — это очевидно; но дух отнюдь не в большей степени, чем материя, может рассматриваться как субстанция, ибо, подобно телу, он представляет собой лишь форму проявления событий. Сознание есть функция. В этом отношении Уайтхед придерживается той основной мысли, которая проводится в одном из высоко оцененных им очерков Джемса, озаглавленном «Существует ли сознание?» («Does consciousness exist?»). Уайтхед приходит к тем же функционалистским выводам, которые изложены в данном очерке. Несмотря на это, дух не следует рассматривать как какой-то эпифеномен материи; хотя их разграничение представляет некоторую трудность, следует сказать все же, что каждое событие имеет два полюса и что сознание представляет собой такое событие, которое можно увидеть изнутри. Духовный элемент в частицах неорганической материи кажется незначительным, но он очевиден в человеке и высших животных. Наличие мыслительных явлений (*occasions of mentality*), в которых можно пренебречь сопутствующими материаль-

ными аспектами (то есть чисто духовные существа), — это тезис, который не может утверждать философия организма. Но она также не в состоянии отвергнуть его с порога. Однако утверждать, что душа переживает смерть и даже бессмертна, человек может только в некоторых специальных случаях, с какими мы сталкиваемся, например, в религии.

Ж. Метафизика

Уайтхед не проводит различий между онтологией и метафизикой; метафизика — это описание природы вещей, создающее предпосылки всякого специального исследования. Ключом к этому разделу учения Уайтхеда служит утверждение, что понимание действительности требует обращения к идеальному. При анализе окружающих нас явлений становится ясным, что действительное есть не что иное, как некоторое течение событий, вечный процесс, в котором нет ни субстанции, ни чего-то такого, что имеет реальную длительность. Уайтхед принимает крайний динамизм, но он признает также, что появление любого данного события есть факт, требующий объяснения, — это вынуждает нас предположить существование нескольких метафизических факторов, которые не являются сущим в обычном смысле. На первом месте должны быть *вечные объекты* (*eternal objects*), возможности всех тех событий, которые в действительности случаются; они представляют собой то же самое, что и идеи Платона, за исключением того, что они постигаются как чистые объективные интенциональности. Во-вторых, анализ вскрывает слепую созидательную необходимость (*creativity*), которая, по-видимому, является как действенной причиной процесса, так и его содержанием; все возникает в пучине этой совершенно неопределенной «субстанции» (в смысле Спинозы). Наконец, так как ни вечные объекты, ни созидание окончательно не определены и так как они не объясняют конкретности, то становится необходимым призвать третий фактор, который ограничивает и определяет существа в их процессе и является действительным, но вневременным. Этот *принцип ограничения*, или сгущения, есть бог. Путь самоосуществления процесса проходит через совместное действие созидательной необходимости и уже существующего события, и они вместе производят новое синтетическое «схватывание». Последнее имеет две стороны — результирующее событие производит син-

тез вечных объектов (которые входят в него позитивно или негативно); он их объединяет также с аспектами других реальных событий. Все, что должно появиться, определяется богом путем наложения ограничения, и таким образом определение делается возможным — результатом этого слугит действительный индивидуум, *супердъект*, действительное, которое представляет собой какую-то ценность, ибо всякая конкретная действительность есть некоторая ценность.

Таким образом, всякое событие в пределах своих возможностей образует некоторый синтез вселенной путем сочетания всех сторон реального мира, всех вечных объектов, создающей необходимости и бога. Поэтому бог внутренне присущ миру. Но событие всегда представляет собой добавление к миру, в который оно входит; имея свою собственную индивидуальность, оно создает новую действительность и новую ценность.

3. Бог

По мнению Уайтхеда, метод, с помощью которого мы познаем бога, должен удовлетворять нескольким условиям. Этот метод должен быть рациональным и не должен исходить только из интуиции, так как мы не обладаем какой-либо интуицией, подобной божественной; мы не можем полагаться и на онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского. Космологическое доказательство Аристотеля тоже недостаточно, так как оно покоится на устаревшей аристотелевской физике, а также потому, что представляет бога до такой степени трансцендентным, что он становится бесполезным для религиозных целей. Для объяснения явлений необходимо допустить существование бога, так как он восполняет потребность в принципе сгущения (*principle of concretion*) в двух смыслах: без него не будет понятно ни то, «что» такое события, ни то, «как» они существуют; если отрицается бог, то тем самым отрицается также существование конкретных событий.

Вначале (1926) Уайтхед полагал, что природа бога не допускала какого-либо более строгого определения, чем аристотелевское. В последние годы, однако, он выработал законченную теологию, основанную на различии между двумя аспектами бога — его первичной (*primordial*) и вторичной (*consequent*) природы. *Изначальная* природа пока-

зывает бога как неизменного и вневременного; его действительность является полной и бесконечной; бог вечен, но его вечность нежизненна. Бог в этом смысле служит просто атрибутом созидания и приходит к жизни только через созидание. Все остальные качества, проявляемые богом, обусловлены его вторичной природой. Благодаря своей вторичной природе бог является сознательным и понятийным универсальным «схватыванием»; он всеведущ, а идеальный мир есть лишь образ его. Бог координирует все детали вселенной и приспособляет их друг к другу посредством этого бесконечного созерцания. Несмотря на это, бог ограничен своей вторичной природой. Он постоянно находится в процессе становления и непрерывно обогащает себя путем познания новых элементов.

Бог внутренне присущ миру и одновременно с этим выходит за его пределы. Он имманентен, поскольку он присутствует в каждом существе. Он превосходит его, подобно тому как каждое событие выходит за пределы другого события. Здесь Уайтхед запутывается в противоречиях и поэтому нуждается в языке, который совершенно отличается от обычного языка его произведений. Это — язык неоплатонического мистицизма. Здесь может быть дана только еще одна подробность его теологии. Согласно Уайтхеду, зло есть по существу нечто положительное, но в мире оно ведет к анархии и вырождению. Так как бог является первопричиной гармонии, порядка, мира и ценности, то он не может быть источником зла. Отсюда Уайтхед заключает, что бог морально добр и что он содействует качественному прогрессу. Его цель получает воплощение в отрывочных идеалах современного состояния мира. В этом смысле бог является поручителем ценности мира. Он постоянно борется против зла и тем самым является идеальным спутником всех тех, кто страдает и борется на его стороне.

23. ТОМИЗМ

А. Общая характеристика и представители

Томистская (называемая также «неотомистской») школа, которая исходит из основных доктрин Фомы Аквинского (1224—1272), считается одним из наиболее важных философских течений настоящего времени. Католическая цер-

ковь рекомендует томизм (энциклика *Aeterni Partis*, 1879), а томисты в основном являются католиками. Однако это не единственное философское течение в католическом мире¹; с другой стороны, томизм имеет влиятельных последователей среди не католиков (например, американского философа Мортимера Адлера и английского философа Е. Л. Маскола). Вплоть до первой мировой войны в светских кругах мало внимания обращали на томизм. Но теперь он стал признаваться как один из наиболее сильно действующих факторов нашего века. На самом деле ни одна другая философская группа, кажется, не имеет в своем распоряжении такого количества мыслителей в своих рядах или столько центров обучения. Достаточно указать, что библиографический орган этой школы «Бюллетень томистов» каждый год публикует до 500 рецензий и обзоров и что издается не менее 25 специальных томистских журналов. Томизм нашел благодатную почву во Франции и Бельгии; но почти в каждой стране имеются томистские центры обучения и представители. Его важнейшими центрами являются Высший институт философии при Лувенском университете, основанный Дезире Мерсье (1851—1926), Католический институт в Париже, Католический университет в Милане, *Angelicum* в Риме и Фрейбургский университет в Швейцарии. В последние годы эта школа добилась успеха и в англо-саксонских странах, особенно в Соединенных Штатах.

Здесь имеется возможность отметить лишь некоторых из многих мыслителей, принадлежащих к этой школе. Из старшего поколения после Мерсье следует отметить Амбруаза Гардейля (1859—1931) и Джозефа Гредта (1863—1940). Наиболее систематическим мыслителем этой школы является, вероятно, Реджинальд Гарриджу-Лагранж (род. 1877), ученик Гардейля; наиболее выдающимся, однако,

¹ Важнейшие школы современной католической философии могут быть расположены в следующем порядке:

I. Августинианство (интуитионистская, актуалистическая и часто прагматистская тенденции): Иоганес Хессен, Петер Вуст. II. Неосхоластика (интеллектуалистская позиция). Она состоит из трех школ—схоластика (францисканская школа); созерцательство (П. Декор, Л. Фючер) и томизм. Последний можно подразделить следующим образом: а) группа, которая стремится соединить томизм с новыми неосхоластическими течениями (Ж. Маршалль, Ж. Гейзер); б) молинизм; в) томизм в строгом смысле этого слова, который наиболее важен как по числу своих последователей, так и по силе своего влияния, хотя он сравнительно слабо представлен в Германии.

является Жак Маритен (род. 1882), который считается ведущим современным томистом; вслед за ним идет Антонин Д. Сертиланж (1863—1948). Этьен Гильсон (род. 1884) — другой французский философ, специалист по истории философии, получил известность благодаря своим систематическим работам. Представители томизма, которые пишут на немецком языке, — это Галиус М. Манзер (1866—1950), Александр Горват (род. 1884), Ир Маусбах (1861—1931) и историк средневековой философии Мартин Грабман (1875—1949).

Современный томизм является школой в подлинном смысле слова; у него есть свои собственные проблемы, свой метод и определенная структура общей доктрины, признанная всеми его представителями; в этом отношении он подобен неопозитивизму, диалектическому материализму и неокантианству. В то же время многие проблемы вызывают самые различные мнения в самой школе. Томисты занимаются всеми современными проблемами, но обсуждают они также и множество вопросов, которые характерны для их собственной школы. На часто созываемых ими конгрессах обычно имеют место продолжительные дискуссии. На них обсуждались, например, феноменология (1932), так называемая «христианская философия» (1933) и отношение между философией и естественными науками (1935). Римская томистская академия в 1947 году провела сессию, посвященную экзистенциализму.

Б. Бытие. Действие и сила

Сердцевину томистской философии составляет метафизика, тесно связанная с онтологией и рассматривающая в качестве своего субъекта бытие как таковое. Понятие бытия является не однозначным, а применяется по аналогии. Это значит, что смысл слова «бытие», когда оно приписывается двум различным объектам, различен, но пропорционально тождествен. Наиболее важной доктриной, относящейся к бытию, является доктрина действия и силы. Это — ключевая доктрина томистской системы, обуславливающая всю остальную проблематику. Другими словами, различие проводится между актуальным бытием и потенциальным бытием; актуальное (все, что находится в действии, *actu*) в любом данном отношении есть то, что *имеется* в этом отношении, тогда как потенциальное еще не есть действие, но

может стать таковым; так, например, ребенок имеет силу стать математиком и потенциально есть математик. Всякое бытие, кроме бога, составлено из действия и потенции; их взаимное отношение в конкретном бытии таково, что потенция является основанием, а действие — определяющим.

Свое первое важное применение учение о действии и потенции находит в теории сущности и существования. За исключением бога, всякое бытие состоит из сущности (essentia) и существования (existentia); существование — это действие сущности, которое актуализирует существование; и хотя в конкретном бытии они неразделимы, однако в действительности они отличаются друг от друга.

Теория действия-потенции свое другое важное применение находит в теории категорий. Основной категорией служит субстанция — бытие, единственное, обладающее внутренним бытием; все другие категории, так называемые «акциденции» (accidentia) являются определениями субстанции; это значит, что они так же относятся к субстанции, как потенция относится к действию. Томистское учение о субстанции часто толкуют ошибочно; это учение рассматривает субстанцию не как инертный субъект изменения, а как бытие-в-себе, бытие в самом полном смысле, как противоположность акциденциям, которые представляют собой чистые определения, для которых бытие это значит быть-в-другом-бытии.

В соответствии с доктриной действия-потенции находится томистская теория становления. Становление понимается как переход от потенции к действию. Как таковое оно есть неполное бытие и бедная по содержанию реальность. Следовательно, становление предполагает некоторую субстанцию в процессе становления, некое полное бытие. С этой точки зрения заявление Бергсона о том, что становление богаче бытия, представляется противоречивым. Важно отметить необходимость проведения строгого различия между понятием становления и понятием деятельности, которое является метафизическим следствием актуальности бытия; чем больше бытие, тем больше сила его деятельности. Бог как полнота бытия соответствует полноте деятельности.

Доктрина четырех факторов (causae) также тесно связана с доктриной действия-потенции. Однако здесь могут быть даны лишь краткие указания на этот счет. Четырьмя факторами являются: материя (вещество, из которого сделано все или все происходит); форма (фактор, определяю-

щий материю), действенная причина и цель. Эти четыре фактора составляют восходящий ряд, в котором цель является высшей причиной. Каждая действенная причина, сознательно или несознательно, по существу направлена к цели, тогда как форма может быть введена в материю только через действенную причину.

В. Философия природы

Все возможные существа расположены в иерархическом порядке по степени их важности, то есть соответственно полноте их бытия. Фундаментальной томистской доктриной, рассматривающей этот вопрос, является гиломорфизм (от греческого ἵλη — материя и μορφή — форма), утверждающий, что всякое материальное существо состоит из материи и какой-либо формы, которая определяет материю; материя относится к форме, как потенция к действию. Если с этой точки зрения подвергнуть анализу любое бытие и мысленно отделять одну за другой его формы, то в конечном счете мы придем к первичной материи (materia prima), к составной части бытия, лишенной всякого определения, и которая подскобой чистой потенции балансирует на грани небытия. Первичная материя служит первопричиной многообразия и делимости материальных предметов, единство которых выводится только из формы. Форма пронизывает отдельные существа и вместе с материей образует теснейшую связь двух действительно различных элементов, какими мы наблюдаем их в природе. Низшая форма всех вещей — это форма неорганического тела, ибо ей недостает органического единства и собственной деятельности; неорганическое тело является наиболее пассивным бытием, так как только друге бытие может привести его в действие. Жизнь представляет собой проявление большего единства и деятельности, так как здесь начинают действовать организмы, которые обладают собственной целеустремленной деятельностью, хотя цель часто бывает неосознанной. Невозможно дать какое-либо чисто механическое объяснение жизни. Это не означает, что для растений и животных необходимы две различные субстанции (материальная и жизненная). Это значит лишь, что жизненным принципом служит форма, высшее содержание, определяющее общее бытие любого живого существа. Еще более высокий уровень бытия достигается животными; они не только активны, но их деятель-

ность направлена к цели, которую они знают; верным признаком того, что они обладают большей полнотой бытия, служит тот факт, что они имеют большую самостоятельность к существованию и обладают более высокой активностью. Наконец, мы имеем человека со своим духовным миром (spiritual soul), который превосходит материальную, растительную и животную формы, который своей наиболее высокой и уникальной духовной формой охватывает достижения низших форм; человек также осознает цель своей деятельности, но, кроме того, он свободен в ее выборе и поэтому обладает наибольшей полнотой бытия, какую только можно найти на земле.

Г. Дух

Высшая ступень бытия представляет собой привилегию духа. Дух отличается своей нематериальностью, заключающейся в его неделимости и сверх всего прочего в его автономности. Он не ограничен пространственно-временным порядком, ибо, пронизывая собой материальные феномены, он приходит к познанию нематериальных интеллигибельных сущностей и способен к волею, направленному на нематериальные цели. Таковы его важнейшие функции — познание и воление. Познание либо интуитивно — в таком случае говорят об интеллекте (intellectus), — либо дискурсивно — в таком случае говорят о разуме (ratio). Воление есть реакция, подобная всем другим известным реакциям, однако оно принадлежит к духовному порядку и, следовательно, состоит в реакции на спиритуальное познание, воление может направлять себя на нематериальные сущности, в то время как разум может познавать их. В силу нематериальности воления ему доступна бесконечность, а следовательно — свобода от ограничивающих рамок конечных объектов, это означает, что оно способно быть свободным в своем поведении, направленном на объекты. Оно не может быть детерминировано никаким конечным благом; следовательно, оно свободно не только в том смысле, что может выбирать по своему произволу, но и в том смысле, что даже тогда, когда все условия для определенного действия уже осуществлены, оно может действовать, а может и не действовать.

Тем не менее в человеке дух в конечном счете всегда находится в единстве с психо-физическим организмом в

целом; спиритуальная душа является единственной «формой» человеческого существа. Человек родствен животным по строению своего тела и жизненным функциям, его сущность включает в себя даже вегетативные и физико-химические функции. Очевидно, дух в нем зависит от организма, так как может тяжело пострадать от малейшего повреждения нервных центров. Более того, эта зависимость имеет ряд сторон. С познавательной стороны органы чувств и способность воображения представляют объекты для их спиритуального познания; со стороны воления глубокое влияние на него оказывают инстинкты. Тот факт, что эта зависимость объективна, а не субъективна, имеет первостепенное значение в области познания; он означает, что, когда повреждение нервных центров непосредственно (субъективно) воздействует на способность воображения и парализует ее, дух также оказывается парализованным, ибо он теряет объект своей деятельности. В то же время не существует субъективной зависимости духа от тела; несмотря на свою телесную форму, спиритуальная душа возвышается над материей — она бессмертна, так как, будучи нематериальной, она не имеет частей и не может разрушиться, когда наступает смерть.

Д. Познание

Для большинства томистов эпистемология не представляет собой предмета особой дисциплины, а является просто, как у Александера и Гартмана, одним из разделов метафизики. Эпистемология не служит основой для философии бытия. Верно как раз противоположное, познавать — это значит быть другим как таковым. Кажущаяся неясность этого положения проясняется тотчас, как только будут признаны духовные качества души. Так как душа нематериальна, она не ограничена и, не переставая быть самой собой, может «намеренно» превратиться в нечто другое. Это относится даже к чувственному знанию, поскольку некоторая нематериальность уже имеется в таком знании. Между чувственным и духовным знанием, однако, существует коренное различие, ибо первое постигает только материальное и конкретное, чувственные явления, и может никогда не знать ни бытия как такового, ни какого-либо интеллигибельного содержания. В противоположность чув-

ственным знанию духовное знание направлено на бытие только оно постигает всеобщее, которое является единственным объектом, могущим быть познанным полностью. Отсюда не следует делать вывод о том, что в мире существуют универсалии как таковые; всякое реальное бытие есть индивидуально и конкретно, хотя каждое из них имеет какую-то интеллигибельную сущность (иррациональным является только то, что не есть реальное бытие. Всякое бытие есть возможный объект познания). Эта сущность существует конкретно в конкретном, и она восходит к всеобщности путем интеллектуальной абстракции; интеллект прежде всего устраняет условия единичности и затем сравнивает с другими индивидуумами, чтобы придать ей всеобщность. Иными словами, интеллигибельное содержание несомненно существует в вещах, но всеобщее есть продукт духа, бытие, выработанное разумом, но имеющее основание в реальности. Абстракция направляется от чувственных представлений, доставленных воображением, от порождений фантазии. Не существует априорного знания в кантовском смысле. Если понятия были однажды образованы, то человеку остается лишь подвергнуть их анализу, чтобы установить всеобщие законы без какого-либо обращения вновь к чувственному знанию. Исходя из таких законов, можно логическим путем найти новые законы, которые, как показывает развитие математики, оказываются подлинно достоверными. Это происходит по той причине, что мышление извлекает из посылок нечто такое, что действительно содержится в них, хотя только в потенции. Томистская теория познания откровенно реалистична, и ее реализм является непосредственным и прямым — субъект не порождает объекта, а лишь вырабатывает его духовный образ, так называемый вид. Познать предмет — это значит не изготовить его, а мысленно постичь его внутреннюю сущность.

Томизм является также интеллектуалистической доктриной. Мы получаем подлинное знание истины только через интеллектуальные интуиции, подтвержденные дискурсивным доказательством. Хотя такое знание не может быть достигнуто априорным путем, оно должно быть получено все же рациональным путем. Эта позиция, однако, не предполагает отрицания опыта и жизни, ибо духовное знание является высочайшей формой жизненного опыта и жизненного совершенства, жизнью духа.

Е. Бог

Существование бога необходимо признать. Так как никакая иррациональная вещь не может существовать (ибо *ens et verum convertuntur*), то нельзя допустить существование эмпирически известного бытия без признания некоего творца. В самом деле, сущность всякого такого бытия действительно отличается от его существования, и никогда нельзя найти какое-то достаточное основание для их соединения без обращения к помощи такого бытия, в котором сущность и существование тождественны. Такое бытие не ограничено в своей сущности; поэтому оно должно быть бесконечным, чистым действием, обладать полнотой бытия и, следовательно, полнотой добродетели, красотой и всеми другими ценностями. И все же бога не следует понимать как некое бесконечно увеличенное сотворенное бытие. Он есть бытие по аналогии, то есть в ином смысле, чем творение. Пантеистические теории оказываются, таким образом, несостоятельными, так как они исходят из предположения, что невозможно одновременно признавать бесконечными и бога и мир. Томист выступает против пантеизма, доказывая, что так как бог есть полнота бытия и так как мы описываем бытие в понятиях духа, воли, любви и знания, то мы должны также и бога рассматривать как личность, даже если это делается в смысле аналогии.

Отношение бога к миру может быть изображено следующим образом. Во-первых, поскольку имеется в виду сущность, то всякое конечное создание представляет собой какое-то участие (*participatio*) в сущности бога, который должен быть мыслим как источник и образец для любой сущности. Вместо платоновского мира идей (который, согласно томистам, содержит противоречие) здесь мы имеем дело с действительным бытием бога. Во-вторых, существование всякой вещи есть равным образом какое-то участие бытия бога. Таким образом, созданное бытие, составленное из действия и потенции, представляет собой двойное участие в бесконечном чистом действии (*actus purus*). Но поскольку бытие бога так строго определяет всякую сущность, что даже сам бог не может изменить сущностей, то существование бытия полностью зависит от свободы воли бога. Рассмотренная с этой точки зрения, вся мировая история истолковывается как осуществление некоего внутреннего плана, от начала и до конца предначертанного богом.

Ясно поэтому, что мировой процесс направлен к цели, которая не может быть ничем иным, кроме как целью, которую преследует даже сам бог — и преследует с необходимостью, — а именно самим богом. Опять-таки очевидно, что *истина* в логическом, человеческом смысле есть производная истина, так как она основана на онтологической истине, на соответствии созданного бытия и мысли бога.

Философия знает бога только как первопричину мира и неспособна предложить нам что-либо для проникновения в его внутреннюю жизнь. Только откровение и вера делают возможным такое знание, поскольку оно вообще возможно. Правда, откровение не может быть включено в эту философскую систему как положительный элемент, ибо философия исходит исключительно из естественного опыта и применяет чисто рациональный метод. С другой стороны, философия не выдвигает никаких оснований для отрицания возможности откровения. К тому же содержание откровения никогда не может прийти в противоречие с философскими и научными доктринами, так как и мир и откровение — это произведения одного и того же бога, правдивого и всеведущего. Но для всего этого философия может построить теорию естественной религии в полной независимости от откровения; томизм поступал так всегда, а особенно в последнее время.

Ж. Этика

Имеется два пути соотношения человеческой души с бытием. Бытие как объект познания образует основу истины, а по отношению к воле оно выступает как основание добра. Добро бывает трех типов — безусловное добро (*honestum*), приятное добро (*delectabile*) и полезное добро (*utile*), причем третье является, кроме того, также функцией первого. Томистская *доктрина ценностей* есть учение о добре; она тесно связана с учением об универсалиях, поскольку сами ценности имеют основание в бытии и как таковые существуют только в оценивающем субъекте. Основное деление в самой области ценности есть деление на эстетическую ценность, где позиция по отношению к добру является созерцательной, и практическую ценность, включающую в себя склонность к действию. Последняя допускает дальнейшее деление еще на две области — на техническую, в которой объектом деятельности служит внешнее

(*facere*), и на моральную, в которой действующая сила является своим собственным объектом (*agere*). Согласно томистам, нет таких религиозных ценностей, которые не были бы в то же время и моральными ценностями.

Томистская этика есть этика цели. Находясь в постоянном противоречии, с одной стороны, с кантианской доктриной, согласно которой этика основана на долге, и, с другой стороны, с феноменологической концепцией, в которой ядром этики служит теория ценностей, томисты подчеркивают, что этика по существу есть доктрина о человеческом поведении и поэтому должна исходить из доктрины о его цели. Эта цель, которой является счастье человека, понимается как постоянная и свершенная деятельность безупречного субъекта. Таким образом, свойство динамичности томистской философии иллюстрируется также в этике. Если субъект дисциплинирован вследствие применения (*habitus*) всех своих способностей, то непрерывная деятельность является единственно возможной. Это значит, что добродетели занимают господствующее положение в томистской системе. Томистская этика является по существу характерологической и воспитательной; человек рождается с определенными наклонностями, но усилия для своего дисциплинирования необходимы до того времени, пока он разовьет до конца эти наклонности. Добродетели, которыми человек овладевает в процессе этих усилий, делают его свободным в глубочайшем смысле, хотя это не равносильно утверждению, обычно связываемому с Кантом, что воля насильственно подчиняет чувства моральным законам. Идеал состоит в дисциплинировании всей психологической структуры человека, чтобы человек не только делал добро, но мог делать это легко и радостно. Главная добродетель — это благоразумие, которое состоит в умении разума высказать правильное практическое суждение о конкретных делах, — это также знаменательно для томистского интеллектуализма. Тем не менее благоразумие только тогда может действовать правильно, когда воля расположена к справедливости в самом широком значении и когда чувства управляются умеренностью и моральной выдержкой.

Томизм отводит ведущую роль также и моральному закону. Поведение человека непосредственно определяется его сознанием, но само сознание есть просто выражение естественной справедливости, то есть моральных законов, внутренне присущих человеческой природе (постоянно пре-

бывающих в ней). Нарушение супружеской верности, например, осуждается моральным законом, так как (психологическая) природа человека требует, чтобы брак был нерасторжимым. Естественный закон находит в позитивном законе и свое применение и свое проявление. Он есть действительное выражение вечного закона, божественного плана, который лежит в основании мира. Однако это не должно быть истолковано так, что якобы томизм рассматривает волю бога как конечную основу морального порядка; сам бог никогда не смог бы изменить основных законов морали, так как они заложены в его бытии, а не в воле.

Доктрина об обществе также занимает видное место в томистской этике. Индивидуум, человек — высочайшее бытие в этом мире, а всем другим существам надлежит служить ему. Общество, однако, не есть фикция, оно — нечто большее, чем простая совокупность его членов, так как его структура охватывает реальные отношения, которые не могут быть выведены из человека как индивидуума. Человек по своей природе есть общественное создание, а общее добро служит одним из побудительных мотивов для действия самой добродетели. Таким образом, исходя из требований социальной справедливости, даже чисто «персональные» добродетели, такие, как умеренность, становятся обязательными, так как человек сам по себе представляет социальную ценность.

Заключительная критика

Во всех других течениях современной философии мы отметили наличие некоторой коренной ограничительной идеи, которая, по-видимому, влияет на них. У метафизиков нельзя найти такой идеи. Подлинная причина этого обстоятельства заключается в том, что они суть философы бытия, которые по самому определению выходят за пределы всяких ограниченных точек зрения и могут частные системы других школ привести в соответствие со своими собственными системами. Следовательно, метафизика в наше время не может быть просто отождествлена с другими философскими течениями или противопоставлена им — она возвышается над ними, подобно тому как философия возвышается над специальными науками.

Это обстоятельство позволяет метафизикам справедливо судить о тех вечных человеческих интересах, которые

ныне являются более неотложными, чем когда-либо. Их философия есть философия бытия во всей его конкретности, а также — философия личности. Метафизики не отвергают ни одного положительного результата, полученного представителями других течений. Укажем только на один пример: они признают результаты естественных наук как подлинный вклад в познание, и здесь они поступают так же, как и со всеми другими фактами — приводят их в соответствии с органическим контекстом. Человек понимается здесь лучше, чем в каком-либо другом течении, и ему представляется такое положение, на которое ему дают право богатство его бытия и сложность связанных с ним проблем. Этот персонализм не ведет к тому, чтобы урезать другие сферы реальности, — нет систем, столь сбалансированных, здравых и рациональных, как системы метафизиков.

Их анализ затрагивает суть самых различных проблем. Здесь не может быть и речи о детальном разборе, но в качестве примеров можно было бы сослаться на проводимый Уайтхедом анализ познания, на томистское учение о психофизиологических преслемах и на толкование свободы Гартманом. Даже постановка ими этих проблем достаточна, чтобы показать, насколько их анализ глубже, чем у философов других школ.

Конечно, каждая из разбираемых философских систем имеет свои слабые стороны. Но при оценке этих систем следует всегда помнить о том, насколько их достижения превзошли достижения философии конца XIX века, ибо они выработали онтологию и органическую концепцию реальности. Исследование современной метафизики в свете указанных двух факторов представляет Гартмана как выдающегося онтолога, который лишь из принципа отказывается от метафизического объяснения (хотя сам не всегда остается верным всему принципу). Другую крайность представляет Александер, борьба которого за синтез часто оказывается успешной, но который мало что может дать как онтолог. Уайтхед и томисты занимают промежуточную позицию, предлагая и онтологию и метафизику. Однако томистская онтология стоит не ниже онтологии Гартмана и дает основу для более широкого и последовательного понимания реальности, чем то, которое мы находим у Гартмана.

Коренное согласие между различными концепциями внутри философии бытия еще более разительно. Это тем

замечательнее, что указанные тенденции берут начало из таких разных источников, как физика Эйнштейна, марбургская школа и схоластика. Знакомясь с большинством их положений о природе познания и иерархической структуре мира или о душе и ее свободе, обнаруживаешь полное согласие среди философов бытия, а их системы являют собой образцы того, что есть лучшего в достижениях современной философии.

Наш век все еще отягощен нездоровыми последствиями старого способа мышления, которое было враждебно метафизике. Но тот факт, что в Европе ныне имеется выдающаяся группа подлинных метафизиков, вселяет надежды на лучшее будущее для грядущего поколения, на будущее, в котором *рациональная* философия гораздо лучше поймет человека и его жизненные интересы и проявит большую заботу, чем это делается в настоящее время.

ПРИЛОЖЕНИЕ

24. МАТЕМАТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА

А. Значение и общая характеристика

Математическая логика, известная под названием «символической логики», или «логистики»¹, в настоящее время рассматривается преимущественно как специальная наука и часто преподается на факультетах естественных наук университетов. Некоторые философы оценивают ее как законный инструмент философского анализа, но большинство отрицает это. Тем не менее математическая логика имеет важное значение для современной философии не только потому, что применяется многими философами,— например, большинство английских работ по философии без нее непонятны,— но также потому, что она существенным образом способствовала развитию различных философских школ и систем (неопозитивизм, Уайтхед, Рассел и т. д.) и дала возможность по-новому сформулировать ряд философских проблем. Однако можно привести соображения и другого порядка. Известное знание этой дисциплины представляется необходимым для понимания многих вопросов современной философии. По этой причине вниманию читателя мы предложим здесь краткое изложение некоторых основных понятий и методов, а также некоторых положений и проблем математической логики.

Начнем с того, что отметим некоторые неправильные представления, чтобы показать, как не следует определять математическую логику. Математическую логику не следует отождествлять с неопозитивизмом. Ее основателями были платоники — Фреге, Уайтхед, Рассел (в то время, когда была издана «Principia Mathematica»), Лукасевич, Френкель, Шольц и многие другие. В наше время математическая логика имеет своих приверженцев во всех школах. Ошибочным будет также ее определение как «символической». Конечно, специальная символика применяется в ней больше, чем в классической логике, но это чистая слу-

¹ См. примечание на стр. 28. — *Прим. ред.*

чайность и мало характеризует существо математической логики. Наконец, не совсем точно рассматривать математическую логику как одну из попыток математизации философии или сведения философии к математике. Напротив, Уайтхедом и Расселом было предпринято сведение математики к логике. К неправильному пониманию здесь часто ведет то обстоятельство, что математическая логика использует символы, которые имеют сходство с символами математики. Так, математические логики пишут, что « $x = y$ », точно так же как это делают математики, но символ « $=$ » обозначает не количественное равенство, а тождество, нематематическое отношение.

Отличительные черты математической логики состоят в исключении психологических исследований, в применении логики к самой логике и в формализме. Во-первых, логика исключает из своей области всякие психологические и эпистемологические соображения. Она имеет отношение к анализу правильности (Richtigkeit) чисто формальных логических законов, таких, как закон противоречия, закон гипотетического силлогизма и т. д. Во-вторых, в математической логике логика применяется к самой себе, что выражается в попытке самым строгим путем вывести логические законы из наименьшего числа возможных принципов (аксиом и правил вывода). Интерес математических логиков больше направлен к исследованию взаимосвязи логических законов; можно заметить широко распространенную тенденцию, в основном эстетическую, — свести к минимуму количество принципов, даже ценой их упрощения. В-третьих, математические логики применяют формализм. Под этим мы понимаем следующий метод. Прежде всего производится выбор некоторых символов, которые сами по себе имеют определенное значение. Затем внимание немедленно отвлекается от этих значений, а правила вывода формулируются так, что они применимы не к значению, но лишь к внешней, типографической форме символов. После этого вся дедукция продолжается в «формалистической» манере, то есть согласно строгому правилу математической логики, когда в самом контексте доказательства следует обращаться исключительно только к формам символов и к «формальным» правилам вывода, которые применяются к этим формам. Только замкнутые системы интерпретируются после этого вновь с точки зрения содержания, но здесь саму систему всегда следует отличать от ее интерпретаций. Для

математических логиков это обстоятельство имеет то преимущество, что некоторой системе часто можно давать несколько интерпретаций и таким образом одним приемом получить формальные основы нескольких различных дисциплин. Более того, если не принимается формализм, то невозможно избежать ошибки в оперировании чрезвычайно абстрактными и сложными высказываниями математической логики.

Б. Основные понятия

Мы различаем постоянные и переменные. Переменные — это буквы, вместо которых мы можем подставить другие формулы, то есть постоянные или сложные формулы. Если в высказывании (Aussagesatz) постоянная заменена переменной, то в результате получаем «функцию», схему высказывания, которая не является ни истинной, ни ложной. Так, « x — человек» есть функция; она не является ни истинной, ни ложной, в то время как «Сократ — человек» есть истинное высказывание. Кроме того, функции могут быть вновь преобразованы в высказывания, когда им предпосылается какой-либо квантор. Кванторы бывают двух видов: квантор общности, типа «для всех $x...$ » [пишется « (x) »] и квантор существования — «имеется по крайней мере один x , такой, что...» [пишется « $(\exists x)$ »]. Символы обычно подразделяются на так называемые основные категории и функторные категории. Основными категориями служат имена (имена существительные) и высказывания. Функторы — это символы, которые требуют других символов, то есть предикаты в самом широком смысле этого термина, например «спит», «и», «или», «любит» и т. д. То, что требуется функтором, называется «аргументом». Так, в высказывании «Джон спит» «Джон» есть аргумент от функтора «спит». Функторы делятся согласно трем принципам деления. 1) Во-первых, это деление на функторы, образующие высказывания, имена и функторы. Так, например, «спит» есть функтор, образующий высказывание, ибо «Джон спит» есть высказывание, но «хороший» есть функтор, образующий имя, так как выражение «хороший ребенок» есть не высказывание, а некоторое имя. 2) Кроме того, имеются функторы, определяющие имя, высказывание и функтор. Так, выражение «дело обстоит не так, что» есть функтор, определяющий некоторое высказывание, например «дело обстоит не так, что идет дождь», в то время как «спит

есть функтор, определяющий некоторое имя, как в выражении «Джон спит». 3) Наконец, функторы делятся согласно числу определяемых ими аргументов на одноместные, двухместные, трехместные или вообще на n -местные функторы. Если в традиционной логике предикаты всегда определяют только один субъект, то в логистике предикат (функтор) может определять несколько субъектов (аргументов). Так, высказывание «Джон пьет пиво» может быть определено таким образом, что «пьет» есть двухместный функтор, а «Джон» и «пиво» являются его аргументами. Слово «дает» будет считаться трехместным функтором «Джон дает трубку Петеру».

В соответствии с этими принципами математическая логика делится на три главные части: 1) пропозициональную логику, или «теорию дедукции», в которой все функторы суть функторы, определяющие высказывание, 2) логику предикатов и классов, которая имеет дело с функторами, определяющими имя, и 3) логику отношений, которая имеет дело с особыми свойствами многоместных функторов.

В. Пропозициональная логика

Пропозициональная логика имеет дело только с высказываниями, которые построены с помощью так называемых функторов истинности. Последние являются функторами, образующими высказывание, определяющими высказывание, вообще — одноместными или двухместными функторами, особенность которых заключается в том факте, что значение истинности (называемое также коротко «значением»: «то есть либо истина, либо ложь») высказываний, построенных с помощью функторов истинности, зависит исключительно от значения истинности их аргументов, но не от их смысла. Так, например, отрицание есть функтор истинности, так как значение отрицаемого истинного высказывания есть ложь, а значение отрицаемого ложного высказывания есть истина, независимо от того, каким является высказывание и что оно означает. Наиболее широко применяемыми функторами служат: отрицание («дело обстоит не так, что», обозначается \sim или чертой над символом, \bar{A}), логическая сумма («либо одно из двух, либо оба», пишется \vee), логическое произведение («и», пишется \cdot или $\&$), импликация («если... то», в смысле, «либо посылка лож-

на, либо следствие истинно; или скорее: «если p », то q » означает «не p или q »; обозначается импликация знаками \supset или \rightarrow), равенство («если и только если», пишется \equiv) и, наконец, функтор штриха Шеффара («ни тот, ни другой», пишется $|$). Особенно важен последний из названных функторов, так как посредством его понятий могут быть определены все функторы истинности.

С помощью этих функторов мы можем получать переменные высказывания, то есть переменные, вместо которых могут быть подставлены только высказывания. Для этого применяются скобки и точки. Так, например, « $p \vee q \cdot \supset \cdot \vee q p$ » следует читать «если p или q , то q или p ». Лукаевич ввел систему счисления, которая обходится без скобок и точек и записывает функтор прямо перед соответствующими аргументами. Имеется по крайней мере два метода, которые дают возможность сравнительно легко определить, является ли некоторое высказывание законом логики или нет, а именно — так называемый матричный метод и метод нормальной формы. Более того, все высказывания исчисления высказываний могут быть аксиоматически выведены из очень небольшого числа аксиом, в действительности из одной-единственной аксиомы, из аксиомы Нико. Пропозициональная логика — это наиболее полно развитая часть математической логики. Она рассматривается математическими логиками как простейшая и самая основная часть логики, которая служит, так сказать, остовом всего остального логического анализа и дедукции.

Г. Логика предикатов и логика классов

Вторая часть математической логики распадается на два раздела, соответствующих интенциональной и экстенциональной интерпретациям формул. Согласно первой интерпретации, являющейся основной, высказывание разлагается на функтор, образующий высказывание, определяющий имя (обычно φ , ω , χ и т. д.) и имя (обычно x , y , z — переменные и a , b , c — постоянные), так что основная формула читается φx . Такие формулы, когда они содержат переменные, называются «матрицами». Они объединяются посредством функторов, определяющих высказывание, и преобразуются в высказывания с помощью кванторов. В частности, общее суждение «Все φ суть ψ » интерпретируется посред-

ством так называемой формальной импликации « $(x) \cdot \psi x \supseteq \varphi x$ », а частное суждение — «имеется некоторое φ , которое есть ψ » — посредством формулы « $(\exists x) \cdot \varphi x \cdot \psi x$ ». Эта интерпретация привела к отказу от многих суждений аристотелевской силлогистики. И все же если вначале казалось, что эти суждения следовало бы рассматривать как ложные, то последующие исследования показали, что суть дела заключается лишь в различных интерпретациях функторов и что аристотелевская логика является правильной, когда она понимается так же, как ее понимал сам Аристотель.

Математическая логика имеет дело с двухместными и многоместными предикатами, так же как и с одноместными. Особенно важную роль среди них играет тождество. В соответствии с лейбнизианским принципом тождества неразличимых тождество определяется так, что x и y тождественны в том и только в том случае, если все свойства x сходны со свойствами y и наоборот. Из этого определения могут быть выведены различные так называемые тезисы экстенциональности. Все это ведет к большому количеству философских затруднений, так как, согласно этим тезисам, два характерных признака должны считаться тождественными, если они всегда совместно появляются в факте. Понятие тождества применяется также в определении так называемых дескрипций, например «автор «Фауста»». Рассел сформулировал теорию дескрипций для того, чтобы избежать, например, предположения Мейнонга о существовании круглых квадратов, так как, согласно этой интерпретации, «круглого квадрата не существует» означает то же самое, что и «нет такого объекта, который был бы одновременно и квадратом и кругом». Существование может приписываться только описаниям. «Объект, имеющий свойство φ , существует», подразумевает, что имеется один и только один такой объект и что если мы припишем ему дополнительное свойство, то он должен существовать.

Логика классов составляет экстенциональное дополнение к логике предикатов. Некоторый класс (множество, обозначаемое обычно α , β , γ и т. д.) всегда определяется с помощью некоторого предиката. Именно множество всех объектов обладает данным свойством. Так, например, класс человеческих существ состоит из всех тех объектов, которым может быть приписан признак человечности. Важнейшим основным понятием логики классов служит понятие член-

ства « $x \in \alpha$ » (это следует читать « x является членом α » или « x принадлежит к α »). Имеется также пустой класс, который не содержит ни одного элемента. На основе определения классов и теорем логики предикатов могут быть построены различные комбинации классов, соответствующие комбинациям высказываний.

Д. Логика отношений

Точно так же, как логика классов служит экстенциональным дополнением к логике одноместных предикатов, логика отношений служит в свою очередь экстенциональным дополнением к логике двухместных и многоместных предикатов. Так как двухместное отношение (единственно разработанное до сих пор) имеет много специфических свойств, то логика отношений составляет самый объемистый раздел математической логики. Здесь мы можем упомянуть только несколько основных понятий. Отношения сами по себе понимаются экстенционально как пары объектов. Отношения (подобно классам) определяются с помощью некоторого (двухместного) предиката. Так, отношение любви есть множество пар личностей, которые любят друг друга. Наиболее часто применяемым символом служит $x R y$. Всякое отношение имеет конверсию (так «больше чем» есть конверсия от «меньше чем»). Различается ряд относительных дескрипций: индивидуальное (муж датской королевы), множественное (авторы Британской энциклопедии), двойное множественное (авторы итальянских поэм) и описание вообще так называемых областей предметов (пишется $D'R$, например «авторы»). Наиболее важными являются понятия, которые применяются с целью составления некоторых отношений, таких, как относительный результат (квадрат от $\frac{1}{2}$, брат матери и т. п.) и примыкающая к этому относительная степень (отец отца есть отец ²). Есть группа понятий, которая составлена из свойств отношений. Некоторые, например, являются рефлексивными (xRx), другие — симметричными (если xRy , то и yRx), третьи — транзитивными (если xRy и yRz , то xRz). Наиболее важным понятием, которое служит для построения последовательности ряда, является понятие родового отношения (R , или R^2 , или R^3 и т. д.).

Е. Семиотика

С математической логикой тесно связана так называемая семиотика (Чарлз Моррис), применение которой широко практикуется ныне математическими логиками. Семиотика — это теория символов. Она распадается на три раздела: 1) логический синтаксис, теория взаимоотношений между символами; 2) логическую семантику — теорию отношений между символом и тем, что этот символ обозначает, и 3) логическую прагматику, рассматривающую отношения между символами, их значением, с одной стороны, и тем, кто применяет эти символы, — с другой. Последняя все еще находится в состоянии своего младенчества, но две первые, в особенности благодаря Альфреду Тарскому и Рудольфу Карнапу, являются достаточно развитыми дисциплинами. Главная идея семиотики заключается в требовании проводить строгое различие между символом и тем, что этот символ обозначает. Так, если человек говорит о каком-то слове, то само это слово должно иметь специальное название. Например, если кто-либо говорит о слове «кошка», он не должен делать это таким же образом, как в том случае, когда он говорит о живой кошке. Необходимо также проводить строгое различие между языком S и метаязыком относительно S . Последний берет в качестве своего объекта сам язык S . Следовательно, имеется метаматематика (теория о языке математики) и металогика (теория о языке логики).

Выше было показано, что формализованная аксиоматическая система всегда должна содержать металогические элементы. Это следующие элементы: 1) неопределенные символы, 2) аксиомы, то есть высказывания, принимаемые без доказательства, 3) правила образования, определяющие, какие символы или группы символов (формулы) имеют смысл в данной системе, 4) правила вывода, позволяющие из принятых аксиом выводить новые высказывания; 3) и 4) формулы являются не логическими, а металогическими формулами, так как они имеют дело с символами самой логики. Такие высказывания могут быть вновь формализованы, но в этом случае мы должны применить метаметалогические высказывания. Таким образом, никакая система не может быть в конечном счете полностью формализована.

На основе семиотики оказалось возможным развить точные методы, с помощью которых можно доказать, что

некоторая данная система непротиворечива, что ее аксиомы независимы (они не выводятся друг из друга) и что она является полной (всякое высказывание, которое не выводимо из ее аксиом, противоречит некоторым высказываниям этой системы). Подобные же точные методы были развиты для аксиоматизации. В этой связи наиболее важным событием было открытие теоремы Гёделя. В 1930 году Курт Гёдель показал, что в «Principia Mathematica» и во многих других системах имеются высказывания, которые являются формально неразрешимыми, то есть в рамках самой системы невозможно доказать ни их истинность, ни их ложность.

Ж. Некоторые специальные проблемы и теории

В заключительных параграфах рассматриваются лишь некоторые проблемы математической логики, а именно те, которые имеют исключительное философское значение.

1. *Логика и математика.* Уайтхед и Рассел попытались вывести всю математику из чистой логики. Поэтому их, а равно и их сторонников называют «логицистами». Другая школа, интуиционисты, во главе с Э. Дж. Брауэром отрицает возможность такого сведения. Они считают, что логика есть не больше чем метод, который развивается вместе с математикой, и что закон исключительного третьего не всегда имеет силу в математике. Третья школа, формалисты, возглавляемая Давидом Гильбертом (1862—1943), рассматривает основные математические термины как неопределенные символы и интересуется лишь развитием систем, которые не допускают возражений и свободны от противоречий.

2. *Теория типов.* В 1896 году Бурали-Форти обнаружил противоречие в теории множеств Кантора. В июне 1901 года Рассел успешно доказал, что источник этого противоречия не математический, а логический и что логическая система Готтлоба Фреге, подобно другим системам, содержит противоречия. В наше время мы знакомы со многими такими противоречиями, которые выводятся из очевидных посылок. Они называются «антиномиями» или «парадоксами». Наиболее знаменитая из них — это антиномия Рассела о классах. Предположите, что все классы либо являются своими собственными членами, либо не являются. Имеет ли это предположение силу по отношению к классу всех

классов, не являющихся своими собственными членами? Любой ответ на этот вопрос ведет к противоречию. Для решения этой антиномии Рассел и Уайтхед построили свою теорию типов, согласно которой объекты делятся на различные типы или уровни. Так, в области классов единичные объекты являются типом № 1, классы единичных объектов — типом № 2, классы классов единичных объектов — типом № 3. В общем, если x есть элемент α , то α должно принадлежать к более высокому типу, чем x . Позднее выяснилось, что многие антиномии (например, «Лжец» или «Эпименид») являются не логическими, а семантическими антиномиями, возникающими из смешения языка и метаязыка. Теория типов была упрощена различными методами, но не потеряла силу и по сей день. Несмотря на множество попыток, никому еще не удалось без ее помощи построить какую-либо свободную от противоречия систему математической логики.

3. *Системы многозначной логики.* В 1920 году Лукасевич, а годом позже и независимо от него Эмиль Пост обнаружили, что, кроме «классической» математической логики, которая признает только два значения (истину и ложь, обозначаемые символами 1 и 0), возможно построение непротиворечивых и полных логических систем, в которых допускается больше двух значений. В таких логических системах отсутствуют некоторые важные теоремы классической логики. Например, всегда опускается принцип исключенного третьего. Такие системы были строго развиты из аксиоматического метода, и была показана их непротиворечивость как формальных систем. Но вопрос о том, можно ли давать этим системам такую интерпретацию, которая позволила бы рассматривать их как логические системы, все еще остается спорным. Небольшое число математических логиков надеется разрешить с их помощью различные проблемы теории вероятности и математической логики, тогда как другие отстаивают противоположный тезис, то есть тезис о том, что эти системы вовсе и не являются логическими системами.

Новейшие течения математической логики, такие, как комбинаторная логика или так называемые естественные логические системы, не могут быть рассмотрены здесь. Логика как наука находится в состоянии бурного развития, в ней непрерывно и быстро возникают новые идеи и системы.

25. МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

А. Международные философские конгрессы

Начиная с 1900 года почти каждые четыре года должны были проводиться международные философские конгрессы. Фактически состоялись следующие конгрессы: первый (Париж, 1900), второй (Женева, 1904), третий (Гейдельберг, 1908), четвертый (Болонья, 1911), пятый (Неаполь, 1924), шестой (Нью-Йорк, 1927), седьмой (Оксфорд, 1930), восьмой (Прага, 1934), десятый (Декартовский конгресс, Париж, 1937), десятый (Амстердам, 1948), одиннадцатый (Брюссель, 1953)¹. Опубликованы доклады, прочитанные на этих конгрессах, и частично материалы дискуссий. До 1948 года существовал постоянный комитет по организации конгрессов. С 1948 года выполнение этой задачи взяла на себя Международная федерация философских организаций.

Под названием международных конгрессов философии были проведены и другие конференции. Но по характеру своему они на деле не выходили за пределы частных или национальных организаций. И только перечисленные выше конгрессы были в строгом смысле международными конгрессами.

Б. Международный институт философии

Институт был основан на девятом Международном конгрессе в 1937 году. Среди его руководителей были Леон Робин (1866—1947), Аке Петцель и Раймонд Бауэр. Начиная с 1937 года институт издает «Библиографию по философии» («Bibliographie de la philosophie»), а с 1939 года — ежегодную критическую библиографию, разделенную на отдельные отрасли, под названием «Философия». Время от времени проводятся дискуссии (Понтины — 1937, Амерсфорт — 1938, Лунд — 1947). Институт издает «Аналитический бюллетень философии» («Bulletin Analytique de Philosophie») и оказывает помощь в работе над сборником «Труды французских философов» («Corpus des Philosophes Français»). Он организует также многие конгрессы и способствует сотрудничеству между выдающимися философами.

¹ В 1958 году в Венеции состоялся XII Международный философский конгресс, в котором приняла участие и делегация советских философов. — *Прим. ред.*

В. Международная федерация философских организаций

Эта федерация была основана 13 сентября 1948 года. Она объединяет около 60 национальных и международных организаций. Большинство из них являются европейскими. В ней представлены следующие страны: Австралия, Аргентина, Бельгия, Ватикан, Великобритания, Греция, Дания, Италия, Канада, Нидерланды, Норвегия, Польша, Румыния, Соединенные Штаты, Уругвай, Финляндия, Франция, Чехословакия, Швейцария и Швеция. Приняты в члены Венгрия, Куба и Чили¹. В Международную федерацию философских организаций входит около одиннадцати международных федераций.

¹ В 1957 году советские философы вступили в МФФО.—
Прим. ред.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

AP	«Archives de Philosophie», Vals-près-Le Puy, Haute-Lorraine, 1923.
BDP	«Blätter für deutsche Philosophie», Berlin, 1923.
BESP	В о с ч е н с к и И. М., Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie, Berne, 1948.
BT	«Bulletin Thomiste», Paris, 1948.
CBP	M u i r h e a d J. H. (ed.), Contemporary British Philosophy, 2 vols, London, 1924—1925.
DSPG	S c h w a r z B., Deutsche systematische Philosophie der Gegenwart nach ihren Gestalten, 2 vols, 1931—1934.
DT	«Divus Thomas», Freiburg, Switzerland, 1923 (надо отличать от «Divus Thomas», опубликованного в Piacenza, Italy, 1880).
E	«Erkenntnis», Leipzig, 1930—1938.
EB	«Encyclopedia Britannica».
GL	«Gifford Lectures» (Universities of Edinburgh, Glasgow, Aberdeen and St. Andrews).
JP	«The Journal of Philosophy», New York, 1904.
JPPhF	«Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle, 1913—1930.
Kt.	«Kantstudien», Berlin, 1897—1937.
LIP	S c h i l p P. A., The Library of Living Philosophers, New York, 1939.
Metz	M e t z R., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien, 2 vols, Leipzig, 1935.
Mind	«Mind», London, 1876.
PAS	«Proceedings of the Aristotelian Society», London, 1888.
PGS	S c h m i d t R., Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 7 vols, 1921—1929.
PJ	«Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», Fulda, 1888.
PPhR	«Philosophy and Phenomenological Research», Buffalo, 1940.
PR	«The Philosophical Review», Baltimore, 1892.
PS	«Philosophy of Science», Baltimore, 1934.
PTFUS	F a r b e r M., Philosophic Thought in France and the United States, Buffalo, 1950.
RIP	«Revue Internationale de Philosophie», Brussels, 1939.
RMM	«Revue de Métaphysique et de Morales», Paris, 1893.

RNĀ	«Revue Néoscholastique de Philosophie», Louvain, 1945 (с 1946— «Revue Philosophique de Louvain»).
RP	«Revue philosophique de France et de l'Étranger», Paris, 1876.
RT	«Revue Thomiste», Paris, 1893.
SPA	«Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1882.
TCP	R u n e s D. D. (ed.), Twentieth Century Philosophy, New York, 1943.
Ue	U e b e r w e g F., Grundriss der Geschichte der Philosophie, 12th ed. by T. K. Österreich, 1923—1928.
ZPF	«Zeitschrift für philosophische Forschung», Meisenheim, 1946.

БИБЛИОГРАФИЯ

Работы философов, которые составляют предмет рассмотрения специальных разделов, представлены в списке по возможности полно, их список иногда дополняется указанием на наиболее важные статьи.

Работы других философов включаются в список только в том случае, если они были опубликованы после появления книги Фридриха Убервега «Очерк истории философии» («Grundriss der Geschichte der Philosophie», том IV, 1923, том V, 1928). Исключением из этого правила являются: а) работы некоторых особенно значительных философов (например, работы Джемса), включенные в список полностью, и б) работы авторов, которые столь многочисленны, что здесь могли быть указаны только наиболее важные из них.

После списка работ различных авторов и школ помещается ограниченный список литературы о них. В качестве дополнения к нему мы можем посоветовать также «Очерк истории философии» Убервега.

Наиболее важные работы отмечены звездочкой.

Большинство работ, указанных только на языке оригинала или на немецком языке, имеются также на английском, в частности собрания произведений и работы Кроче, Бергсона и томистов.

Начало библиографии (общая библиография) относится к разделам 1—4 главы I, за исключением библиографии для раздела 2 («Кризис»), которая следует за списком работ раздела 4; другие разделы включены в список в соответствии с порядком нумерации.

Библиография оканчивается временем, когда рукопись 2-го немецкого издания была сдана в типографию, то есть 1950 годом.

1, 3, 4. Общая библиография

Библиография библиографии

S o c h e n s k i I. M., Monteleone F., Allgemeine philosophische Bibliographie, BESP, I, 1948. De Raeymaeker L., Eingü-
rung in die Philosophie (нем. перев.— E. Wetzel), 1949.

Руксводства

Ferro C., Guida storico-bibliografica allo studio di filosofia, 1949.
Lentz J. Vorschule der Weisheit, 1941. De Raeymaeker, см. выше. Ripens D. C. (ред.), Dictionary of Philosophy, 1947.

Ретроспективная библиография

* Ue IV, Ue V. Hoffmans J., La Philosophie et les philosophes, 1920. RNP, 1910—1945. ZPF (приложение), 1941—1950.

Периодическая библиография

* «Bibliographie de la philosophie» (ред. by Institut International de Philosophie), 1937. «Bibliographie der philosophie und Psychologie» (ред. R. Dimpel), 1921—1931. «Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie» (ред. A. Hoffmann), 1923. «Philosophischer Literaturanzeiger», 1949. * «Répertoire bibliographique», RNP, 1934. Сообщения, помещенные в следующих журналах: JP, Kt., L., «Mind», «Philosophic Abstracts», RMM, RNP, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», Sophia.

Сборники библиографий

CBP. DSPG. PGS. «Philosophes et savants français du XX-e siècle», 1926: I, Philosophie générale et métaphysique (ред. J. Baruzzi); II, Philosophie de la science (ред. R. Poirier); III, Le Problème moral (ред. J. Baruzzi). TCP. Для США см. ниже, разд. II; для Италии см. разд. 7.

Общая литература

Bréhier E. Histoire de la philosophie, 1943—1944. Garcia Vasco A. J. D., Nueve grandes filosofos contemporaneos y sus temas, 2 тома, Caracas, 1947. Heinemann F., * Neue Wege der Philosophie, 1929. Hübscher S., Philosophen der Gegenwart, 1949. Laird J., * Recent Philosophy, 1936. Meyer H., Geschichte der abendländischen Weltanschauung, том V., 1947. Sciascia M. F., La filosofia oggi, 1945. Sertillanges A. D. Le Christianisme et les philosophies, II, 1941. Wahl J. «Philosophie», в «50 années de découvertes» (ред. A. u A. Lejard), 1950.

Английская философия

Aster E., Geschichte der englischen Philosophie, 1927. Metz R., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Grossbritannien, 1935 (англ. перев.— J. H. Muirhead, 1938).

Немецкая философия

Aster E., Die Philosophie der Gegenwart, 1935. Brock A., An Introduction to Contemporary German Philosophy, 1935. Gurvitch G., Les Tendances actuelles de la philosophie allemande, 1930. Hessen J., Die philosophischen Strömungen der Gegenwart, 2-е изд. — 1940. Messer A., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 8-е изд. — 1934.

Французская философия

Benrubi I., Philosophische Strömungen der Gegenwart in Frankreich, 1928; Les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, 2 тома, 1933. Etcheverry A., L'Idéalisme français contemporain, 1934. Farber M. (ред.), Philosophical Thought in France and the United States, 1950. Hesse G., Französische Philosophie der Gegenwart, 1933. Lavelle L., Le moi et son destin, 1936; La Philosophie française entre les deux guerres, 1942. Parodi R. La Philosophie contemporaine en France, 2-е изд. — 1926. PTFUS. Wahl J. Französische Philosophie. Ein Abriss (нем. перев.— B. Beer), 1948.

2. Кризис

Библиография

Bavink B. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 9-е изд. — 1949.

Работы физиков

Edington A. S., The Nature of the Physical World (GL), 1928; New Pathways of Science, 1934; The Philosophy of Physical Science, 1938, новое изд. — 1949.
Einstein A., Mein Weltbild. См. также «The Philosophy of Albert Einstein», LLP, 6, 1949.
Heisenberg W., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 1935, 7-е изд. — 1947.
Jeans J., The Mysterious Universe, 1930; Physics and Philosophy, 1942.
Jordan P., Die Physik des XX. Jahrhunderts, 3-е изд. — 1938; Die Physik und das Geheimnis des Lebens, 1941.
Planck M., Das Weltbild der neuen Physik, 4-е изд. — 1930; Wege zur physikalischen Erkenntnis, 1933, 3-е изд. — 1944.

Кризис математики

См. ниже, разд. 5, 6, 24.

Философская литература

Bavink B., Die Naturwissenschaften auf dem Wege zur Religion, новое изд. — 1942; Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 1914, 9-е изд. — 1949.
Denner E. (ed), Die Natur, das Wunder Gottes, 1938.
Dingler H., Der Zusammenbruch der Wissenschaften und das Primat der Philosophie, 1926, 2-е изд. — 1931.
Feibleman J., The Revival of Realism, 1947.
Heiss R., Der Gang des Geistes, 1948.
Hessen J., Die Geistesströmungen der Gegenwart, 1937.
Jansen B., Aufstiege zur Metaphysik, 1933.
Joachim E. M., Guide to Modern Thought, 1933, 4-е изд. — 1942.
Kerler D., Die auferstandene Metaphysik, 1921.

W e n z I A., Metaphysik der Physik von heute, 1935; Die geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts, 1948.
W h i t e h e a d A. N., Science and the Modern World, 1926.
W u s t P., Die Auferstehung der Metaphysik, 1920.
См. также ниже, разд. 5, 10—12, 20, 23.

5. Бертран Рассел

Общая литература об английском неореализме

D e u e l L., Der erkenntnistheoretische Realismus in der Philosophie der Gegenwart (Dissertation), Zurich, 1947. F e i b l e m a n J., The Revival of Realism, 1947. K r e m e r R., Le Néoréalisme américain, 1920. L o v e j o y A. O., The Revolt against Dualism, 1930. M a r c - W o g a u K., Die Theorie der Sinnesdaten, Uppsala Univ., 1945. W a h l J., Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique, 1920. RIP, I, 1949.

Дж. Э. Мур

Произведения

Principia Ethica, 1903, 2-е изд.— 1922; * «The Refutation of Idealism» в «Mind», 1903; Ethics, 1912; Philosophical Studies, 1922 (включает «The Refutation»); «A Defence of Common Sense», CBP II; «Proof of an External World» в «Proceedings», British Academy, 1939.

Юбилейный сборник

*«The Philosophy of G. E. Moore», LLP, 4, 1942.

Ч. Д. Бруэл

Произведения

Perception, Physics, and Reality, 1914; Scientific Thought, 1923; «Critical and Speculative Philosophy», CBP, I; The Mind and Its Place in Nature, 1925, 2-е изд.— 1929. Five Types of Ethical Theory, 1930; Examination of McTaggart's Philosophy, 2 тома., 1933—1938.

Бертран Рассел

Библиография

Деппони Л. Е., In Festschrift, см. ниже.

Произведения

German Social Democracy, 1896; An Essay on the Foundations of Geometry, 1897; A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 1900, 2-е изд.— 1937. * The Principles of Mathematics, I, 1903; 2-е изд.— 1937. Philosophical Essays, 1910; * Principia Mathematica (with A. N. Whitehead): I, 1910; II, 1912; III, 1913; 2-е изд.: I, 1925; II and III, 1927; The Problems of Philosophy, 1912 [рус. перев.: Проблемы философии, СПб, 1914]; Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy, 1914; Principles of Social Reconstruction, 1916; Justice in War-Time, 1916; War the Offspring of Fear, 1916; Roads to Freedom: Socialism, Anar-

chism and Syndicalism, 1918; Mysticism and Logic and other Essays, 1918; The Philosophy of Logical Atomism, 1918—1919, новое изд.— 1949; Introduction to Mathematical Philosophy, 1919, 2-е изд.— 1920; The Practice and Theory of Bolshevism, 1920, 2-е изд.— 1949; * The Analysis of Mind, 1921; The Problem of China, 1922; The Prospects of Industrial Civilization (with Dora Russell), 1923; The ABC of Atoms, 1923; Icarus or the Future of Science, 1924; «Logical Atomism», CBP I; ABC of Relativity, 1925; What I Believe, 1925; On education, 1926; The Analysis of Matter, 1927; An Outline of Philosophy, 1929, новое изд.— 1948; Sceptical Essays, 1928; Marriage and Morals, 1929; The Conquest of Happiness, 1930; The Scientific Outlook, 1931; Education and Social Order, 1932; Freedom versus Organization 1814—1914, 1934; In Praise of Idleness, 1935; Which Way to Peace? 1936; The Amberley Papers, 1937; Power: A New Social Analysis, 1938; An Inquiry into Meaning and Truth, 1940; A History of Western Philosophy, 1946 [рус. перев.: История западной философии, ИЛ, М., 1959]; Physics and Experience, 1946; Philosophy and Politics, 1947; Human Knowledge, Its Scope and Limits, 1948 [рус. перев.: Человеческое познание, его сфера и границы, ИЛ, М., 1957]; Authority and the Individual, 1949; Unpopular Essays, 1950.

Автобиография

My Mental Development», в юбилейном сборнике, см. ниже; CBP I.

Юбилейный сборник

*«The Philosophy of Bertrand Russell», LLP, 5, 1945.

Литература

K r a u s O., Wege und Abwege der Philosophie, 1934. M a r c - W o g a u K., Die Theorie der Sinnesdaten, Uppsala Univ., 1945. M e t z . S c h i l p p P. A. (ed.), The Philosophy of Bertrand Russell, 1944. W e b e r g A., Bertrand Russell's Empiricism, 1937. W e i t z M., «The Method of Analysis in the Philosophy of Bertrand Russell» (Dissertation), Michigan, 1943.

6. Неопозитивизм

Библиография

D ü r r K., «Der logische Positivismus», BESP, 11, 1948. RIP, 11, 1950.

Общая литература

C a r n a p R., Die Aufgabe der Wissenschaftslogik, 1934. F e i g l H., «Logical Empiricism», TCP. F r a n k P., Modern Science and its Philosophy, 1949. K a u f m a n n F., См. PTFUS. K r a f t V., Der Wiener Kreis, 1950. M i s e s R., Kleines Lehrbuch des Positivismus, 1939. M o r r i s C. W., Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism, 1937. * N e u r a t h O., C a r n a p R., H a n n H., Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis, 1929. P a p A., * Elements of Analytic Philosophy, 1949 (о школе аналитиков в целом; библиография). RIP, 11, 1950.

Фрагменты

Feigl H., Sellars W., Readings in Philosophical Analysis, 1949.
Black (ред.), Philosophical Analysis, 1950.

Избранные произведения

- Ayer A. J., Demonstration of the Impossibility of Metaphysics в «Mind», 1934; «Verification and Experience». PAS, 1937; Language Truth and Logic, 1938, 2-е изд. 1946; The Foundations of Empirical Knowledge, 1940.
- Carnap R., Der Raum, 1922; Über die Aufgabe der Physik, Kt., 1923; Physikalische Begriffsbildung, 1926; *Der logische Aufbau der Welt, 1928; Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit, 1928; Abriss der Logik, 1929; *Logische Syntax der Sprache, 1934 (англ. изд.—1937); Die Aufgabe der Wissenschaftslogik, 1934; Philosophy and Logical Syntax, 1935; Le Problème logique de la science, 1935; *«Testability and Meaning» в «Philosophy of Science», 1936; «Foundations of Logic and Mathematics» в «International Encyclopedia of United Science», 1939; Introduction to semantics, 1942; Formalization of Logic, 1943; «On Inductive Logic» в «Philosophy of Science», 1945; «Modalities and Quantification» в «Journal of Symbolic Logic», 1946; Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic, 1947 [рус. перев. английского издания 1956 года: Значение и необходимость, Исследование по семантике и модальной логике, ИЛ, М., 1959]; The Logical Foundations of Probability, 1950.
- Dubislav W., * Die Definition, 3-е изд. — 1930; Die Philosophie der Mathematik in der Gegenwart, 1932; Naturphilosophie, 1933.
- Frank P. H., Das Kausalgesetz und seine Grenzen, 1932; Between Philosophy and Physics, 1941; Modern Science and its Philosophy, 1950.
- Reichenbach H., Axiomatik der relativistischen Raum-Zeitlehre, 1920; Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie, 1931; «Wahrscheinlichkeitslogik», SPA, 1932; * Wahrscheinlichkeitslehre, 1935; * Experience and Prediction, 1938; From Copernicus to Einstein, 1942; Philosophic Foundations of Quantum Mechanics, 1944.
- Ryle G., The Concept of Mind, 1949
- Schlick M., Lebensweisheit, 1908; Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik, 1917; Allgemeine Erkenntnislehre, 1918; 2-е изд.— 1925; «Erleben, Erkenntnis, Metaphysik», Kt., 1926; * Fragen der Ethik, 1930; Les Enoncés scientifiques et la réalité du monde extérieur, 1934; *Gesammelte Aufsätze (ред. Fr. Waismann), 1938; Grundzüge der Naturphilosophie (ред. W. Hollitscher and J. Rauscher), 1948.
- Wittgenstein L., * «Logisch-philosophische Abhandlung» в «Annalen der Naturphilosophie», 1921, 2-е изд.— под названием «Tractatus Logico-Philosophicus», 1922 [рус. перев. английского издания 1955 года: Логико-философский трактат, ИЛ, М., 1958]. См. также статьи этих философов в «Erkenntnis».

Журналы и сборники

«Erkenntnis», Leipzig, 1930—1938; «International Encyclopaedia of United Science», Chicago, 1938; «Journal of United Science», The Hague, 1939 (дополнение к «Erkenntnis»); «Analysis», Oxford, 1933; «Actes du Congrès international de philosophie scientifique (1935)», 1936.

Важными источниками являются также «Journal of Philosophy», «Mind», «Philosophical Review», «Philosophy of Science», «Proceedings of the Aristotelian Society», «Revue de synthèse», «Theoria».

Критическая литература

- Farrell B. A., «An Appraisal of Therapeutic Positivism» в «Mind», 1946. Feys R. and A., De positivistiche Geestehouding, 1949. Ingarden R., «Der logische Versuch einer Neugestaltung der Philosophie», Actes du 8-e Congrès international de philosophie, Prague, 1936; «L'Essai logistique d'une refonte de la philosophie», RP, 1936. Molitor A., «Zur neupositivistischen Philosophie der Mathematik», PJ, 1940—1941. Petzäll A., Logistischer Positivismus, 1931; * Zum Methodenproblem der Erkenntnisforschung, 1935. Weirberg J. R., * An Examination of Logical Positivism, 1936. Werkmeister C., «Sieben Sätze des logistischen Positivismus», PJ, 1942.

7. Бенедетто Кроче

Итальянская философия

Библиография

Полная библиография итальянской философии (для 1900—1949 годов) была составлена Каstellи и М.Ф. Счаакка и опубликована в 1952 году. В 1953 году Институтом философских исследований были опубликованы три тома (от А до Т) под названием «Bibliografia filosofica italiana dal 1900 al 1950».

Sciaccia M. F., «Italienische Philosophie der Gegenwart», BESP, 7, 1948; Il secolo XX, 1947. Mehlis G., Italienische Philosophie der Gegenwart, 1932. Filosofi italiani contemporanei (автобиографии), 1944.

Бенедетто Кроче

Библиография

Castellano G., Benedetto Croce. 2-е изд.— 1924; L'opera filosofica, storica e letteraria di Benedetto Croce, 1947 (до 1941 года).

Произведения

[Многочисленные работы Кроче по истории литературы и искусства в этот список не включены.]

Materialismo storico ed economia marxistica, 1900 [рус. перев.: Исторический материализм и марксистская экономия, Критические очерки, СПб, 1902]; Filosofia dello spirito: * I, Estetica come scienza dell'espressione a linguistica generale, 1902 [рус. перев.: Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика, М., 1920]; * II, Logica come scienza del concetto puro, 1905; * III, Filosofia della Pratica, economica ed etica, 1909; IV, Teoria e storia della storiografia, 1917; Saggi filosofici, 1910 ff. (8 томов); Saggio sul Hegel, 1907; Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana, 1910, 2-е изд.— 1924; La filosofia di G. B. Vico., 1911, 2-е изд.— 1922; * Breviario di estetica, 1913; Cultura e vita morale, 1914; Cont-

ributo alle critica di me stesso, 1918; Primi Saggi, 1919; Pagine Sparce (ред. G. Castellano), 1919; Goethe, 1919; Nuovi saggi di estetica, 1920; Frammenti di etica, 1922; Elementi di politica, 1925; Aspetti morali vita politica, 1928; La critica a storie dell'arte figurativa, 1934; Piccoli saggi di filosofia politica, 1934; Ultimi saggi, 1935; La poesia, 1936; La storia come pensiero e come azione, 1938; Il carattere della filosofia moderna, 1941; Storia dell'estetica per saggi, 1942; Aesthetica in nuce, 1946; Filosofia e storiografia, 1949; My Philosophy (ред. R. Klibansky), 1949.

Автобиография

PGS, IV

Журнал

«La critica», 1903.

Литература

Calogero G., Petrinì D., Studi Crociani, 1930. Carr W., The Philosophy of Benedetto Croce, 1917. Castellano G., Benedetto Croce, 1924, 2-е изд. — 1936 (библиография). Chiocchetti E., La filosofia di Benedetto Croce, 1946. Fraenkel A. M., Die Philosophie Croces, 1929. Lombardi A., La filosofia di Benedetto Croce, 1946; L'opera filosofica, storica e letteraria di Benedetto Croce (библиография).

8. Леон Брюншвик

Произведения

Spinoza, sa philosophie, 1894, 3-е доп. изд. (под названием «Spinoza et ses contemporains», 1923; Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit (Dissertation), Paris, 1897; * La Modalité du jugement (Dissertation), Paris, 1897, 2-е изд. — 1934; Introduction à la vie de l'esprit, 1900, 5-е изд. — 1932; L'Idéalisme contemporain, 1905, 5-е изд. — 1921; * Les Étapes de la philosophie mathématique, 1912, 2-е изд. — 1929; Nature et liberté, 1921; L'Expérience humaine et la causalité physique, 1922; La Génie de Pascal, 1924; * Le Progrès de la conscience dans la philosophie orientale, 2 тома., 1927; De la connaissance de soi, 1931; Les Âges de l'intelligence, 1934 2-е изд. — 1937; La Physique du XX-e siècle et la philosophie, 1937; Pascal, 1932, 2-е изд. — 1937; Descartes, 1937; L'Actualité des problèmes platoniciens, 1937; Rôle du pythagorisme dans l'évolution des idées, 1937; * La Raison et la religion, 1939; Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne, 1942; Héritage de mots, héritage d'idées, 1945; L'Esprit européen, 1947. См. также различные статьи в RMM в трудах V, VIII и IX Международных конгрессов философии.

Юбилейный сборник

RMM, 1945.

Литература

Deschoux M., La Philosophie de Leon Brunschvicg, 1949. Etcheverry A., L'Idéalisme français contemporain, 1934. Carbonara

C., «Leon Brunschvicg», L. 1929—1930. Gardeli H. D., Les Étapes de la philosophie idéaliste, 1935. Grebier J., «La Philosophie de Leon Brunschvicg», L., 1925. Vermaux R., «L'Idéalisme de Leon Brunschvicg» в «Revue de Philosophie», 1934.

9. Неокантианство

Общий обзор

Фрагменты

Hermann K., Einführung in die neukantische Philosophie. Mit ausgewählten Lesestücken, 1927.

Литература (см. также Ue IV)

Chojnacki P., Die Ethik Kants und die Ethik des Sozialismus; Ein Mittlungsversuch der Marburger Schule, (Dissertation) Freiburg, Switzerland, 1924. Gurvitch G., Les Tendances actuelles de la philosophie allemande, 1930. Goedeke P., Wahrheit und Wert (discusses the Baden School. Dissertation) Munich, 1928. Graupe H., Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule (Dissertation), Berlin 1930. Hessen J., Die Religionsphilosophie des Neukantianismus, 2-е изд. — 1924. Keller E., Das Problem der Irrationalen im wertphilosophischen Idealismus der Gegenwart, 1931. Liebert A., Die Krise des Idealismus, 1936. Mynho F. (ред.), Eine Sammlung von Beiträgen aus der Welt des Neukantianismus, 1926. Schütze W., Die Idee der sozialen Gerechtigkeit im neukantianischen und christlich-sozialen Schrifttum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Dissertation), Leipzig, 1938. Sternberg K., Neukantische Aufgaben, 1931. Wilmsen A., Zur Kritik des logischen Transzendentalismus, 1935. Yura T., Geisteswissenschaft und Willensgesetz. Kritische Untersuchungen der Methodenlehre der Geisteswissenschaft in der Badischen, Marburger und Dilthey-Schule (Dissertation), Hamburg, 1938.

Журналы

«Archiv für systematische Philosophie», 1894—1931 «Idealismus», 1934. Kt., till 1933. L.

Философия ценности

Литература

Messer A., Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart, 1926; Wertphilosophie der Gegenwart, 1930. Reding M., Metaphysik der sittlichen Werte, 1950 (библиография). Solomonidis D., Esquisse d'une axiologie (Dissertation), Geneva, 1946. Störring G., Die moderne ethische Wertphilosophie, 1935. Wittmann M., Die moderne Wertethik, 1940.

Пауль Натоп

Произведения (см. также UeIV)

Der Deutsche und sein Staat, 1924; Vorlesungen über praktische Philosophie, 1925.

Юбилейный сборник

«Zum 70. Geburtstag», 1924.

Литература

Fichtner A., Transzendentalphilosophie und Lebensphilosophie in der Begründung von Natorps Pädagogik (Dissertation), Leipzig, 1933. Graf J., Das Problem des menschlichen Seins in der Philosophie Paul Natorps (Dissertation), Würzburg, 1933. Gschwind H., Die philosophischen Grundlagen von Natorps Sozialpädagogik, 1920.

Генрих Риккерт

Библиография

Faust A., Heinrich Rickert, 1927. Ramming G., см. ниже.

Произведения (см. также Ue IV).

Kant als Philosoph der modernen Literatur, 1924; * Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie, 1930; Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie, 1931; Über idealistische Politik als Wissenschaft, 1931; Goethes Faust, 1932; Grundprobleme der philosophischen Methodologie, Ontologie, Anthropologie, 1934, «Kennen und Erkennen» в Kt., 1934; Unmittelbarkeit der Sinndeutung, 1939.

Автобиографии

DSPG, II; PGS, VII.

Юбилейные сборники

«Logos», 1923 and 1933.

Литература

Vaughan B., BDP, 1936 (некролог). Dirksen A., Individualität als Kategorie, (не датировано). Faust A., Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der Philosophie der Gegenwart, 1927; «Heinrich Rickert», Kt., 1936 (некролог). Fischer J., «Die Philosophie der Werte bei Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert» в «Festschrift Baumler», 1913. Ramming G., Heinrich Rickert und Karl Jaspers, 1948. Schluke O., Heinrich Rickerts Lehre vom Bewusstsein, 1912. Schirren W., Rickerts Stellung zum Problem der Realität, 1923. Spranger E., «Rickerts System», L., 1924.

Эрнст Кассирер

Библиография

См. рубрику «Юбилейные сборники»

Произведения (см. также Ue IV)

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 3 тома., 1906—1920, 3-е изд. — 1922—1923, англ. изд. — 1950; * Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910; [рус. перев.: Познавание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции, СПб, 1912]; Kants Leben und Lehre, 1918; * Philosophie der symbo-

lischen Formen, 3 тома I, Die Sprache; II, Das mythische Denken; III, Phänomenologie der Erkenntnis, 1929 (сокращенное англ. изд. — An Essay on Man, 1944); «Zur Theorie des Begriffes», Kt., 1928; Descartes, 1939; Zur Logik der Naturwissenschaften, Göteborg Univ., 1942; The Myth of the State, 1947.

Юбилейные сборники

Klibansky R., Patton H. J. (ред.), Philosophy and History. «Essays Presented to Ernst Cassirer», 1936 (библиография). «The Philosophy of Ernst Cassirer», LLP, 6, 1949.

Литература

Neumanns G., «Zur Cassirer'schen Reform der Begriffslehre», Kt., 1928. Posh J., «Recollections of Ernst Cassirer», LLP, 6, 1949 (некролог).

Артур Либерт

Произведения (см. также Ue IV)

Ethik, 1924; Geist und Welt der Dialektik, 1929; Erkenntnistheorie, 2 тома, 1932; Philosophie des Unterrichts, 1935; Die Krise des Idealismus, 1936; Der Liberalismus, 1938; Der universale Humanismus, 1946.

Журнал

«Philosophia», Belgrade, 1936—1940.

Некролог и библиография

Kopp G., Arthur Liebert, ZPF, 1948.

Бруно Баух

Произведения (см. также Ue IV)

Anfangsgründe der Philosophie, 1920, 2-е изд. — 1932; * Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1932; «Das transzendente Subject», L., 1923—1924; Der Geist von Potsdam und der Geist von Weimar, 1926; Die Idee, 1926; Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte, 1927; Goethe und die Philosophie, 1928; Kultur und Nation, 1929; Die erzieherische Bedeutung der Kulturgüter 1930; «Wert und Zweck» BDP, 1934; * Grundzüge der Ethik, 1935.

Автобиография

PGS, II; DSPG, I.

Литература

Keller E., Die Philosophie Bruno Bauchs als Ausdruck germanischer Geisteshaltung, 1935. Kuntze F., «Wahrheit, Wert und Wirklichkeit», Kt., 1928. Rohner A., DT, 1926 (рецензия на «Wahrheit, Wert und Wirklichkeit»).

10. Анри Бергсон

Библиография

«A Contribution to a Bibliography of Henry Bergson», Columbia Univ., New York., 1913. R1P, 10, 1949.

Произведения

La Spécialité, 1882; Extraits de Lucrèce, 1884; Essai sur les données immédiates de la conscience (Dissertation), Paris, 1889; Quid Aristoteles de loco senserit (Dissertation), Paris, 1889; * Matière et mémoire [рус. перев.: Материя и память, Соч., т. 3, СПб, 1914]; Essai sur les relations du corps à l'esprit, 1896; Le Rire. Essai sur la signification du comique, 1900 [рус. перев.: Смех, Соч., т. 5, СПб, 1914]; «Introduction à la métaphysique», RMM, 1903. [рус. перев.: Введение в метафизику, Соч. т. 5, СПб, 1914]; * L'Evolution créatrice, 1907 [рус. перев.: Творческая эволюция, Соч., т. 1, СПб, 1913]; «L'Intuition philosophique», RMM, 1911; Le Matérialisme actuel, 1913; La Signification de la guerre, 1914; La Philosophie française, 1915; L'Energie spirituelle. Essais et conférences, 1920; Réflexions sur le temps, l'espace et la vie, 1920; Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein, 1922 [русск. перев.: Длительность и одновременность, Пб., 1923]; * Les Deux Sources de la morale et de la religion, 1932; La Pensée et le mouvant, 1934. См. также письма к A. D. Sertillanges (Vie intellectuelle, 1937) и к J. de Tonquedec (Dieu dans L'Evolution créatrice, 1912).

Фрагменты

Gilouin R., Choix de textes, 1928.

Юбилейные сборники

Béguin A., Thévenaz P. (ред.). Essais et témoignages inédits, 1941. Valéry P. е. а., Etudes bergsonniennes, 1942. R1P, 10, 1949.

Литература

Chevallier J., Bergson, 1926, 21-е изд.— 1941. Gresson A. Henri Bergson, sa vie et son oeuvre, 1941. Hussen L., L'Intellectualisme de Bergson: Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition, 1947. Ingarden R., * «Intuition und Intellekt bei Henri Bergson», JPPhF, 1922. Jankelevitch V., Henri Bergson, 1931. Jurevics P., Henri Bergson, Eine Einführung in seine Philosophie, 1949. Keller A., Eine Philosophie des Lebens, 1914. Kroner R., Henri Bergson, 1910. Le Roy E., Une philosophie nouvelle, Henri Bergson, 1912; «Bergson et le Bergsonisme», AP, 1947. Lewkowitz J., Die Philosophie Henri Bergsons, 1914. Maritain J., La philosophie bergsonienne, 1914, 2-е изд. (исправленное), 1930; De Bergson à S. Thomas d'Aquin, 1914. Meckauer W., Der Intuitionismus und seine Elemente bei Henri Bergson, 1917. Ott E., Henri Bergson, der Philosoph der modernen Religion, 1914. Penido M., * La Méthode intuitive de Henri Bergson (Dissertation), Freiburg, Switzerland, 1918; Dieu dans le Bergsonisme, 1934. Rickert H., Die Philosophie des Lebens, 1920, 2-е изд.— 1922 [рус. перев.: Риккерт Г., Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени, Пб., 1922]; De Tonquedec J., Dieu dans l'Evolution créatrice, 1912.

11. Прагматизм и бергсонизм

Американская философия

Библиография

Winn R., «Amerikanische Philosophie», BESP, 2, 1948.

Литература

Adams G. P., Montague W. P. (eds.), Contemporary American Philosophy, Personal Statements, 1930. Anderson P. R., Fish M. H., Philosophy in America from the Puritans to James, 1939 (библиография). PflüS. Harlow V. E., A bibliography and Genetic Study of American Realism, 1931. Kremen R., Le Né réalisme américain, 1920. Müller G. E., Amerikanische Philosophie, 1936. Schneider H. W., A History of American Philosophy, 1946. Wahl J., Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique, 1920 (англ. изд.— 1924). Townsend H. G., Philosophical Ideas in the United States, 1934.

Прагматизм в целом

Библиография

Leroix E., Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais et italien, 1923.

Литература

Vaimgarten E., Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey, 1938. Dewey J., «The Development of American Pragmatism», TCP. Jacoby G., Der Pragmatismus, 1909. Leroix E., Le Pragmatisme américain et anglais, 1923. Pratt J. B., Pragmatism, 1908. Schinz A., Antipragmatism, 1909. Walker J., Theories of Knowledge, 1910, 2-е изд.— 1934.

Уильям Джемс

Библиография

Perry R. W., A List of the Published Writings of Williams James 1920.

Произведения

* The Principles of Psychology, 1890 [рус. перев.: Научные основы психологии, СПб, 1902]; A Text Book of Psychology. Briefer Course 1892 [рус. перев.: Психология, 8-е изд., Пр., 1922]; * The Will to Believe, 1897 [рус. перев.: Зависимость веры от воли и другие опыты популярной философии, СПб, 1904]; Human Immortality, 1898, 2-е изд.— 1899 [рус. перев.: О человеческом бессмертии, М., 1901]; Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals, 1899 [рус. перев.: Беседы учителя о психологии, 7-е изд., Пр., 1919]; * The Varieties of Religious Experience (GL), 1902 [рус. перев.: Многообразие религиозного опыта, «Русская мысль», М., 1910]; * Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking, 1907 [рус. перев.: Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления, 2-е изд., СПб, 1910]; A Pluralistic Univer-

se, 1909 [рус. перев.: Вселенная с плюралистической точки зрения, М., 1911]; The Meaning of Truth, 1909; Some Problems of Philosophy, A Beginning to an Introduction to Philosophy, 1911 [рус. перев.: Введение в философию, Берлин, 1923]; Memories and Studies, 1911; * Essays in Radical Empiricism, 1912 (включает «Does Consciousness Exist?»); Collected Essays and Review (ed. R. B. Perry), 1920; * Letters of William James (ed. Henry James), 1920; D u r e n d e a u d E. (ed.) Études et réflexions d'un psychiste, 1924.

Юбилейный сборник

«In Commemoration of William James, 1842—1942», 1942.

Литература

B e r g s o n H., «Sur le pragmatisme de William James» в «La Pensée et le mouvant», 1934. B o u t r o u x E., William James, 1911 (англ. изд. — 1912) К н о x H. W., The Philosophy of William James, 1914. F l o u r n o u T., La Philosophie de William James, 1912. M a i r e G., William James et le pragmatisme religieux, 1933 (библиография). P e r r y R. W., * The Thought and Character of William James, 2 тома, 1937. R e v e r d i n H., La Notion d'expérience d'après William James, 1913. S t u m p f C., «William James nach seinen Briefen», Kt., 1927. T u r n e r J., Examination of William James's Philosophy, 1919. W a h l J., * «William James d'après ses lettres» в «Vers le concret», 1932. Z n a m i e r o w s k i C., Der Wahrheitsbegriff im Pragmatismus (Dissertation), Basel, 1912.

Ф. Шиллер

Произведения

Riddles of a Sphinx, by a Troglodyte, 1891, 2-е изд. — 1894, 3-е изд. — 1910; «Axioms as Postulates» в «Personal Idealism» (ed. H. Sturt), 1902; * Humanism, 1903, 2-е изд. — 1912; Studies in Humanism, 1907, 2-е изд. — 1912; Plato or Protagoras?, 1908; * Formal Logic, 1912, 2-е изд. — 1931; Problems of Belief, 1924; Tantalus or the Future of Man, 1924; Eugenics and Politics, 1926; Social Decay and Eugenic Reform, 1932; Must Philosophers Disagree? Essays in Popular Philosophy, 1934; Our Human Truths, 1939.

Автобиография

СВР, I.

Литература

J o h n s t o n M., Truth According to Professor Schiller (Dissertation), Freiburg, Switzerland, 1934. W a l k e r J. См. выше, под рубрикой «Прагматизм в целом». W h i t e S. S., A Comparison between the Philosophy of Ferdinand C. S. Schiller and John Dewey (Dissertation), Chicago, 1939.

Джон Дьюи

Библиография

T h o m a s M. H., S c h n e i d e r H. W., Bibliography of John Dewey (1882—1933), 2-е изд. — 1939.

Избранные произведения

*The School and Society, 1899 [рус. перев.: Школа и общество, М., 1925]; Studies in Logical Theory, 1903; Ethics (with J. H. Tufts), 1908; The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays, 1910; Essays in Experimental Logic, 1916; Democracy and Education, 1916; Creative Intelligence, 1917; * Human Nature and Conduct, 1920; * Experience and Nature, 1925; * The Quest for Certainty (GL), 1929; Art and Experience, 1934; Philosophy and Civilization, 1939; * Logic, The Theory of Inquiry, 1938; «Theory of Valuation» в «Encyclopedia of Unified Science», I, 1939; Freedom and Culture, 1940; Problems of Men, 1946; Knowing and the Known (with A. F. Bentley), 1950.

Фрагменты

R a t n e r J., Education Today, 1940; Intelligence Today, 1940.

Юбилейный сборник

The Philosophy of John Dewey, LLP, I, 1939.

Литература

F e l d m a n W., John Dewey, 1934. H o o k S., John Dewey, 1939; «The Place of John Dewey in Modern Thought», PTFUS; John Dewey. The Philosophy of Science and Freedom, 1950. L e a n d e r F., John Dewey, 1939. R a t h e r J. (ed.). The Philosophy of John Dewey, 1928.

Эдуард Леруа

Произведения (см. также Ue V)

L'Exigence de l'idéalisme et le fait de l'évolution, 1927; * Le Problème de Dieu, 1929; * La Pensée intuitive, 2 тома, 1929—1930; Les Origines humaines et l'évolution de l'intelligence, 1931; Introduction à l'étude du problème religieux, 1944.

Литература

B a l t h a s a r N., «Le Problème de Dieu d'après M. Edouard Le Roy» RNP, 1931. R a s t M., «Der Gottesbegriff in der Religionsphilosophie von Edouard Le Roy» в «Zeitschrift für katholische Theologie» 1934.

Морис Blondель

См. ниже, разд. 20 (Философия бытия).

Диалектическая школа

Избранные произведения

B a c h e l a r d G., La Formation de l'esprit scientifique, 1938; La Philosophie du non, 1940; Le Rationalisme appliqué, 1949. G o u s e t h F., Les Mathématiques et la réalité, 1936; Qu'est-ce que la logique?, 1937; La Philosophie mathématique, 1939; (ed.), Les Entretien de

Zürich (1938), 1941; (ed. with H. S. Gagnebin) *Déterminisme et libre arbitre, 1941, 2-е изд. — 1947; La Géométrie et le problème de l'espace, 4 brochures, 1945—1949. Hainard R., Nature et mécanisme, 1946. König H., Der Begriff der Helligkeit, 1947.

Журнал

«Dialectica», Zürich, 1947.

12. Историзм и немецкая философия жизни

Фридрих Ницше

Библиография

Oehler R., Nietzsche-Register, 1926 (не полная).

Собрания произведений

«Gesammelte Werke», ed. A. Baumeier (India — paper edition, 6 томов). 1930. «Historisch-kritische Gesamtausgabe», München, 1933. [В рус. переводе: Полн. собр. соч., т. т. 1—3, 9, М., 1909—1912].

Литература

Andler C., Les Précurseurs de Nietzsche, 1920; La Jeunesse de Nietzsche, 1921; Le Pessimisme esthétique de Nietzsche, 1921; Nietzsche et le transformisme intellectualiste, 1922; La Maturité de Nietzsche 1928; La Dernière Philosophie de Nietzsche, 1930. Bertram E., Nietzsche, Versuch einer Mythologie, 1918, 2-е изд.— 1920. Brin S. G., Kollektivistisches in der Philosophie Nietzsches (Dissertation), Basel, 1948. Copleston F., Nietzsche, Philosopher of Culture, 1942. Emmersch E., Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches (Dissertation), Bonn, 1933. Flake O., Nietzsche, 1946. Hildebrandt K., Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk, 1926. Jaspers K., Nietzsche, 1936; Nietzsche und das Christentum, 1946. Klein O., Das Apollinische und Dionysische bei Nietzsche und Schelling, 1935. Klages L., Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1926, 2-е изд.— 1930. Pfeil H., * Nietzsche und die Religion, 1948. Reyburn H. A., Nietzsche, A Story of a Human Philosopher, 1948; *Friedrich Nietzsche, 1946. Schlegel W., Nietzsches Geschichtsauffassung, 1937. Steiff U., Friedrich Nietzsches Philosophie des Triebes, 1940. Vetter A., Nietzsche, 1926. Wolf P., Nietzsche und das christliche Ethos, 1940.

Вильгельм Дильтей

Библиография

Zeeseck H., Arch. für Geschichte der Philosophie, 1911.

Произведения

«Gesammelte Schriften», 12 томов, 1913 [в рус. перев.: Описательная психология, М., 1924; «Философия в систематическом изложении В.

Дильтея (и др.)...», СПб, 1909]; «Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877—1897», 1923; «Der junge Dilthey, Lebensbild in Briefen und Tagebüchern» (ed. Clara [Dilthey] Misch), 1933.

Литература

Bischoff D., Wilhelm Dilthey's geschichtliche Lebensphilosophie, 1935. Bollnow O. F., * Dilthey, Einführung in seine Philosophie, 1936. Dempf A., «Wilhelm Dilthey», BDP, 1933. Glock K. T., Wilhelm Dilthey's Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie, 1939. Groethuyzen B., Introduction à la pensée allemande depuis Nietzsche, 1926; Idée et pensée, Réflexions sur le journal de Dilthey, 1934. Hodges H. A., Dilthey, An Introduction, 1944. Florv P. M., The Principle of Teleology in the Philosophy of Wilhelm Dilthey (Dissertation), Cornell Univ., 1934. Landsgrebe L., Wilhelm Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften, 1928. Meinek F., Die Entstehung des Historismus, 2-е изд. — 1946. Misch G., * Introduction to Vol. V. of Gesammelte Schriften, 1924; Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Dilthey's, 1947; Lebensphilosophie und Phänomenologie, 1930, 2-е изд.— 1931.

Рудольф Эйкен

Произведения (см. также Ue IV)

Becher E., Rudolf Eucken und seine Philosophie, 1927. Kalweil P., Euckens religionsphilosophische Leistung, 1927. Schack H., Denker und Deuter, 1938.

Освальд Шпенглер

Произведения

Heraklitische Studien, 1905; * Der Untergang des Abendlandes, 2 томъ 1918—1922, 2-е изд.— 1923—1924 [рус. перев.: Закат Европы, т. 1, М.—Пр., 1923]; Preussentum und Sozialismus, 1920; Der Staat, 1924; Der Mensch und die Technik, 1931; Reden und Aufsätze, 1937.

Литература

Vasckai B., Verfall und Aufstieg der Kulturen, 1943. Haering T. L., Die Struktur der Weltgeschichte, 1921. Spiess E., Various essays, DT 1922—1923. Schröter M., Metaphysik des Untergangs, 1948. L. (специальный выпуск), 1921.

Арнольд Тойнби

Избранные произведения

* A Study of History, 6 томов, 1934—1939 (теперь — 10 томов); A Study of History, abridgment by D. C. Somervell, 1947; Civilization on Trial, 1948.

Р. Коллингвуд

Избранные произведения

An Essay on Philosophical Method, 1934; The Historical imagination, 1935; An Essay on Metaphysics, 1940; * The New Leviathan, 1941; Idea of Nature, 1945; The Idea of History, 1946.

Герман Кейзерлинг

Произведения (см. также Ue IV)

Menschen als Sinnbilder, 1926; Die neuenehende Welt, 1926; Wiedergeburt, 1927; * Das Spektrum Europas, 1928; La Vie intime, 1933; La Révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit, 1934; Sur l'art de la vie, 1936; Das Buch vom persönlichen Leben, 1936; Dela souffrance à la plénitude, 1938; Betrachtungen der Stille und Besinnlichkeit, 1941; Das Buch vom Ursprung, 1947.

Работы школы Кейзерлинга

Der Leuchter (ежегодник ed. Hermann Keyserling), 1919. Der Weg der Vollendung, 1920.

Литература

Adolph H., Die Philosophie des Grafen Keyserling, 1927. Röhr R., Keyserlings magische Geschichtsphilosophie, 1939. Vollrath W., Graf Keyserling und seine Schule, 1923.

Людвиг Клагес

Библиография

Deussen J., см. ниже, см. также рубрику «Юбилейный сборник»

Избранные произведения

Stefan George, 1902; * Prinzipien der Charakterologie, 1910, 4-е изд. под названием Die Grundlagen der Charakterkunde, 1928, 7-е и 8-е изд.— 1936; * Handschrift und Charakter, 1916, 19-е и 20-е изд.— 1941; Geist und Seele, 1917; Mensch und Erde, 1920, 7-е изд.— 1937; Vom Wesen des Bewusstseins, 1921, 3-е изд.— 1933; Vom kosmogonischen Eros, 1922, 4-е изд.— 1941; Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, 1926; * Der Geist als Widersacher der Seele: I, Leben und Denkvermögen, 1929, 2-е изд.— 1937; II, Die Lehre vom Willen, 1929, 2-е изд.— 1939; III, Die Wirklichkeit der Bilder; Goethe als Seelenforscher, 1932, 2-е изд.— 1940; Vom Wesen des Rhythmus, 1933; Der Mensch und das Leben, 1937, 2-е изд.— 1940. Ursprünge der Seelenforschung, 1942.

Автобиография

DSPG, II.

Фрагменты

Kern H. (ed.), Vom Sinn des Lebens, Worte des Wissens, 1940.

Юбилейный сборник

Prinzhorn H. (ed.), Die Wissenschaft am Scheidewege von Leben und Geist, Ludwig Klages zum 60. Geburtstag.

Литература

Wense M., Anti-Klages, 1937. Deussen J., Klages Kritik des Geistes, 1934 (библиография). Kliefoth M., Erleben und Erkennen

1938. Lersch Th., «Ludwig Klages», BDP, 1928; «Eine Philosophie des Lebens», BDP, 1931. Nitsch M., «Zur Philosophie Ludwig Klages», Kt., 1931. Prinzhorn H., Charakterkunde der Gegenwart, 1931. Schaber G., Die Theorie des Willens in der Psychologie von Ludwig Klages, 1939. Walter G., «Ludwig Klages und sein Kampf gegen den Geist» в «Philosophischer Anzeiger», 1928, Witte W., Die Metaphysik Ludwig Klages', 1939.

13. Эдмунд Гуссерль

Франц Brentano

Библиография

Kraus O., Franz Brentano, 1919. Seiterich E., см. ниже.

Избранные произведения

Kastil A., Kraus O. (eds.), Gesammelte philosophische Werke, 1922 (ко времени написания книги издание указанного собрания сочинений еще не было закончено).

Произведения (см. также Ue IV)

Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, 1922; * Psychologie vom empirischen Standpunkt, 3 тома, 1924—1928; Versuch über die Erkenntnis, 1925; Über die Zukunft der Philosophie, 1929; Vom Dasein Gottes, 1929; * Wahrheit und Evidenz, 1930; Kategorienlehre, 1933

Юбилейные сборники

«Monatshefte für pädagogische Reform», 1918. Fürth R. (ed.), Naturwissenschaft und Metaphysik, 2 тома, 1938.

Литература

Brück M., Ueber das Verhältnis Edmund Husserls zu Franz Brentano (Dissertation), Bonn, 1953. Hauber V., Wahrheit und Evidenz bei Franz Brentano (Dissertation), Tübingen, 1936. Katkov G., «Bewusstsein, Gegenstand, Sachverhalt» («Encyclopedia Britannica» essay) в «Archiv für die gesamte Psychologie», 1930. Kraus O., * Franz Brentano, Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, 1919. Margoliush H., Die Ethik Franz Brentanos, 1929. Most O., Die Ethik Franz Brentanos und ihre geschichtlichen Grundlagen, 1931. Rogge E., Das Kausalprinzip bei Franz Brentano, 1935. Seiterich E., Die Gottesbeweise bei Franz Brentano (Dissertation), Freiburg i. B., 1936. Utitz E., «Franz Brentano», Kt. 1918. Werner A., Die psychologisch-erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik Franz Brentanos, 1931. Kastil A., Die Philosophie Franz Brentanos [1951].

Алоиз Мейнонг

Произведения (см. также Ue IV)

Martinak E., Meinong als Mensch und Lehrer, 1925.

Произведения (см. также Ue IV)

Карл Штумпф

Произведения (см. также Ue IV)

Gefühl und Gefühlstemfindung, 1928; * Erkenntnislehre, 2 vols., 1939—1940.

Литература

Hartmann N., SPA, 1937.

Эдмунд Гуссерль

Библиография

Patocka J., RIP, 2, 1939,

Произведения

Ueber den Begriff der Zahl, 1887; Philosophie der Arithmetik, I, 1891; Psychologische Studien zur elementaren Logik, 1894; Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik, 1891; * Logische Untersuchungen, 2 тома, 1900—1901. 2-е исправленное изд. (3 тома) 1913—1921 [рус. перев.: Логические исследования, СПб, 1909]; «Philosophie als strenge Wissenschaft», L., 1910—1911 [рус. перев.: философия как строгая наука, «Логос», 1911]; «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie», JPPhF, 1913, 3-е изд.—1928; Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (ed. Martin Heidegger), 1928; «Phänomenology» в «Encyclopedia Britannica», 14-е изд.—1929; * «Formale und transzendente Logik», JPPhF, 1929; «Nachwort zu meinen „Ideen“», JPPhF, 1930; Méditations cartésiennes (transl. into French by G. Pfeiffer and E. Lévinas), 1932; «Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie» в «Philosophia» Belgrade, 1936; Erfahrung und Urteil (ed. L. Landgrebe), Prague, 1939; «Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem», RIP, 2 (ed. E. Fink), 1939; «Entwurf einer „Vorrede“ zu den „Logischen Untersuchungen“» в «Tijdschrift voor Philosophie» (ed. E. Fink), 1939; «Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur» в «Philosophical Essays», 1940 (см. ниже рубрику «Юбилейный сборник», «Notizen zur Raumkonstitution», PPhR, 1940—1941; «Phänomenologie und Anthropologie», PPhR, 1941—1942; «Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt», PPhR, 1945—1946.

Посмертно изданные произведения

«Husserliana» (The Hague), 1950: I, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (ed. S. Strasser); II, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen (ed. W. Biemel); III, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.

О литературном наследии Гуссерля см. Van Breda H. L., «Les Archives de Husserl à Louvain», RNP, 1945.

Юбилейные сборники

«Festschrift Edmund Husserl», JPPhF (специальный выпуск), 1929. Farber M. (ed.), Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, 1940.

Литература

Besker O., «Die Philosophie Edmund Husserls», Kt., 1930. Berger G., Le Cogito dans la philosophie de Husserl (Dissertation), Paris, 1941.— Ehrlich W., Kant und Husserl, 1923. Farber M., * The Foundation of Phenomenology, 1943. Fink E., «Die Phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Krisis», Kt., 1933 (с предисловием Гуссерля, где он говорит: «В этой книге нет ни одной фразы, под которой бы я не подписался»).

Kraft J., Von Husserl zu Heidegger, 1932. Lévinas E., * La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, 1930. Osborn A. D., The Philosophy of Edmund Husserl in its Development (Dissertation), Columbia University, 1934. «La Phénoménologie» в «Journées d'études de la Société Thomiste, I, 1932. Reyer W., Einführung in die Phänomenologie, 1926. Rovighi G. V., La filosofia di Edmund Husserl, 1939. Welch E. P., The Philosophy of Husserl, 1941.

Журналы

«Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», Halle, 1913—1930 (11 томов). PPhR, 1940.

14. Макс Шелер

Библиография

Kraenzlin G., Max Schelers phänomenologische Philosophie, mit einer monographischen Bibliographie, 1934.

Произведения

Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien (Dissertation), Jena, 1899; Die Transzendente und die psychologische Methode, 1900, 2-е изд.—1922; Über Ressentiment und moralisches Werturteil, 1912; * «Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus», JPPhF, 1913—1916, 2-е изд.—1921, 3-е изд.—1927. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass, 1913, 2-е издание под названием * Wesen und Formen der Sympathie, 1923, новое изд. 1948; Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, 1915; Abhandlungen und Aufsätze, 2 тома, 1915, 2-е издание под названием * Vom Umsturz der Werte, 1919; Krieg und Aufbau, 1916; Die Ursachen des Deutschen Hasses, 1917; * Vom Ewigen im Menschen, 1921; Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre: I, Moralia, 1923; II, Nation und Weltanschauung, 1923; III—1, Konfessionen, 1924; III—2, Arbeits- und Bevölkerungsprobleme, 1924; «Probleme einer Soziologie des Wissens» в «Versuche einer Soziologie des Wissens» (ed. Max Scheler), 1924, 2-е издание под названием «Die Wissensformen und die Gesellschaft», 1926; «Idealismus-Realismus» в «Philosophischer Anzeiger», 1927; * Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, новое издание 1947; Philosophische Weltanschauung, 1929; Mensch und Geschichte, 1929; Die Idee des Friedens und des Pazifismus, 1931; Schriften aus dem Nachlass, I, 1933.

Литература

Altman A., Die Grundlagen der Wertethik, 1931. Bachus A., Einzelmensch, Familie und Staat in der Philosophie Schelers (Dissertation), Bonn, 1936. Daniels D., Die Gemeinschaft bei Max Scheler und Thomas von Aquin (Dissertation), Freiburg, Switzerland, 1925. Eklund H., * Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik, Uppsala Univ., 1932. Geysler J., Max Schelers Phänomenologie der Religion nach ihren wesentlichen Lehren, 1924. Heber J., Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers, 1931, Hugelmann H., Schelers Persönlichkeitsidee (Dissertation), Leipzig, 1927. Kerler H., * Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung, 1917. Kreppele F., Die Religionsphilosophie Max Schelers (Dissertation), Erlangen, 1926. Lennerz P., Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche, 1924. Pöll W., Wesen und Wissens-erkenntnis (Dissertation), Munich, 1936. Przywara E., Religionsbegründung. Max Scheler — J. H. Newman, 1923. Rohner A., * «Thomas von Aquin und Max Scheler,» DT, 1923—1926. «Symposium on the Significance of Max Scheler for philosophy and Social Science», JPPhR, 1942. Wilhelm S., Das Bild des Menschen in der Philosophie Max Schelers (Dissertation), Dresden, 1937. См. также выше, разд. 10, под рубрикой «Философия ценности».

15. Общая характеристика философии экзистенциализма

Из обширной итальянской литературы по экзистенциализму в список включены только отдельные работы. К этому вопросу см. Belezza V. A., «Bibliografia dell'esistenzialismo italiano» в «Archivio di filosofia», Rome, 1946.

Библиография

RIP, 9. 1949.

Произведения

Andersen W., Der Existenzbegriff und das existentielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie, 1940. Arendt H., «La Philosophie de l'existence» в «Deucalion», 1947. Bohnow O. F., * Existenzphilosophie, 3-е изд.— 1949. Груннер А., «Ursprung und Grundzüge der Existenzphilosophie» в «Scholastik» Eupen, Belgium, 1938. Camus A. et al., De l'Existence, 1945. Cayre F., De Corte M., Descoos P. et al., «L'Existentialisme» в «Revue de philosophie» (1946), 1947. Fabbro C., Introduzione all'esistenzialismo, 1942. Heinemann F., Neue Wege der Philosophie, 1929. Jolivet R., * Les Doctrines existentialistes de Kierkegaard à Jean-Paul Sartre, 1948. Ortega P., Intuition et religion. Le Problème existentialiste, 1947. Pfeiffer J., Existenzphilosophie, eine Einführung in Heidegger und Jaspers, 1933, новое изд.— 1949. Przywara E., Christliche Existenz, 1931. Wahl J., Existence humaine et transcendance, 1944; Petite histoire de l'existentialisme», 1947 (англ. изд.— 1949); Werner M., Der religiöse Gehalt der Existenzphilosophie, 1943.

Сёрен Кьеркегор

Библиография

Jolivet R., «Kierkegaard», BESP, 4, 1948.

Произведения

«Works of Kierkegaard» (transl. by W. Lowrie, D. F. and L. M. Swenson, e. a.), 1945.

Литература

Bohlin T. S., Kierkegaard, 1923, 2-е изд.— 1927. Dempf A., Kants Folgen, 1935. Fischer F. C., Die Nullpunktextistenz, dargestellt an der Lebensform Kants, 1933. Jolivet R., Introduction à Kant, 1946. Künzli A., Die Angst des modernen Menschen (Dissertation), Zürich, 1947. Löwith K., Kant und Nietzsche, 1933. Rutenbeck W., * S. Kierkegaard, der christliche Denker und sein Werk, 1929. Wahl J., * Etudes Kierkegaardianes, 1938.

Николай Бердяев

Избранные произведения

Das Schicksal der Menschen in unserer Zeit, 1935; Cinq méditations sur l'existence, 1936; Essai de métaphysique eschatologique, 1946; Dialectique existentielle du divin et de l'humain, 1947.

Морис Мерло-Понти

Произведения

La Structure du comportement, 1942; * Phénoménologie de la perception, 1945; Humanisme et terreur, 1947; Sens et nonsense, 1948.

Симона де Бовуар

Философские произведения

L'Existentialisme et la sagesse des nations, 1948; Pour une morale de l'ambiguïté, 1947 (англ. изд.—1948); Le Deuxième Sexe, 1949, 2 тома.

16. Мартин Хейдеггер

Библиография

De Waehlens A. см. ниже. Meiler R., см. ниже.

Произведения

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus (Dissertation), Freiburg i. B., 1914; Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916; «Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft» в «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», 1916; * «Sein und Zeit, I», JPPhF, 1927; отдельный оттиск, 1929, 6-е изд.— 1949; Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, 2-е изд.— 1951; «Vom Wesen des Grundes», JPPhF (юбилейный сборник), 1929, 3-е изд.— 1949;

Was ist Metaphysik?, 1929, 5-е изд.— 1949; Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, 1933; «Platons Lehre von der Wahrheit» в «Jahrbuch für geistige Überlieferung», 1942, 2-е изд. с добавлением, озаглавленным: «Brief über den 'Humanismus'», 1947; Vom Wesen der Wahrheit, 1943, 2-е изд.— 1949; Holzwege, 1950; Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1937—1944, 2-е изд.— 1951.

Юбилейные сборники

«Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften», 1944. «Anteile, Martin Heidegger zum 60. Geburtstag,» 1950.

Литература

В е с к М., «Kritik der Schelling — Jaspers — Heidegger'schen Ontologie» в «Philosophische Hefte», 1934. D e l p A., Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers, 1935. D e l p G a u w B., «Heidegger en Sartre» в «Tijdschrift voor Philosophie», 1948. D r o e g e T., «Die Existenzphilosophie Martin Heideggers», DT, 1938. D r u o f f A., «Glossen zu Heideggers Sein und Zeit», в «Philosophia Perennis», II, 1930. F i s c h e r A., Die Existenzphilosophie Martin Heideggers, 1935. H o b e r g C. A., Das Dasein im Menschen (Dissertation), Munich, 1937. K r a i t J., Von Husserl zu Heidegger, 1932. L é v i n a s E., «Martin Heidegger et l'ontologie», RP, 1932; En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1949. M e i l e r R., Heideggers Existenzphilosophie im Aufriss, 1945. M i s c h G., Lebensphilosophie und Phänomenologie, 1930, 2-е изд.— 1931. M ü l l e r M., Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 1949. S c h o t t E., Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger, 1930. S t e r n b e r g e r A., Der verstandene Tod, 1934. D e W a e h l e n s A., * La Philosophie de Martin Heidegger, 1945. D e W a e h l e n s A. and B i e m e l W., Введение во франц. издание книги Хейдеггера «Vom Wesen der Wahrheit» («De L'essence de la vérité»), 1948.

17. Жан Поль Сартр

Библиография

J o l i v e t R., «Französische Existenzphilosophie», BESP, 9, 1948.

Философские произведения

L'Imagination, 1938; Esquisse d'une théorie de l'émotion, 1939; L'Imaginaire, 1940; * L'Être et le Néant, 1943; L'Existentialisme est un humanisme, 1946 (англ. изд.— 1948). Réflexions sur la question juive, 1946; Descartes (издание и введение Сартра), 1946.

Журнал

«Les Temps modernes», 1945.

Литература

B e i g b e d e r M., L'Homme Sartre, 1947. C a m p b e l l R., Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique, 1945. H a c i l l i g e r O., Wider den Existentialismus, 1949. J e a n s o n F., * Le Problème moral et la pensée de Sartre (введение Сартра), 1947. P a i s s a c H.,

Le Dieu de Sartre, 1950. V a r e t G., L'Ontologie de Sartre, 1948. D e W a e h l e n s A., «Heidegger et Sartre» в «Deucalion», 1946. W a h l J., «La Liberté chez Sartre», там же; «Essai sur le néant d'un problème» там же.

18. Габриэль Марсель

Библиография

J o l i v e t R., «Französische Existenzphilosophie», BESP, 9, 1948.

Философские произведения

«Les Conditions dialectiques d'une philosophie de l'intuition», RMM, 1912; Existence et objectivité, 1914; * Journal métaphysique (1913—1923), 1927, новое изд. 1935; «Positions et approches concrètes du mystère ontologique» в «Le Monde cassé», 1933, и отдельно — 1949; * Être et avoir, 1935 (англ. изд.— 1949) Du refus à l'invocation, 1940; Номо виатор, 1944; La Métaphysique de Royce, 1945; «Regard en arrière» в Юбилейном сборнике, см. ниже; The Philosophy of Existence, 1949; The Mystery of Being (GL), I, 1950.

Юбилейный сборник

Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel présenté par E. Gilson, 1947 (библиография).

Литература

D e C o r t e M., La Philosophie de Gabriel Marcel, 1937. Введение в «Positions et approches» (by Marcel), 1949. D e l h o r m e J., «La Philosophie de Gabriel Marcel», RT, 1938; R i c o e u r P., Gabriel Marcel et Karl Jaspers, 1947. W a h l J., «Le Journal métaphysique de Gabriel Marcel» в «Vers le concret», 1932.

Мартин Бубер

Произведения

Daniel, 1913; Ich und Du, 1923; Zwiesprache, 1929; Die Frage an den Einzelnen, 1936; Dialogisches Leben, 1947; Hasidism, 1948.

Литература

K o h n H., Martin Buber, 1930. M a r i n g e r S., Martin Bubers. Metaphysik der Dialogik (Dissertation), Zürich, 1936. Smith S. G., The Thought of Martin Buber, 1949.

19. Карл Ясперс

Произведения

Allgemeine Psychopathologie, 1913, 4-е исправленное изд.— 1946; * Psychologie der Weltanschauungen, 1919, 3-е изд. 1925; Strindberg und van Gogh, 1922, 2-е изд. 1926; Die Idee der Universität, 1923; Die geistige Situation der Zeit, 1931, новое издан.— 1948 (англ. изд.— 1933) Max Weber, Deutsches Wesen im politischen Denken, im For-

schen und Philosophieren, 1932; * Philosophie: I, Philosophische Weltorientierung; II, Existenzerhellung; Metaphysik, 1932, 2-е изд. (том I) 1948; Vernunft und Existenz, 1935; Nietzsche, Einführung in das Verständnis des Philosophierens, 1936, 2-е изд. — 1947; Existenzphilosophie, 1938; Descartes und die Philosophie, 1937; La mia filosofia (итальянск. пер.— R. De Rosa), 1946; Die Idee der Universität, 1946 (другая неидентичная работа, но под тем же названием опубликована в 1923 году); Die Schuldfrage, 1946; Nietzsche und das Christentum, 1946; Philosophische Logik: I Von der Wahrheit, 1947; Philosophische Glaube, 1948 (англ. изд.— 1949); Vom Wesen und Ziel der Geschichte, 1949; Einführung in die Philosophie, 1949.

Литература

Feith R. E., Psychologismus und Transzendentalismus bei Karl Jaspers, 1945. Dufrenne M., P. Ricoeur. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, 1947 (предисловие Ясперса). Gehlen A., «Jaspers' Philosophie», BDP, 1932. Hersh J., L'Institution philosophique (Dissertation), Geneva, 1936. Marcel G., Du refus à l'invocation, 1940. Parsons R., La filosofia dell'esistenza di Carlo Jaspers, 1940. Ramming G., Heinrich Rickert und Karl Jaspers, 1948. Ricoeur P., Gabriel Marcel et Karl Jaspers, 1948. De Tonnede J., Une philosophie existentielle: L'Existence d'après Karl Jaspers, 1945. Wolfe B., Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers, 1949 (симпозиум). См. также выше, раздел 15, работы Больнова и Пфеффера.

20. Метафизика

Метафизика в целом

Произведения

Kegler D. H., Die auferstandene Metaphysik, 1921. Lehmann G., Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten, 1933. Metzger P., Deutsche Metaphysik der Gegenwart, 1931. Metz. Wüst P., Die Auferstehung der Metaphysik, 1920, RIP, 5, 1939 (библиография).

Ганс Дриш

Библиография

Heinrichen O., Drieschs Philosophie, 1924.

Произведения (см. также Ue IV)

Metaphysik, 1924; Relativitätstheorie und Philosophie, 1924; Grundprobleme der Psychologie, 1926; Metaphysik der Natur, 1927; Die sittliche Tat, 1927; Der Mensch und die Welt, 1928; Philosophische Forschungswege, Ratschläge und Warnungen, 1930; Parapsychologie, 1932; Die Überwindung des Materialismus, 1935; Die Maschine und der Organismus, 1935; Alltagsrätsel des Seelenlebens, 1938; Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis, 1940; Biologische Probleme höherer Ordnung, 1941.

Автобиография

PGS, I, DSPG, I.

Юбилейные сборники

Schneider H., Schingnitz W. (ред.), Wissen und Leben, 1927. Schingnitz W. (ред.), Ordnung und Wirklichkeit, 1927. «Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen», 2 тома, 1927.

Литература

Gehlen A., Zur Theorie des Setzens und des setzhaften Wissens bei Driesch, 1927. Heinen O., см. выше, рубрику «Библиография». Heuss E., Rationale Biologie und ihre Selbstkritik, 1938. Oakeley H. D., «On Professor Driesch's Attempt to Combine a Philosophy of Life and a Philosophy of Knowledge», PAS, 1921. Ungerer E., «Drieschs Philosophie des Organischen», BDP, 1941.

Генрих Майер

Произведения (см. также Ue IV)

«Alois Riehl», Kt., 1926; Philosophie der Wirklichkeit, 3 тома, 1926—1935; «Die mechanische Naturbetrachtung und die „vitalistische Kausalität“, SPA, 1928. «Die Anfänge der Philosophie des deutschen Idealismus», SPA, 1930.

Литература

Hartmann N., «Heinrich Maiers Beitrag zum Problem der Kategorien», SPA, 1938 (Некролог), BDP, 1934. Spranger E., «Gedächtnisrede auf Heinrich Maier», SPA, 1934.

Отмар Шпанн

Избранные произведения

Der Wahre Staat, 1921, 4-е изд.— 1938; Tote und lebendige Wissenschaft, 1921, 4-е изд.— 1935; * Kategorienlehre, 1924, 2-е изд.— 1939; Der Schöpfungsgang des Geistes. Die Wiederherstellung des Idealismus auf allen Gebieten der Philosophie, 1928; * Gesellschaftsphilosophie, 1928; * Geschichtsphilosophie, 1932; Philosophenspiegel. Die Hauptlehren der Philosophie begrifflich dargestellt, 1933; Kämpfende Wissenschaft, 1934; Erkenne dich selbst!, 1935; Naturphilosophie, 1937; Religionsphilosophie, 1947; Othmar Spann. Das philosophische Gesamtwerk im Auszug (ред. H. Riehl), 1950.

Литература

Dunkmann K., Der Kampf um Othmar Spann, 1928. Räber Hans, Othmar Spanns Philosophie des Universalismus, 1937. Räber Ludwig, Review of Kategorienlehre, DT, 1940. Wangel G., Das universalistische System von Othmar Spann (Dissertation), Freiburg i. B., 1929.

Вильям Ралф Инге

Избранные произведения

Faith and Knowledge, 1904; Truth and Falsehood in Religion, 1906; * The Philosophy of Plotinus, 2 тома. (GL), 1918, 3-е изд.— 1929; Outspoken Essays, 2 тома, 1919—1922; «Philosophy and Religion», CBP, I; God and the Astronomers, 1933.

Джон Лэрд

Произведения

Problems of the Self, 1917; A Study in Realism, 1924; «How Our Minds May Go Beyond Themselves in Their Knowing», CBP, I; Our Minds and Our Bodies, 1925; A Study in Moral Theory, 1925; Modern Problems in Philosophy, 1928; The Idea of Value, 1929; Knowledge, Belief and Opinion, 1931; Morals and Western Religions, 1931; Hume's Philosophy of Human Nature, 1932; Hobbes, 1934; An Inquiry Into Moral Notions, 1935; Recent Philosophy, 1936; * Theism and Cosmogology (GL), 1940; * A Mind and Deity (GL), 1941.

Альфред Тейлор

Избранные произведения

The Problem of Conduct, 1901; Elements of Metaphysics, 1903; 9-е изд. — 1930; «The Freedom of Man», CBP, II; The Problem of Evil, 1929; * The Faith of a Moralist (GL), 2 тома, 1930, 2-е изд. (1 том) — 1937; Philosophical Studies, 1934; The Christian Hope of Immortality, 1938; Does God Exist?, 1945. См. также выдержки из книг и очерков по истории и философии.

Некролог

Porteous A. J. D., Mind, 1946.

Морис Blondel

Избранные произведения

* L'Action (Dissertation), Paris, 1893, новое изд. — 1950 (цитируется как «first Action»), Histoire et Dogme, 1904; Une énigme historique: le «vinculum substantiale d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur», 1930; Le Problème de la philosophie catholique, 1932; * La Pensée, 2 vols., 1934—1935; Pour la philosophie intégrale, 1934; L'Être et les êtres, 1935; L'Action, 2 тома, 1936—1937 (цитируется как «second Action», но это не второе издание первого «Action») Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix, 1939; La Philosophie et l'esprit chrétien, 2 тома, 1944—1946; Exigences philosophiques du christianisme, 1950.

Юбилейный сборник

Archambault P. (ed.), Hommage à Maurice Blondel, 1946.

Литература

Archambault P., Vers un réalisme intégral. L'Œuvre philosophique de Maurice Blondel, 1928; Initiation à la philosophie blondélienne, 1941. Д'Нупернон Т., Le Blondélisme, 1933. Думеру Н., * La Philosophie de l'action 1949. Лефевре Ф., L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel, 1928. Ромеуер В., La Philosophie religieuse de Maurice Blondel, 1943.

Гюнтер Якоби

Произведения

Herders und Kants Ästhetik, 1907; Der Pragmatismus, 1909; Herder als Faust, 1911; * Allgemeine Ontologie der Wirklichkeit, 2 тома, 1925—

1932; «Geist» в «Pädagogisches Lexikon» (ред. H. Schwarz), 1929; «Neue Ontologie» в «Geistige Arbeit», 1935; «Die Welt als Vorstellung und die Welt als Wille ontologisch betrachtet», Gedächtnisschrift für Arthur Schopenhauer, 1938.

Литература

Günther A. Die ontologischen Grundlagen der neueren Erkenntnislehre, 1933. Freitag-Löringhoff B., Die ontologischen Grundlagen der Mathematik, 1937.

Рене Ле-Сенн

Произведения

Introduction à la philosophie, 1925, 2-е изд. — 1939; Le Mensonge et le caractère (Dissertation), Paris, 1930; Le Devoir (Dissertation), Paris, 1930; * La Description de la conscience, obstacle et valeur, 1934; Traité de morale générale, 1942; Traité de caractérologie, 1945; Le Devoir, 1950.

Литература

De la Salle J., «La Philosophie de M. René Le Senne», RNP, 1936.

Луис Лавелль

Библиография

Delfgaauw, см. ниже.

Произведения

La Dialectique du monde sensible (Dissertation), Paris, 1921; La Perception visuelle de la profondeur (Dissertation), Paris, 1921; * De l'Être, 1927, 2-е исправл. изд. — 1947; La Conscience de soi, 1933; La Présence totale, 1934; Le Moi et son destin, 1936; * De l'Acte, 1937; L'Erreur de Narcisse, 1939. Le Mal et la souffrance, 1940; La Parole et l'écriture, 1942, 2-е изд. — 1947; La Philosophie française entre les deux guerres, 1942; * Du temps et de l'éternité, 1945; Introduction à l'ontologie, 1947; Les Puissances du moi, 1948.

Литература

Delfgaauw B. M. I., Het spiritualistisch existentialisme van Louis Lavelle (Dissertation), University of Amsterdam, 1947. Grasso G., Louis Lavelle, Brescia (без даты). Noble O. M., La filosofia di Louis Lavelle, 1943. Truc G., De Jean-Paul Sartre à Louis Lavelle, 1946. De Waelhens A., «Une philosophie de la participation. L'actualisme de M. Louis Lavelle», RNP, 1939.

Сэмюел Александер

Библиография

«Philosophical and Literary Pieces», см. ниже.

Произведения

Moral Order and Progress, 1889, 3-е изд. — 1899; Locke, 1908; * Space, Time and Deity, 1920, 2-е изд. 1927; Beauty and Other Forms of Value, 1933; Philosophical and Literary Pieces (ed. J. Laird), 1939.

Литература

Devaux Ph., Le Système d'Alexander, 1929. Van Hall G., The Theory of Knowledge of Alexander (Dissertation), Rome, Gregorianum, 1936. Konvitz M. R., The Nature of Value; The Philosophy of Samuel Alexander, 1946. Laird J., «Memoir» в «Philosophical and Literary Pieces», 1939. McCarthy J. M., The Naturalism of Samuel Alexander, 1948 (библиография). Metz. Stout G. H., «Samuel Alexander» в «Mind», 1940. «The Philosophy of Samuel Alexander» в «Mind», 1940.

Ллойд Морган

Произведения

Animal Life and Intelligence, 1890; Introduction to Comparative Psychology, 1894; Psychology for Teachers, 1895; Habit and Instinct, 1896; The Interpretation of Nature, 1905; Animal Behaviour, 1908; Instinct and Experience, 1912; Herbert Spencer's Philosophy of Science, 1913; * Emergent Evolution (GL), 1923; * Life, Mind and Spirit (GL), 1926; Mind at the Crossways, 1929; The Animal Mind, 1930; The Emergence of Novelty, 1933.

Пауль Геберлин

Библиография

Kamm P. в «Kleine Schriften», см. ниже, рубрику «Юбилейный сборник».

Избранные произведения

Wissenschaft und Philosophie, 2 тома, 1910—1912; Die Grundfragen der Philosophie, 1914; Der Leib und die Seele, 1923; Das Geheimnis der Wirklichkeit, 1927; Allgemeine Aesthetik, 1929; Das Wunderbare, 1930, 5-е изд. — 1940; Das Wesen der Philosophie, 1934; Wider den Ungeist, 1936; * Naturphilosophische Betrachtungen, 2 тома, 1939—1940; Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie, 1941; Ethik im Grundriss, 1946. Logik im Grundriss, 1947; Handbüchlein der Philosophie, 1949.

Юбилейный сборник

Paul Häberlin Keine Schriften (ed. P. Kamm), 1948.

21. Николай Гартман

Произведения

Platos Logik des Seins, 1909; Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik, 1909; «Zur Methode der Philosophiegeschichte», Kt., 1910; «Systembildung und Idealismus» в «Philosophische Arbeiten», 1912; Philosophische Grundfragen der Biologie, 1912; «Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes», Kt., 1919; * Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921, 4-е изд. — 1949; Aristoteles und Hegel, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, 1923, 9-е изд. — 1933; «Diesseits von Idealismus und Realismus», Kt., 1924; * Ethik, 1926, 3-е изд. — 1949; Die Philosophie des deutschen Idealismus; I, Fichte, Schelling und die Romantik, 1923; II, Hegel, 1929; Zum Problem der Realitätsgegebenheit, 1931; * Das Problem des

geistigen Seins, 1933, 2-е изд. — 1949; «Der Philosophische Gedanke und seine Geschichte», SPA, 1936; * Zur Grundlegung der Ontologie, 1935, 3-е изд. — 1949; * Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938, 2-е изд. — 1949; * Der Aufbau der realen Welt, 1940, 2-е изд. — 1949; «Neue Wege der Ontologie» в «Systematische Philosophie» (ed. Nicolai Hartmann), отдельное издание — 1949; Philosophie der Natur, 1950.

Автобиография

DSPG, I.

Литература

Сohn J., «Zu Nicolai Hartmanns Wertethik», L., 1926. Endres J., «Zur Teleologieauffassung Nicolai Hartmanns», PJ, 1942; «Der Schichtgedanke bei Nicolai Hartmann», DT, 1947. Guggenberger A., Der menschliche Geist und das Sein. Eine Begegnung mit Nicolai Hartmann, 1942. Hirning H., Nicolai Hartmanns Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit der Philosophie (Dissertation), Tübingen, 1937. Konrad A., Irrationalismus und Subjektivismus, 1939. Kuhaupt H., Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis (Dissertation), Münster, 1938. Lehmann G., «Das Problem der Realitätsgegebenheit», BDP, 1932. Münzhuber J., Nicolai Hartmanns Ontologie und die philosophische Systematik», BDP, 1939. Seelbach A., Nicolai Hartmanns Kantkritik, 1933. См. также выше, разд. 9, под рубрикой «Философия ценности».

22. Альфред Норт Уайтхед

Библиография

The Philosophy of Alfred North Whitehead, LLP, 3, 1941. Cesselin F., см. ниже

Произведения

(Работы чисто математического характера в список не включены). A Treatise of Universal Algebra, with Applications, 1898, (включает «The Algebra of Logic»); «Memoir on the Algebra of Logic» в «American Journal of Mathematics», 1902; «On Cardinal Numbers», (with Bertrand Russell) там же; «On Mathematical Concepts of the Material World» в «Philosophical Transactions of the Royal Society», 1906; «Mathematics», EB, 11-е изд. — 1911; * Principia Mathematica (with Bertrand Russell), 3 тома, 1910—1913, 2-е изд. — 1925—1927; «Space, Time, and Relativity», PAS, 1916; «La Théorie relationiste de l'espace», RMM, 1916; «The Organisation of Thought», PAS, 1917; An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge, 1919; «Time, Space, Material: Are They the Ultimate Data of Science?» PAS, приложение, 1919; * the Concept of Nature, 1920, 2-е изд. — 1926; «The Idealistic Interpretation of Einsteins Theory», PAS, 1922; «The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity», PAS, 1922; The Principle of Relativity with its Applications to Physical Science,

1922; «Uniformity and Contingency», PAS, 19 3; «The Principle of Simultaneity», PAS, приложение, 1923; * Science and the Modern World, 1926; новое изд.— 1946; Religion in the Making, 1926; Symbolism, Its Meaning and Effect, 1928; * Process and Reality, GL, 1929, 2-е изд. 1950; The Aims of Education and Other Essays, 1929; The Function of Reason, 1929; «The Nature of Mathematics», EB, 14-е изд. — 1929; * Adventures of Ideas, 1933, новое изд.— 1947; Nature and Life, 1934; The Modes of Thought, 1938; «The Mathematic and the Good» в «The Philosophy of Alfred North Whitehead», LLP, 3, 1941 (см. «Юбилейный сборник»); Essays in Science and Philosophie, 1947 (с автобиографией).

Юбилейные сборники

„Philosophical Essays for Alfred North Whitehead...“, 1936. «The Philosophy of Alfred North Whitehead», LLP, 3, 1941.

Литература

Alexander S., «Qualities», EB, 14-е изд. — 1929. В е г а М.—А. Alfred North Whitehead. Un philosophe de l'expérience, 1948. Blyth J.W., Whitehead's Theory of Knowledge (Dissertation), Brown Univ., 1936; «On Mr. Hartshorne's Understanding of Whitehead's Philosophy» в «Philosophical Review», 1937. Cesselin F., La Philosophie organique de Whitehead, 1950. D a s R., The Philosophy of Whitehead, 1938. E m m e t D., * Whitehead's Philosophy of Organism, 1932. F o l e y L. A., A Critique of the Philosophy of Being of Alfred North Whitehead in the Light of Thomistic Philosophy (Dissertation), Washington, 1946. J o h n s o n A. H., «The Psychology of Alfred North Whitehead» в «Journal of General Psychology», 1945. H a r t s h o r n e C h., Philosophy and Psychology of Sensation, 1934; «On Some Criticism of Whitehead's Philosophy» в «Philosophical Review», 1935; «The Interpretation of Whitehead», там же, 1939; «Das metaphysische System Whiteheads», ZPF, 1948. L i n t z E. J., The Unity of the Universe According to Alfred North Whitehead, (Dissertation), Freiburg, Switzerland, 1939. M a s c a l l E. L. He Who Is, 1943; M o x l e y D. J., «The Conception of God in the Philosophy of Whitehead», PAS, 1934. S t a l l k n e c h t N. P., Studies in Philosophy of Creation, 1934. S t e b b i n g L. S., «Concerning Substance», PAS, 1930; «Is the 'Fallacy of Simple Location' a Fallacy?» PAS, приложение, 1927. W a h l J., «La Philosophie spéculative» в «Vers le concret», 1932. W e l l s H. K., Process and Unreality, 1950. W i n d E., «Mathematik und Sinnesempfindung. Materialien zu einer Whitehead-Kritik», L., 1932.

23. ТОМИЗМ

[Сюда включены только работы томистов в строгом смысле слова. Работы на английском, латинском, итальянском языках, за редким исключением, не внесены в этот список.]

Библиография

W y s e r P., «Thomas v. Aquin», BESP, 13—14, 1950; «Der Thomismus», там же, 15—16, 1951; M a n d o n n e t P., D e s t r e z J., Biblio-

graphie Thomiste, 1921 (12219 названий), продолжение в «Bulletin Thomiste», 1924, DT, 1926 B o u r k e V. J., Thomistic Bibliography, 1920—1940, 1945.

Bibliographies of Jacques Maritain: The Thomist, 1943; RT, 1949.

Вводные работы

G i l s o n E., * Le Thomisme, 1920, 5-е изд.— 1945. M a r i t a i n J., Introduction générale à la philosophie, 1921. S e r t i l l a n g e s A. D., Les Grandes Thèses de la philosophie thomiste, 1928. D e W u l f M., Initiation à la philosophie thomiste, 2-е изд. — 1949.

Систематизирующие работы

G r e d t J., * Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae, 2 тома, 1899, 7-е изд. — 1937 (нем. изд.— 1935). J o l i v e t R., Traité de philosophie, 4 тома, 1939—1942, 3-е изд. — 1949.— M e r c i e r D. e. a. Cours de philosophie, 11 томов, 1892.

Комментаторские работы

S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique (Éditions Revue des Jeunes), 1925.— (Подробные комментарии на латинском и франц. языках, 46 томов). Полное немецко-латинское издание * Summa Theologica, переведенное германскими и австрийскими доминиканцами и бенедиктинцами, 1934. (Снабжено комментариями; 13 томов). F a r r e l l W. A., Companion to the Summa, 4 тома, 1941.

Избранные произведения

B a r b a d o E. M., Introduction à la psychologie expérimentale, 1931. B a u r L., Metaphysik, 1922, 3-е изд. — 1935. D e l o s J. T., La Société internationale et les principes du droit public, 1929. F a b r o C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, 1929. D e F i n a n c e J., Être et agir dans la philosophie de S. Thomas, 1945. F o r e s t A., La Réalité concrète et la dialectique, 1931; La Structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin, 1931; Du consentement à l'être, 1936. G a r i n P., La Théorie de l'idée suivant l'école thomiste, 2 тома, 1932. G a r r i g o u - L a g r a n g e R., * Le Sens commun, 1909, 3-е изд. — 1932; * Dieu, 1915, 5-е изд.— 1928; Le Réalisme du principe de finalité, 1932. G e i g e r L. B., La Participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin, 1942. G i l s o n E., * L'Esprit de la philosophie médiévale (GL), 1932, 2-е изд. — 1944; * Le Réalisme thomiste et la critique de la connaissance, 1939; L'Être et l'essence, 1948. G r e e n w o o d T., Les Fondements de la logique symbolique (2 части) 1938. H o r v a t h A., Die Metaphysik der Relationen (Dissertation), Freiburg, Switzerland, 1914; Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquino, 1929; Der thomistische Gottesbegriff, 1941. L a c h a n c e L., L'Humanisme politique de S. Thomas, 2 тома, 1939; Le Concept de droit selon Aristote et S. Thomas, 2-е изд. 1946.

Le grand J., L'Univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas, 1945.

Мансег Г. М. * Das Wesen des Thomismus, 1932, 3-е изд. — 1949; Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung, 1944.

Маритайн J., Art et Scolastique, 1919, 3-е изд. — 1935; Réflexions sur l'intelligence, 1924, 5-е изд. — 1939; * Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, 1932, 2-е изд. — 1946; Sept leçons sur l'être, 1934; Science et sagesse, 1935; La Philosophie de la nature, 1936; Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, 1939.

Маубах J., Dasein und Wesen Gottes, 2 тома, 1929—1930.

Ноэль L., Le Réalisme immédiat, 1938.

Ньюс D., La Notion de temps, 1904, 3-е изд. — 1925; La Notion de l'espace, 1922, 2-е изд. — 1930.

Пендидо M., Le Rôle de l'analogie en théologie dogmat, 1931.

Пиерер J., Wahrheit der Dinge, 1947; Was heisst philosophieren? 1948.

Рабейо G., Species. Verbum, 1938; Le Jugement d'existence, 1938.

Раеумаекер L., Philosophie de l'être, 1946, 2-е изд. — 1947.

Рамирез J., «De analogia» в «Ciencia Tomista», 1921—1922 (готовится новое издание).

Райсер В., Formalphilosophie oder Logik, 1920.

Ричард Т., Philosophie du raisonnement dans la science d'après S. Thomas d'Aquin, 1919.

Ле Рохеллес J., Problèmes philosophiques, 1933.

Роланд-Госселин M. D., Essai d'une étude critique de la connaissance, 1932.

Сентруил L., Kant et Aristote, 1910.

Шиллинг O., Staats- und Sozialethik des hl. Thomas von Aquino, 2-е изд. — 1930.

Сертиллангес A. D., La Philosophie de S. Thomas d'Aquin, 2 тома, 1931, 2-е изд. — 1940.

Тисхледер P., Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino und seiner Schule, 1923.

Тонкведес J., Les Principes de la philosophie thomiste. La Critique de la connaissance, 1929.

Веберт J., Essai de métaphysique thomiste, 1927.

Велту E., Gemeinschaft und Einzelmensch, 1935; Von Sinn und Wert der menschlichen Arbeit, 1946.

Витман M., Die Ethik des hl. Thomas von Aquino, 1933.

Отдельные журналы

«Angelicum», Rome. BT. «Ciencia Tomista», Salamanca. DT. Freiburg. «Divus Thomas», Piacenza. «Doctor Communis», Rome. «Dominican Studies», Oxford. «The New Scholasticism», Washington. «Revue de philosophie», Paris. «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», Paris. RNP. RT. «Rivista di filosofia neoscolastica», Milan. «The Thomist», Washington. «Tijdschrift voor filosofie», Louvain.

Словари, энциклопедии

Бруггер W., Philosophisches Wörterbuch, 1948. «The Catholic Encyclopedia», 1907—1914 и приложение, 1922. «Dictionnaire de Théologie catholique», 1908. Схүтц L., Thomaslexikon, 1881, 2-е изд. — 1885.

Юбилейные сборники и труды конгрессов

«Acta I Congressus Thomistici Internationalis», 1925. «Acta II Congressus Thomistici Internationalis», 1936. «Mélanges Thomistes», Le Saulchoir, 1923, 2-е изд. — 1935. «Xenia Thomistica» (ed. S. Szabo), 3 тома, 1925.

Литература по истории томизма

Дезза P., Alle origini del neotomismo, 1940. Хейс А., Neuscholastische Begründungsversuche für das Kausalprinzip (Dissertation), Bonn, 1930. Прзвара Е., «Die Problematik der Neuscholastik», Kt., 1928. Раеумаекер, L., Introductio generalis ad philosophiam thomisticam, 1931. Риет G., L'Epistémologie thomiste, 1946. Виела А., «Mouvement thomiste au XIXe siècle», RT, 1909. Де Вульф M., «Le Mouvement thomiste», RNP, 1901.

Критическая литература

Дескоqs P., Essai critique sur l'hylémorphisme, 1924; Institutiones metaphysicae generalis, 1925; «La Distinction d'essence et d'existence» в «Archives de Philosophie», 1929; «Thomism et Scolastique, á propos de M. Rougier», 1927. Еucken R., Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten, 1901. Фүтсчер L., Die ersten Seins- und Denkprinzipen, 1930; Akt und Potenz, eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus, 1933. Хессен J., Die Weltanschauung des Thomas von Aquino, 1926. Миттерер A., Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute, 2 тома, 1935—1936. Ругьер L., La Scolastique et le thomisme, 1925. Сантелер J., Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquino, 1939. Стуфлер J., Gott der erste Bewegter aller Dinge, 1936. Зыбур J. S. (ed.), Present-Day Thinkers and the New Scholasticism, 1926.

Другие представители неосхоластики

Избранные произведения

Гейсер J., Einige Hauptprobleme der Metaphysik, 1923; Auf dem Kampffelde der Logik, 1926; Das Prinzip vom zureichenden Grunde, 1930; Das Gesetz der Ursache, 1933.

Маршал J., Le Point de départ de la métaphysique (5 частей), [1922] — 1947.

Прзвара Е., Religionsbegründung: Max Scheler — J. H. Newman, 1923; Kant heute, 1930; Analogia entis, 1932.

Ринтелен F. J., Philosophia perennis, 2 тома, 1930 (юбилейный сборник с библиографией).

Росселот P., L'Intellectualisme de S. Thomas, 2-е изд. — 1924.

Де Вриес J., Denken und Sein, 1937.

Фрагменты

«Christliche Philosophie in Deutschland 1920—1945», 1949.

Журналы

«Antonianum», Rome. AP. «Gregorianum», Rome. PJ. «Scholastik», Eupen (Belgium). «Wissenschaft und Weisheit», Freiburg i. B.

24. Математическая логика

Библиография

Church A., «A Bibliography of Symbolic Logic» в «The Journal of Symbolic Logic», 1936 (продолжается в настоящее время в том же журнале). Beth E. W., «Symbolische Logik und Grundlegung der exakten Wissenschaften», BESP, 3, 1948.

Вводные работы

Bochenski I. M., Précis de logique mathématique, 1949. Carnap R., Abriss der Logistik, 1929. Hilbert D., W. Ackermann, Grundzüge der theoretischen Logik, 1928, 3-е изд. — 1947 [рус. перев.: Основы теоретической логики]. Tarski A., Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathematik, 1937 (англ. изд. — 1941) [рус. перев.: Введение в логику и методологию дедуктивных наук, ИЛ, М., 1948].

Систематизирующие работы

Fey R., Logistiek I, 1944. Hilbert D., P. Bernays, Grundlagen der Mathematik, 2 тома, 1934—1939, 2-е изд. — (Ann Arbor) 1944. Quine W. v. O., * Mathematical Logic 1940, 2-е изд. — 1947. Scholz H., Vorlesungen über die Grundzüge der mathematischen Logik, 2 тома, 1948—1949. Whitehead A. N., B. Russell Principia mathematica, 3 тома, 1910—1913, 2-е изд. — 1925—1927

Литература по истории математической логики

Beth E. W., Geschichte der Logica, 1944, 2-е изд. — 1947; * «Hundred Years of Symbolic Logic» в «Dialectica», 1947. Fey R., * De ontwikkeling van het logisch denken, 1949. Jørgensen J., A Treatise of Formal Logic, I, 1931. Scholz H., * Geschichte der Logik, 1931. См. также выше, юбилейные сборники, посвященные Расселу и Уайтхеду.

Дополнительные сведения о литературе см. у E. W. Beth, BESP, 3, 1948.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августин — 120, 130, 131, 143, 182.
Авенариус Рихард (1843—1896)— 26, 60, 87.
Адамсон Роберт (1852—1902)—51.
Адлер Мортимер —218.
Айер Альфред —61.
Александр Сэмюэл (1859—1938)— 39, 40, 47, 52, 140, 187, 188, 190, 192, 193, 201, 223, 229.
Александр Македонский—12.
Алэн (см. Шартье Эмиль)—79.
Андроник Родосский—185.
Ансельм Кентерберийский —166 216.
Ардио Роберто (1828—1920)—71
Аристотель—42, 43, 48, 82, 149 157, 185, 187, 188, 196, 206, 216, 236.
Барт Карл (р. 1886)—145, 168.
Барузи—40.
Баух Бруно—85, 91, 92.
Бауэр Э. Дж.—239.
Башеляр Гастон (р. 1881)—111.
Беккер Оскар (р. 1889)—121.
Бергсон Аври (1859—1941)— 10, 11, 14, 31, 32, 39, 40, 43, 52, 79, 83, 94, 95, 96, 99, 101, 103, 106, 112, 118, 121, 131, 133, 141, 146, 147, 190, 193, 209 213, 220.
Бердяев Николай (1874—1948)— 145.
Беркли Джордж (1684—1753) — 17, 52, 56, 87.
Блондель Морис (1861—1948)— 40, 95, 112, 113, 187.
Бовуар Симона де—144.
Бозанкет Бернанд (1848—1923)— 37, 38, 51.
Болль Морис—61.
Бонне Этьенн (1720—1793)—17.
Бредли Фрэнсис Герберт (1846— 1924)—14, 37, 38, 51, 56, 107, 108.
Брентано Франц (1838—1917)— 29, 32, 120, 121, 122, 128.
Броуд Чарли Дэмбар (р. 1887)— 52, 53.
Бруно—171
Брюсвик Леона (1869—1944)— 70, 79, 80, 81, 83.
Бубер Мартин (р. 1878)—167.
Буль Джордж (1815—1864)—28.
Буралли-Форти—239
Бутру Эмиль (1845—1921)—26, 32, 95.
Бэкон Френсис (1561—1626)—17.
Вайингер Ганс (1852—1923)—106.
Вариско Бернардино (1850— 1933)—71.
Вартенбург Пауль Йорк фон —15.
Вебер Макс —170.
Вера Аугусто (1817—1885)—71.
Вико Джованни Батиста (1668— 1744)—71.
Виндельбанд Вильгельм (1848— 1915)—86, 87, 90, 91.
Витгенштейн Людвиг — 63, 64, 67.

Вольтер—54.
Вольф Христиан (1679—1754)—16.
Вуйеман Эрнст—61.
Вундт Вильгельм (1832—1920)—
22.
Вуст Петер—218.
Галилей—84, 211, 212.
Гамелен Октав (1856—1907)—20,
79.
Гани (1880—1934)—61.
Гардейль Амбруаз (1859—1931)—
218.
Гарриджу-Лагранж Реджинальд
(р. 1877)—39, 218.
Гартман Николай (1882—1950)—
40, 43, 121, 186, 188, 190, 195,
196, 197, 200—207, 223, 229.
Гартман Эдуард фон (1842—
1906)—22.
Геберлин Пауль (р. 1878)—188,
193, 194.
Гегель Георг Вильгельм Фрид-
рих (1770—1831)—11, 12, 19,
37, 43, 73, 75, 157, 160, 168,
190, 196, 204.
Гёдель Курт—239.
Гейгер Мориц (1880—1937)—38,
121.
Гейзер Ж.—218.
Геккель Эрнст (1834—1919)—20,
54, 182.
Гексли Томас Генри (1825—
1895)—20.
Гельмгольц Герман (1821—1894)—
84.
Гельвеций Клод Адриан
(1715—1771)—17.
Генидсвальд Рихард (1875—
1947)—84.
Гераклит—94.
Гербарт Иоганн Фридрих (1776—
1841)—22.

Гессен Иоганн—187.
Гефлер Алоиз (1853—1922)—120.
Гильберт Давид (1862—1943)—
239.
Гильдебранд—38.
Гильсон Этьен (р. 1884)—219.
Гоббс Томас (1588—1679)—17.
Гольбах Поль Анри (1723—1789)—
17.
Гольтье Жан де (1859—1942)—112.
Гонсет Фердинанд (р. 1890)—111.
Горват Александр (р. 1884)—219.
Грабман Мартин (1875—1949)—
219.
Гредт Джозеф (1863—1940)—218.
Грин Томас Хилл (1836—1882)—
20.
Гуссерль Эдмунд (1859—1938)—10,
14, 29, 30, 32, 34, 38, 43, 51, 120,
121, 122, 124—131, 133, 141,
142, 144, 146, 149, 160, 210.
Данте—78, 185.
Дантес Феликс (1869—1917)—35,
36.
Дарвин Чарлз (1809—1882)—20.
Декарт Рене (1596—1650)—16, 26,
28, 48, 79, 80, 82, 103, 152, 196,
212.
Декор П.—218.
Джемс Уильям (1842—1910)—13,
14, 31, 33, 38, 39, 52, 107, 108,
110, 118, 141, 214.
Джентиле Джованни (1875—
1944)—70, 72.
Джинс Джемс Хопвуд (1877—
1946)—26.
Джодд (1891—1953)—52.
Джонс Дункан—61.
Дидро Дени (1713—1784)—17.
Дильтей Вильгельм (1833—
1912)—14, 21, 94, 95, 114, 115,
116, 131, 132, 141, 146, 149, 151.

Достоевский Федор Михайлович
(1821—1881)—143.
Дриш Ганс (1867—1941)—33, 43,
168, 187.
Дьюн Джон (1859—1952)—13, 41,
107, 110.
Дюгем Пьер (1861—1916)—26.
Дюркгейм Эмиль (1858—1917)—36.
Жанэ Поль (1823—1867)—22.
Жильсон Этьен—168.
Зенон—98.
Зидвик Альфред (1850—1943)—
108, 109.
Зиммель Георг (1858—1918)—22,
84, 106, 114.
Зихен—36.
Иенш Эрих (1883—1940)—187.
Инге Вильям Ральф (1861—1954)—
187.
Ингарден Роман (р. 1893)—38,
121.
Иодль Фридрих (1849—1914)—20.
Кайзерлинг (1880—1946)—117.
Кант Иммануил (1724—1804)—17,
18, 19, 22, 26, 28, 30, 43, 76,
80, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92,
103, 115, 118, 132, 136, 141,
149, 170, 171, 192, 196, 201,
206, 209, 227.
Кантор—239.
Карнап Рудольф (р. 1891)—61, 67,
238.
Кассирер Эрнст (1874—1945)—85.
Каттенео Карло (1802—1869)—71.
Кейс Томас (1844—1925)—52.
Керд Эдвард (1835—1908)—20.
Клагес Людвиг (р. 1872)—39, 40,
41, 114, 117.

Коген Герман (1842—1918)—85,
89, 206.
Коллингвуд Робин Дж. (1891—
1943)—117.
Конт Огюст (1798—1857)—20, 60,
138.
Корнелиус Ганс (1863—1947)—84.
Кроче Бенедетто (1866—1953)—
13, 47, 70—78, 80, 83, 93.
Куар Александр—121.
Кузен Виктор (1792—1867)—22.
Кьеркегор Сёрен (1813—1855)—
14, 21, 144, 145, 146, 148, 149,
160, 167, 170.
Кюльпе Освальд (1862—1915)—
32.
Лаас Эрнст (1837—1885)—20.
Лабертонье Люсьен (1860—1931)—
112.
Лабриола А. (1843—1903)—71.
Лавелль Луи (1883—1951)—187,
191, 192.
Лалаанд Андре (р. 1867)—35.
Ламетри Жюльен (1709—1751)—
17.
Ланге Фридрих Альберт (1828—
1875)—84.
Ланьо Жюль (1851—1894)—79.
Ласк Эмиль (1875—1915)—38, 86,
87, 91.
Лаузи Альфред (1857—1940)—112.
Лашелье Жюль (1832—1918)—22,
95.
Леви-Брюль Люсьен (1857—1939)
—36.
Левинас Эммануэль—121.
Лейбниц Готфрид Вильгельм
(1646—1716)—16, 28, 43, 56,
103, 209, 212.
Ленин—106.
Леруа Эдуард (р. 1870)—40, 95,
113.

- Ле-Сенн Рене (1882—1954)—187, 191.
 Либерт Артур (1878—1947)—85.
 Либман Отто (1840—1912)—20, 84.
 Литт Теодор (р. 1880)—116.
 Локк Джон (1632—1704)—17, 52, 123, 124.
 Лотце Рудольф Герман (1817—1881)—22, 86.
 Лукасевич —231, 235, 240.
 Лэрд Джон (1887—1945)—52, 187.
Майер Генрих (1867—1933)—187.
 Мак-Таггарт Джон (1866—1925)—37, 38.
 Манзер Галиус М. (1866—1950)—219.
 Маритен Жак (р. 1882)—39, 195, 219.
 Маркс Карл —106.
 Марсель Габриэль (р. 1889)—14, 38, 144, 145, 146, 148, 167, 168, 169, 204.
 Мартиус Конрад —121.
 Маршалль Ж.—218.
 Маскол Е. Л.—218.
 Маусбах Ир (1861—1931)—219.
 Мах Эрнст (1838—1916)—27, 35.
 Менс —61.
 Мейнонг Алонз (1853—1921)—29, 30, 32, 51, 120, 236.
 Мен де Биран Франсуа Пьер (1766—1824)—21, 95.
 Мерло-Понти Морис —144.
 Мерсье Дезире (1851—1926)—218.
 Милль Джон Стюарт (1806—1873)—20, 56, 50.
 Миш Георг (р. 1878)—116.
 Мошешотт Якоб (1822—1893)—20.
 Морган С. Ллойд (1852—1936)—52, 193.
 Морган Огюст де (1806—1878)—28.
 Морзелли Энрико (1852—1929)—71.
 Моррис Чарлз —238.
 Мур Джордж Эдвард (р. 1873)—30, 32, 39, 52, 55, 56, 67, 121.
Нан Перси (1870—1944)—52.
 Наполеон —12.
 Натопи Пауль (1854—1924)—85, 87, 89.
 Нейрат Отто (1882—1945)—61.
 Никко —235.
 Ницше Фридрих (1844—1900)—21, 22, 114, 116, 131, 146, 160, 170, 182.
Оле-Ляпрун Леон (1839—1899)—112.
 Оствальд Вильгельм (1853—1932)—35, 36.
Павлов Иван (1849—1936)—35, 36.
 Парменид —70, 160, 161.
 Пароди Доминик (р. 1870)—79.
 Паскаль —77, 79, 83, 133, 143, 182.
 Паульсен Фридрих (1846—1908)—22.
 Пеано Джузеппе (1858—1932)—28.
 Петцольд Джозеф (1862—1929)—60.
 Пирс Чарлз Сандерс (1839—1914)—107.
 Планк Макс (1861—1947)—26.
 Платон—43, 48, 57, 79, 80, 85, 109, 115, 171, 188, 192, 200, 215.
 Плотин —11, 187.
 Поппер Карл —61.
 Пост Эмиль —240.
 Прадинес Морис (р. 1878)—40, 112.
 Прайс Г. (р. 1899)—52.
 Протагор —109.
 Пруст —161.
 Пуанкаре Анри (1853—1912)—26, 27.
 Пфендер Александр (1870—1941)—38, 121.
Равессон-Молльен Феликс (1813—1900)—22, 95.
 Райл Джильберт (р. 1900)—52.
 Рассел Бертрам (р. 1873)—9, 28, 30, 32, 39, 41—43, 45, 52—60, 63, 208, 231, 232, 239, 240.
 Рашдал, Гастингс (1858—1924)—108.
 Рей Абель —106.
 Рейд —52.
 Рейнах Адольф (1883—1916)—121.
 Рейхенбах Гаус (1891—1953)—61, 66, 67.
 Ренувье Шарль (1815—1903)—20, 79.
 Риккерт Генрих (1863—1936)—85, 86, 87, 91, 92, 149.
 Риль Алоиз (1844—1924)—32, 84.
 Рильке Рейнер Мария (1875—1926)—143.
 Ройс Дж. (1855—1916)—107, 168.
 Ротхакер Эрих (р. 1888)—116.
 Ружье Люис —61.
Сантаяна Джордж (1863—1952)—187.
 Сартр Жан Поль (р. 1905)—144—148, 159—169.
 Сертиланж Антонин Д. (1863—1948)—219.
 Скотт Дунс —149.
 Сократ —82.
 Сорокин Питирим —117.
 Спавенга Бертрандо (1817—1888)—71.
 Спенсер Герберт (1820—1903)—20, 31, 96, 103, 108, 193.
 Спиноза Барух (1632—1777)—16, 79, 103, 171, 182, 209, 215.
 Старт Генри (1863—1946)—108.
 Стаут Георг Фредерик (1860—1944)—108.
 Слеббинг Сюзанн —61.
Тарский Альфред —61, 238.
 Твардовский Казимир (1866—1938)—29.
 Теста Альфонсо (1784—1860)—71.
 Тойнби Арнольд (р. 1889)—116.
 Томсон Артур (1861—1933)—26.
 Трельч Эрнст (1865—1923)—116, 131.
 Тэйлор Альфред Эдвард (1869—1945)—187.
Уайтхед Альфред Норт (1861—1947)—10, 12, 14, 25, 28, 39—43, 46, 52, 188—190, 195, 207, 209—217, 229, 231, 232, 239.
 Уатсон Джон (р. 1878)—35, 110.
 Уисдом Джонс —61.
 Унамуно Мигуэль де (1864—1937)—143.
Фарбер Марвин (р. 1901)—121.
 Фейербах Людвиг (1804—1872)—20.
 Феррари Джузеппе (1812—1876)—71.
 Фехнер Густав Теодор (1801—1887)—22.
 Фихте Иоганн Готлиб (1762—1814)—19.
 Фолькельт Иоганн (1848—1930)—20, 84.
 Фома Аквинский (1224—1272)—11, 43, 144, 189, 217.
 Форлендер Карл (1860—1928)—85.
 Фреге Готтлоб (1848—1925)—28, 231, 239.

- Фрейд Зигмунд (1856—1939)—35, 36.
 Фрейер Ганс (р. 1887)—116.
 Френкель —281.
 Фунлье Альфред (1838—1912)—35.
 Фючер Л.—218.
- Хейдеггер Мартин (р. 1889)—14, 65, 115, 121, 144—151, 153, 156—160, 162, 163, 166, 167, 169.
 Хессен Иоганнес —218.
 Хикс Джордж (1862—1941)—51.
 Холдейн Джон Скотт (1860—1936)—26.
- Цезарь —12.
 Циен Теодор (1862—1950)—35.
- Чапелли Алессандро (1857—1932)—71.
- Шакка М. Ф.—9.
 Шартье Эмиль (1868—1951)—79.
 Шелер Макс (1874—1928)—14, 38, 40, 41, 121, 130—133, 136, 139—142, 205.
 Шеллинг Фридрих Вильгельм (1775—1854)—19, 171.
 Шестов Лев (1866—1938)—145.
 Шеффар —235.
- Шиллер Фердинанд Каннынг Скотт (1864—1937)—39, 107, 108, 109, 110, 112.
 Шлик Мориц (1882—1936)—60, 61.
 Шольц Генрих (р. 1884)—188, 231.
 Шопенгауэр Артур (1788—1860)—21.
 Шпанн Отмар (1878—1950)—188.
 Шпенглер Освальд (1880—1936)—116.
 Шпрангер Эдуард (р. 1882)—116.
 Шредер Эрнст (1841—1902)—28.
 Штаммлер Рудольф (1856—1938)—86.
 Штейн Эдит (р. 1891)—121.
 Штумпф Карл (1848—1936)—21, 121, 122.
- Эдисон —136.
 Эддингтон Артур Стэнли (1882—1944)—25.
 Эйкен Рудольф (1846—1926)—22, 114, 130, 131.
 Эйнштейн—60, 83, 230.
 Эренфельс Христиан (1850—1932)—120.
 Эуинг Л. (р. 1899)—52.
- Якоби Гюнтер (р. 1881)—188.
 Ясперс Карл (р. 1883)—70, 144, 145, 146, 148, 167, 169—173, 175, 176, 177, 180, 181.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции	5
Предисловие	9
Принципы подбора материала	13
I. Происхождение современной философии	15
1. XIX век	15
2. Кризис	23
3. Начало двадцатого столетия	34
4. Главные направления современной философии	40
II. Философия материи	50
5. Бертран Рассел	51
6. Неопозитивизм	59
III. Философия идеи	70
7. Бенедетто Кроче	71
8. Леон Брюнsvик	79
9. Неокантианство	84
IV. Философия жизни	94
10. Анри Бергсон	95
11. Прагматизм и бергсонизм	106
12. Историзм и немецкая философия жизни	113
V. Философия сущности	120
13. Эдмунд Гуссерль	121
14. Макс Шелер	130
VI. Философия существования	143
15. Общий характер философии экзистенциализма	143
16. Мартин Хейдеггер	149
17. Жан Поль Сартр	159
18. Габриэль Марсель	167
19. Карл Ясперс	170
VII. Философия бытия	185
20. Метафизика	185
21. Николай Гартман	195

22. Альфред Норт Уайтхед	20
23. Томизм	21
Приложение	23
24. Математическая логика	23
25. Международные организации	24
Список сокращений	24
Библиография	24
Именной указатель	28

И. Бохенский

СОВРЕМЕННАЯ ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор *Е. А. Фролова*
Художник *Н. А. Ликин*
Технический редактор *Е. Артёмова*
Корректор *Э. С. Зельдес*

Сдано в производство 5/1—1959 г. Подписано к печати 26/III—1959 г. Бумага 84×108^{1/2}—4,5 бум. л. 14,8 печ. л. Уч.-изд. л. 15,1. Изд. № 9/4959. Цена 10 р. 55 к.
Зак. № 2639.

* * *

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Москва, Ново-Алексеевская, 52.

* * *

Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова Московского городского совнархоза, Москва, Ж-54, Валуевая, 28.

Отпечатано в типографии ВЗИСИ. Зак. 541