

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

Буржуазная
ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ
XX века

Ответственный редактор
доктор философских наук
Б. Т. ГРИГОРЬЯН



МОСКВА «НАУКА» 1986

Работа представляет собой одну из первых в литературе попыток возможно более полной характеристики и критического анализа основных концепций современной буржуазной философии человека.

Предметом рассмотрения и критического анализа являются экзистенциалистские, персоналистские, психоаналитические, прагматические, герменевтико-феноменологические, философско-антропологические, сциентистские и религиозные концепции человека.

Редколлегия

И. С. ВДОВИНА, Б. Т. ГРИГОРЬЯН, Т. А. КУЗЬМИНА,
Г. М. ТАВРИЗЯН, Ю. Н. СЕМЕНОВ, Н. С. ЮЛИНА

Рецензенты:

Б. В. БОГДАНОВ, П. С. ГУРЕВИЧ,
А. Г. МЫСЛИВЧЕНКО

Предлагаемая вниманию читателя книга посвящена характеристике и критическому анализу основных концепций человека в буржуазной философии XX в. В ней показано, как одна из ключевых проблем нашего времени — проблема человека ставилась и освещалась в западной философской мысли и какую эволюцию претерпели ее философско-антропологические воззрения на протяжении текущего столетия.

Проблема человека, его природы и сущности, его реального положения в современном мире, его возможностей и жизненного назначения сегодня находится в центре исторического спора между социализмом и капитализмом, между коммунистическим и буржуазным мировоззрениями. В теоретическом и практическом решении коренных проблем человеческого существования сталкиваются две мировые социальные системы, выдвигаемые ими социально-философские альтернативы. В острой идеологической борьбе за умы и сердца людей спор идет о самых насущных проблемах человеческой жизни, о том, какая из двух социальных систем создает более благоприятные возможности для разностороннего и гармоничного развития человека, его счастья и благополучия. Спор идет соответственно и о том, какая философия служит интересам человека и социального прогресса, является надежным и эффективным теоретическим руководством для решения сложных и трудных проблем современного человечества.

В современной борьбе «за умы людей, их миропонимание, их жизненные, социальные и духовные ориентиры»¹, в условиях обострившегося в наши дни противоборства буржуазной и социалистической идеологий, развязанной империализмом «психологической войны», огромное значение приобретает аргументированная и убедительная критика буржуазной идеологии в самых различных ее проявлениях, в том числе и ее философско-теоретических построений. В этой связи очевидна особая актуальность исследования и критического анализа с марксистских позиций наиболее влиятельных буржуазных учений о человеке, содержащихся в них представлений о природе человека, его жизненных проблемах и возможностях. Настоящая книга представляет собой попытку конкретного решения этой важной теоретико-научной и идеологической задачи.

Рассматриваемые в книге различные концепции человека объединены под общим названием «философская антропология».

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И ДИЛЕММЫ СОВРЕМЕННОЙ БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Б. Т. Григорьян

В таком их обозначении мы следуем уже давно сложившемуся как в зарубежной, так и в советской литературе употреблению этого термина в самом широком его смысле, согласно которому слово «антропология» обозначает учение о человеке, а «философская антропология» — соответственно всякое философское учение о человеке. Такое предваряющее пояснение общего названия книги представляется необходимым, поскольку в западной философии существует также и специальное течение антропологической философии, именуемое себя «философской антропологией». Мы имеем в виду конкретную школу в современной немецкой буржуазной философии, берущую начало у М. Шелера и получившую свое последующее развитие у А. Гелена, Э. Ротхакера, М. Ландмана и др. Критическому разбору концепций этой школы в книге посвящена специальная глава.

Объединяя все буржуазные концепции человека общим названием «философская антропология», мы исходим из того реального обстоятельства, что почти все современные философские течения западной мысли, независимо от того, рассматриваются в них специально проблема человека или нет, содержат в себе положения, выражающие определенное понимание сущности человека. Иначе говоря, философские представления о человеке выводимы и практически выводятся из самых различных философских систем, независимо от того, какая проблематика в ней является определяющей, доминирующей — онтологическая, теоретико-познавательная, логико-методологическая или собственно антропологическая. В этом смысле с известным правом можно говорить о традиционной религиозной, неосхоластической, объективно-идеалистической, трансцендентальной, рационалистической и иррационалистической, материалистической и натуралистической и иной философской антропологии.

Настоящая книга является первой в нашей литературе попыткой освещения и критического анализа буржуазной философской антропологии XX в. в целом, во всех ее основных разновидностях. Содержащиеся в ней характеристика и критика буржуазных учений важны не только для раскрытия и показа их принципиальных методологических пороков, их социальной и идеологической направленности, но и для выяснения и освещения с марксистских позиций той жизненно и теоретически оправданной проблематики, которая выдвигается в них, но не находит должного решения.

Книга подготовлена к изданию в секторе критики современной буржуазной философии стран Запада Института философии АН СССР. Научно-вспомогательная работа осуществлена ее ученым секретарем, научным сотрудником сектора М. М. Кузнецовым.

¹ Политический доклад ЦК КПСС XXVII съезду Коммунистической партии Советского Союза. — В кн.: Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986, с. 88.

Многие влиятельные концепции человека современной западной философии — персоналистские, экзистенциалистские, психоаналитические, феноменологические, прагматистские, структуралистские, концепции специальной «философской антропологии», философов Франкфуртской школы — сложились в первой четверти нашего столетия, а также в годы, непосредственно предшествующие второй мировой войне, и получили свое наибольшее распространение одни в первые, другие в последующие десятилетия послевоенного времени.

Первая половина XX в. ознаменовалась поворотом западной философии к человеку. Отмечая это обстоятельство, основоположник немецкой философской антропологии Макс Шелер еще перед первой мировой войной говорил, что в известном смысле все центральные проблемы философии можно свести к вопросу: что есть человек? Последующее развитие западноевропейской философии подтвердило это предположение Макса Шелера. Проблема человека стала центральной темой ряда течений буржуазной и религиозной мысли.

В 1929 г. Мартин Хайдеггер в своей работе «Кант и проблема метафизики» на новом уровне ставит известные кантовские вопросы: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? что есть человек? — как чрезвычайно важные для философской мысли. Но, выдвигая эту проблематику, современная буржуазная философия в отличие от идеализма прошлого рассматривает ее под другим углом зрения. Ее уже интересует не столько вопрос *что*, сколько вопрос *как*. Главное внимание уделяется не тому, *что* мы познаем, *что* мы делаем и *во что* мы верим, а тому, *как* мы познаем, *как* делаем и *как* верим. А это, в свою очередь, подводит к иному видению и трактовке предмета человеческого познания, деятельности и веры.

Эти тенденции в постановке философских проблем, и прежде всего проблемы человека, еще ранее получили свое отчетливое выражение и обоснование у Э. Гуссерля, оказавшего огромное влияние на развитие современной западной философии. Многие принципиальные положения и идеи феноменологической философии были восприняты и развиты экзистенциалистами М. Хайдеггером, Ж.-П. Сартром, М. Мерло-Понти, К. Ясперсом, основателем «новой онтологии» Н. Гартманом, Максом Шелером, неосхоластом Романо Гуардани и др. и легли в основу современных форм феноменологической философии. Гуссерль одним из первых выдвинул проблемы и идеи, существенно отличающиеся от принципов традиционного идеализма и в значительной степени определяющие

специфический облик идеализма нашего времени. Популярности его содействовало и то, что он свои изначальные требования строго научной философии позднее дополнил обоснованием и защитой мировоззренческих и субъективных оснований философской истины¹.

Существенное значение для установок западной философии человека имела критика Гуссерлем традиционного философского объективизма и так называемой «естественной позиции» позитивизма и конкретной науки, когда представления о внешнем, трансцендентном мире, сконструированные нашей собственной интеллектуальной деятельностью, воспринимались как образы готового преднайденного и неизменного абсолютного бытия и упускалась из виду при этом наша «интенциональная жизнь». Иначе говоря, игнорировались субъективная и активная сторона познания, сам человек как первоисточник смысловых значений мира, его внутренний опыт, его духовная конституирующая деятельность, а нечто ранее образованное человеком, как условно-ограниченное, признавалось абсолютным и ограничивало его перспективу, его творческие возможности. Гуссерль с помощью феноменологического метода предпринял своеобразную реформу, призванную освободить философию от подобных спекулятивных абстракций, осуществить поворот от «философского объективизма» к «философскому субъективизму», от внешне «объективно» обусловленного субъекта к «подлинному» субъекту — к «трансцендентально-интенциональной» жизни сознания, в которой он видит своеобразный субъективный первично-фундаментальный фактор образования мира. Тем самым призыв Гуссерля: «Назад к самим предметам» — означал не констатацию их фактического существования, а обращение к предметам в их отношении к субъекту, к человеку как центру мира, к подлинно человеческим признакам и значениям предмета, бытия, иначе, к подлинно «интенциональным предметам».

В полемике со спекулятивной метафизикой традиционной философии, с ее абстрактно-рационалистическим априоризмом и объективизмом складывается не только феноменологическая философия, но и, в связи с ней или независимо от нее, другие направления западной мысли антропологического толка — персонализм, экзистенциализм, философская антропология. Общей и объединяющей все эти направления чертой является стремление найти и определить специфический предмет философии, избежать характерного для позитивизма отождествления предмета философии и научного исследования. Предметом философии утверждается не бытие само по себе, не законы его фактического существования, а разъяснение и раскрытие смысла самого бытия. Новые философские учения обращаются не к сфере объективно-научного, а к так называемой чистой субъективности как действующей первооснове всякой объективности. Они стремятся раскрыть принципы и основы свободной и творческой деятельности человека, его «подлинного бытия», а через них смысл и значение всякого

другого бытия. На этих путях современная буржуазная философия приобретала свою антропологическую направленность и в некоторых своих течениях претендовала даже на положение специальной философии человека, учения о человеческих основаниях всего существующего.

Спекулятивные принципы метафизического объективизма классической философии так или иначе критиковались и отвергались многими наиболее влиятельными течениями западной философии, а не только учениями субъективистско-антропологического характера. Метафизика прошлого еще более последовательно отвергалась и неопозитивистами, этими, как казалось, непримиримыми противниками всякого традиционного, в том числе и антропологического, философствования. Метафизика рассматривалась ими как неоправданное в научном отношении философствование о метафизической действительности, как умозрительный метод, апеллирующий к принципам, лежащим за пределами любого возможного опыта. Отсюда призывы изъять метафизику из сферы теоретического знания (Р. Карнап, М. Шлик) или, по меньшей мере, провести строгую демаркацию между теоретическими суждениями науки и мифологическими суждениями метафизики (К. Поппер). На основе различных процедур и критериев неопозитивисты выделяли науку из всего того, что не является ею, и метафизической объявили всю традиционную философскую проблематику.

Вопрос о том, существует ли неопозитивистская, аналитическая философская антропология или какое-либо философское учение о человеке, все еще остается нерешенным, хотя и очевидно, что из основоположений различных даже «классических» аналитических концепций могут быть выведены некоторые философские понятия о человеке. Конечно, не лишено оснований суждение о том, что в аналитической философии человек сводится лишь к слову «человек». В нем как бы утрированно подчеркивается специфика неопозитивистской трактовки человека. Во всяком случае, в рамках аналитической философии, и прежде всего тех ее концепций, которые занимаются анализом обыденных или естественных языков, рассматривались такие философски значимые антропологические понятия, как «дух», «сознание», «разум» и др. Примером может служить испытавший влияние феноменологии Гуссерля и философии позднего Витгенштейна неопозитивист Гильберт Райл («Понятие духа», 1949)². Позднее антропологическая тема получает свое освещение и в аналитических теориях деятельности. Что же касается современной аналитической и постпозитивистской философии, то в ней в последние два десятилетия разрабатываются и формулируются вполне определенные философские представления о месте человека в мире, о его природе и поведении. Речь идет прежде всего о физикалистских, биолого-эволюционистских и биолого-эмерджентистских концепциях современной англо-американской философии, сложившихся в русле предпринимаемых в позитивистской философии усилий по возрождению философской метафизики.

В этих попытках возрождения и нового освещения традиционной философской проблематики, и прежде всего антропологической проблематики в самом широком смысле, следует, наверное, видеть дальнейшую своеобразную реализацию некоей критико-рефлексивной задачи, которая и ранее, пусть не в столь выраженной форме, ставилась и по-своему решалась аналитической философией. Эта задача, как верно отмечалось в нашей философской литературе, усматривалась в том, чтобы пробиться к правильному взгляду на мир — здравого смысла или нормативно истолкованной науки. «Эту позицию, — пишет В. С. Швырев, — можно сравнить с позицией экзистенциализма, и, по-видимому, как и в случае с психоанализом, это не случайная аналогия. И в экзистенциализме, и в аналитической философии критическая рефлексивная задача усматривается в достижении такой ситуации, в которой можно было бы осуществить отношение к миру, понимаемое как правильное, подлинное, не искаженное внешними факторами. В экзистенциализме это установка на преодоление „Маск“ — навязанных обществом обезличенных штампов и канонов поведения, уводящих человека от „подлинности“, „аутентичности“, в аналитической философии — на борьбу с дезориентирующим воздействием языка и поиски такой позиции в деятельности с языком, которая давала бы возможность адекватного, „непредубежденного“ отношения к миру (сравни понятие аутентичности у экзистенциалистов). Рефлексии аналитиков направлены на выявление скрытых предпосылок и установок научной, философской, этической и некоторых других видов деятельности, обусловленных дезориентирующими механизмами и свойствами языка»³.

Экзистенциализм и другие течения субъективно-антропологического толка были и, по существу, остаются антиподами неопозитивистской и позитивистской философии науки, претендующей на положение философии интерсубъективного, объективного познания. Но эволюция западной философии в последние десятилетия обнаруживает, несмотря на их существенные различия, некоторые общие принципы, по-разному реализуемые в них и показывающие их принадлежность к единой культуре буржуазного философского мышления. В частности, сегодня явственнее стала просматриваться общая для них антропологическая в широком смысле или, вернее, антропоцентристская исходная установка. Стало очевидным, что и неопозитивизм по-своему воплощает определенный общий принцип, обусловивший специфику современных форм идеализма, в которых в отличие от классической утверждается иная система отношений между миром и человеком, призванная преодолеть традиционную модель субъект-объектного противоположения.

Задача эта решалась как на основе гуссерлевской концепции интенциональности человеческого сознания с его изначальной конституирующей связью с объектом, так и с помощью других унаследованных у идеалистического трансцендентализма различ-

ных априорных схем активного отношения человека к миру. Суть нового подхода заключалась тем самым в утверждении экзистенциально или трансцендентально антропологической исходной основополагающей инстанции, в подчеркивании обусловленности мира вещей и наших представлений о них человеком, различными формами его деятельности. На этой основе как бы воссоздавался новый, более высокий тип единства человека с миром со своеобразной его онтологической трактовкой. Принцип «человек есть то, что он есть в своем мире» подводил к иной трактовке как его собственного бытия, так и объектов внешнего мира, бытия, данности которого также рассматривается и понимается в свете, в проекции той или иной формы конституирующей деятельности человека. Иначе говоря, человек определяет, формирует бытие, его типичу и сущностные формы в различных основополагающих для той или иной философии способах встречи и взаимодействия с миром. Исходным моментом выступает определенный, конституирующий мир вид активности человека, соответствующий, согласно философской традиции, различным основополагающим его способностям. Экзистенциально-практический человек относится к миру как к материалу, средству для обретения своей «подлинности», осуществления поставленных целей. Человек, воплощающий в себе некое эмоциональное априори, конституирует мир как совокупность «ценностей» и «благ». Для теоретического человека действительность определяется и рассматривается прежде всего как мир имманентных «объектов» и «предметов» научного познания, логического и лингвистического анализа.

Аналитическая философия и другие концепции западной философии науки представляют собой современную форму философского объективизма, если так можно выразиться, его трансцендентально-сциентистский вариант, что в значительной мере обуславливает характер разрабатываемых в их русле представлений о природе и сущности человека. Так, в физикалистских и социобиологических концепциях постпозитивистской философии научный метод редукции используется как универсальный принцип, объясняющий все, в том числе и человека. Физикалисты объясняют его в рамках физической картины мира, закономерностей физического развития (У. Куайн, Дж. Дж. Сمارт, Дж. Армстронг и др.). В социобиологических учениях поведение человека, как и различные проявления социальной и нравственной жизни, истолковываются путем редукции к эволюционному генотипу данного биологического сообщества (К. Лоренц, Э. Уилсон, Р. Триверс, Р. Александер).

К разряду объективно-сциентистских учений нового образца можно причислить и структурализм, в котором человек рассматривается как социальное существо, лишенное своей самости. Структура в большей или меньшей мере понимается как некий инвариантный образец, в котором соответствующие элементы являют собой лишь его конкретные варианты. Тем самым отпадает всякий смысловой момент, всякое развитие, будь то прогрессивное или

ошибочное. Истории в собственном смысле нет более, и все существующее в обществе, и прежде всего человек, есть лишь конкретное выражение соответствующей целостности, т. е. группы, социальной системы. Человеческой свободы не существует, имеются лишь роли и функции.

Наряду с субъективно-антропологическими концепциями человека и научно-сциентистскими учениями нового философского объективизма сохранили свои позиции, главным образом в религиозной, неосхоластической философии, и пользуются значительным влиянием также объективно-идеалистические объективистские учения старого образца, содержащие в себе в обновленном и скорректированном виде основные принципы традиционной сущностной метафизики. В неотомизме, других религиозных философских системах, в учениях неогегельянского толка живут и действуют философские идеи прошлого, получают свою обновленную трактовку известные принципы идеалистического объективизма и реализма, религиозной мысли, берущие свое начало у Платона, Аристотеля, Плотина, Августина, Альбертуса и Фомы Аквинского. Особое место занимает «новая онтология» Николая Гартмана, в существенной мере свободная от пороков традиционного идеализма.

Неосхоластическая философия и другие объективно-идеалистические и онтологические учения, выступая против критического релятивизма и антропологизма экзистенциалистских, феноменологических и других субъективно-антропологических концепций, их «недоверия к бытию», стремятся вместе с тем придать своим теоретическим построениям «современный вид», используя и переработав модные идеи критикуемых ими концепций. Чтобы доказать созвучность учения Фомы Аквинского нашему времени, его пригодность для решения проблемы современного человека, неотомисты объявляют свою философию свободной от крайностей эссенциализма и экзистенциализма, удачно сочетающей эти два принципа. Претендуя на роль философии всеохватывающего духовного единства, неотомизм остается верным своему идеологическому назначению — философскому обоснованию церковных догматов и антинаучной схоластической методологии. Человек в этой философии, как и прежде, оказывается всецело подчиненным идеальному божественному миропорядку. Субстанциональность личности и идея абсолютно значимых объективных порядков выступают в качестве двух главных оснований неотомистской философской антропологии. При всех реверансах навстречу современной проблематике неотомисты подчеркивают противоположность своего философского объективизма современным антропологическим и субъективистским тенденциям западной мысли. Неосхоластик утверждает первенствующее значение метафизики, считает возможным непосредственное постижение сущности бытия, а тем самым и человека. Сама эта сущность понимается как нечто независимое от всяких происходящих во времени изменений и от всякого «субъективного произвола».

Под напором реальных проблем современной социальной жизни и научного познания западная философская антропология во всех ее разновидностях — субъективно-антропологических, сциентистских и объективно-идеалистических и религиозных — в большей или меньшей мере предприняла попытки преодоления недостатков, обнаруживших свою несостоятельность и непригодность теоретических построений классических идеалистических систем. Современные буржуазные учения о человеке разрабатывались, побуждаемые новыми достижениями научного познания, и прежде всего различных человековедческих наук (этнографии, социологии, антропологии, психологии, биологии и др.), самой логикой развития философской мысли, в попытках критического преодоления абстрактно-рационалистического априоризма, метафизического объективизма, механицизма и других пороков прошлой философии, с претензией многих из них на утверждение некоей «третьей линии» в философии, свободной от недостатков и ограниченностей традиционного идеализма и материализма. Конечно, логика развития философии и современного научного познания явилась важным импульсом к переосмыслению философии, ее представлений о человеке, послужила в известной мере толчком для общей антропологической переориентации западной философии в первой половине XX в.

Однако совершенно очевидно, что огромный интерес к проблеме человека и многочисленные усилия западных философов, направленные на разработку этой проблемы в соответствии с запросами времени, как и характер разработанных ими концепций, их направленность, определились прежде всего глубокими социальными и политическими переменами нашего столетия, теми насущными проблемами человеческого существования, которые оно выдвинуло на первый план.

Современная буржуазная философия человека родилась в период всеобщего кризиса капиталистического мира, нашедшего свое первоначальное выражение в катастрофах первой мировой войны. Бедствия войны, широкий размах революционных выступлений народных масс военных и послевоенных лет, приведший к победе революции в России и к возникновению нового, социалистического общества, воспринимались буржуазным сознанием как признаки всеобщего кризиса разума и гуманности, заката всей человеческой цивилизации. Война в ее бессмысленной разрушительности в созвучии с фрейдистским мировосприятием представлялась и объяснялась разгулом и торжеством темного, бессознательного начала в человеке, бессилием разума и человеческой духовности. Драматические события истории последующих десятилетий дали новый импульс для развития западной антропологической мысли. Захват власти Гитлером в Германии, последующая фашизация Европы, новая мировая война, радикальные перемены в жизни послевоенного мира, научно-техническая революция с ее необычайными созидательными и разрушительными возможностями — все это еще более усилило и обострило интерес к корен-

ным проблемам человеческого существования, требовало своего философского осмысления и объяснения.

В условиях перманентного социального кризиса, кризиса политических и духовных ценностей буржуазного общества, разрушения многих традиционных для него форм человеческого общежития, культурной и духовной жизнедеятельности человек утратил доверие к объективным основам своего существования, к тем обязательным философским и религиозным принципам, которые поддерживали раньше в нем веру во всеобщие самоконституирующиеся системы, в объективные материальные и идеальные факторы, неизменно обеспечивающие прогресс истории. Человеческий индивидум как бы выпал из возвышавшихся над ним охранительных порядков, лишился критериев и ценностей, придававших значение и смысл его жизни. Он оказался покинутым и брошенным, предоставленным самому себе или всецело подчиненным власти гигантских и анонимных форм псевдоколлективизма, государственно-монополистической бюрократической машины. Новые формы жизни и производства, созданные капитализмом на основе современной науки и техники, еще более обнаружили свою враждебность человеку, придав всеобъемлющий характер процессу отчуждения, дегуманизации и стандартизации различных сторон человеческого бытия.

Эти явления в жизни буржуазного общества и вызванные ими мироощущения и умонастроения человека нашли свое отражение в современной буржуазной философии, в различной трактовке природы и сущности человека, его назначения, самих путей разрешения его жизненных проблем. Если настроения радикального разочарования в истории, в возможностях разумного миропознания и мироустройства выразились в экзистенциализме в своеобразной философской исповеди кризисного сознания буржуазного общества, в экзистенциальном протесте против отчуждения человеческой личности, то немецкая философская антропология в лице А. Гелена, Э. Ротхакера и других откликнулась на это положение вещей несравненно более умеренной в своей критике, более лояльной по отношению к капиталистической действительности программой философского познания человека и оптимального социального регулирования и направления его деятельной активности. Если отрицательные последствия и всевозрастающая неконтролируемость процессов развития науки и техники в капиталистическом обществе выразились в экзистенциализме в настоятельном или вовсе враждебном отношении к ним как средствам решения человеческих проблем, то во многих сциентистских и технократических концепциях имеет место фетишизация факторов научного познания, когда наука и техника рассматриваются как самодостаточные и эффективные средства для решения всех фундаментальных проблем человеческого существования. С одной стороны, стремление защитить и утвердить индивидуальную свободу и автономию отдельной человеческой личности и связанная с ним неконформистская идеология буржуазного индивиду-

лизма. С другой — конформистская пропаганда неограниченных возможностей совершенствования капитализма на путях дальнейшего научно-технического прогресса.

В то время как субъективно-идеалистическая антропология экзистенциализма говорит о коренной враждебности человеку внешнего мира, природной и социальной действительности, о постоянной опасности растворения человеческой личности во всеобщих структурах современного развитого индустриального общества, о противоположности человеческого вечному бытию, о возможности обретения человеком своей подлинности лишь на путях принципиального разрыва с этим бытием, неосхоластическая философия, представляющая принципы традиционного объективистского идеализма, напротив, критикуя эту точку зрения «модернистского антропологизма», призывает к доверительному отношению к объективному бытию, подчеркивает внутреннюю сущностную связь человека с этим бытием, его разумную и божественную природу. Она претендует на роль интегративной духовной силы, служащей гармонизации взаимосвязей человека с миром, защите фундаментальных основ человеческого общежития, которые, при всех негативных явлениях, органично вращены в структуры современного капиталистического общества. На этом объективистском полюсе современной буржуазной философской антропологии вновь утверждается необходимость подчинения человека всеобщим объективным сферам бытия и игнорируется та опасность поглощения ими человеческой свободы и индивидуальности, о которой упорно твердит субъективистская философская антропология.

Несмотря на принципиальный разрыв с философским прошлым, провозглашенный многими представителями современной буржуазной философской антропологии, и ее действительные существенные отличительные особенности, она в целом рассматривает и объясняет человека в традиционном русле философского субъективизма и объективизма, антропологизма и онтологизма. В новых условиях приобретает особое значение также противоположение антисциентистских и сциентистских подходов в философском анализе и истолковании проблем человека. Учитывая эти особенности современных западных концепций человека, мы используем отмеченные противоположения в последующем анализе конкретных учений в качестве некоей условной рабочей типологии, позволяющей осуществить содержательный и предметный анализ в сопоставлении тех акцентов, которые преобладают в том или ином из рассматриваемых учений. Мы подчеркиваем условность принятого нами разделения и противоположения философских учений о человеке, поскольку ни один из этих противоположных типов ни в прошлом, ни тем более в настоящем не выступал в чистом виде. Большая часть учений, как правило, сочетала и сочетает в себе элементы разных подходов, придавая одним из них определяющее и решающее значение. Однако это обстоятельство может служить причиной для отказа от избранной рабочей типологии, поскольку, как об этом свидетельствует история философии,

в том числе и современной, именно в этих противоположениях буржуазная философия разрабатывала и развивала свои представления о человеке. А в их крайних формах особенно отчетливо проявляла себя та абстрактность, односторонность и узость домарксистских концепций, которые, несмотря на все нововведения, остаются принципиальными недостатками и современной буржуазной философии человека.

В соответствии с исходными методологическими принципами, содержанием и направленностью современные западные концепции человека делятся прежде всего на две большие группы — на субъективистски-антропологические и объективистски-онтологические. В учениях первой группы бытие человека и мира познается из самого человека, из субъективного «Я», через него, а сам человек понимается и трактуется как существо полностью или в основном автономное, независимое от объективных сфер и установлений. В глубинных сферах внутренней, индивидуальной жизни человека: в спонтанности разумно-познавательной деятельности, в духовно-нравственных силах, бессознательно-иррациональных, волевых импульсах и устремлениях — субъективистская философия ищет подлинные основы человеческой свободы и творчества, конституирующие факторы индивидуального, общечеловеческого, а в конечном счете и всякого бытия.

В учениях второй группы человек и окружающий его мир, смысл всякого бытия познаются из самого объекта, мира, при этом человек рассматривается как существо, находящееся во всецелой и определяющей зависимости от объективных сфер, принципов и норм — космоса, мирового разума, вечных идей и сущностей, божественного провидения, природы, абсолютного духа, фаталистически понимаемой социально-исторической закономерности, или на основе жестко детерминированной естественнонаучной картины мира.

Та или иная трактовка проблем соотношения объективного и субъективного, всеобщего и индивидуального, научного и ценностного моментов в философском познании и истолковании человеческого бытия тесно связана с решением таких общих проблем, как проблема природы философского знания и сущности подлинной философии человека.

Многие западные философы, главным образом представители субъективистских направлений, считают, что философия нашего времени, если она действительно желает быть действенным средством решения жизненных задач современного человечества, должна быть прежде всего философией человека, т. е. философией, ориентированной на человека. Но при всем единодушии сторонников такой «антропологизации» и «гуманизации» современной философии у них обнаруживаются серьезные разногласия в понимании характера и предмета такой философии, в понимании того, что есть сам человек, в чем должно выражаться так называемое ориентирование философии на человека и какими должны быть черты и признаки, отличающие подлинную философию

человека. Различное понимание этих вопросов обнаруживается, в частности, в полемике экзистенциалистов с представителями специальной философской антропологии. Экзистенциалисты считают необоснованными претензии философских антропологов на выработку прочных знаний о человеке и основанных на них определений его сущности, подчеркивают несовместимость предметного познания с философским постижением человека, поскольку, по их мнению, экзистенция, как подлинное человеческое бытие, есть нечто принципиально невещественное, неопредмечиваемое, а потому и недоступное научному познанию. С другой стороны, философские антропологи видят преимущество своей концепции в том, что она рассматривает человека наряду с другим сущим, но в качестве особого бытия, занимающего исключительное положение в космическом целом. В ней, утверждают они, человек исследуется также и извне, со стороны, в то время как экзистенциалисты рассматривают его только изнутри, вращаясь вокруг загадки собственного «Я» и всячески взывая к нему.

Принципиально иная точка зрения по обсуждаемым вопросам защищается представителями современной объективистской философии. Полемизуя с субъективистскими концепциями человека, с их «философским антропоцентризмом», различные представители современной объективистской философии настаивают на первенствующем значении онтологической проблематики. Так, с позиций своей онтологии и соответствующей метафизики мира Н. Гартман критиковал М. Хайдеггера, считая ошибочной его постановку вопроса о смысле бытия. Гартман ратовал за онтологический поворот в философии. Антропология включалась в нее лишь в качестве региональной онтологии, исследующей человека как одну область сущего наряду с другими равноценными областями. Наши ощущения и мышление, по мнению Гартмана, представляют собой скорее сознание мира, чем самосознание. Поскольку только в нашем отношении с внешним миром мы впервые познаем самих себя и впервые через созданное нами же искусственное окружение субъект становится своим собственным объектом.

В этой трактовке предмета философии и самого характера философского учения о человеке экзистенциалистами и Н. Гартманом, представляющими в данном случае субъективистские и объективистские направления, проявляется характерное для западной философии взаимоисключающее противоположение субъективных и объективных факторов бытия, самой человеческой природы, стремление к утверждению той или иной крайней позиции по принципу «или — или».

Тенденция к подобному рода противоположениям наблюдается и в решении вопроса о соотношении научных и ценностно-мировоззренческих элементов в философском познании, о роли научного знания в философском познании и истолковании природы и сущности человека. С одной стороны, на основе сциентистского подхода универсализируется и абсолютизируется научный метод

(преимущественно естественнонаучный), с другой стороны, придается решающее значение самостоятельным, независимым от науки, специфически философским способам познания человека, его субъективно-творческой, духовно-нравственной личностной природы. Наиболее ярко эти два подхода представлены в неопозитивистской и экзистенциалистской философии.

В западной философии предпринимаются также попытки синтеза сциентистских и антисциентистских подходов, определенных положений философского объективизма и субъективизма. Примером такого синтеза могут служить некоторые концепции немецкой философской антропологии (А. Гелен, М. Ландман), в которых была предпринята попытка соединения родственных экзистенциализму философских принципов с предметным изучением человека, создания научно-философской теории человека. Попытки эти, однако, не привели к желаемым результатам. Они свелись лишь к иллюстрированию априорных философских представлений о человеке некоторыми научными фактами и феноменально фиксируемыми специфическими проявлениями человека. Неудачу терпят также все предпринимаемые в западной философии попытки синтеза объективных и субъективных методов истолкования человека. Осуществляемые средствами антропологического субъективизма или объективно-идеалистического и сциентистского объективизма, они, как правило, приводят в конечном счете к подчинению одного принципа другим. Человек в подобных синтетических концепциях вновь оказывается либо выражением так или иначе толкуемой автономной субъективности, либо частным проявлением закономерного развития какой-либо объективной материальной или духовной целостности.

Преодолению дилемм объективизма и субъективизма, сциентизма и антисциентизма в современной западной философии препятствует недialeктический (формально-логический) и идеалистический характер господствующей методологии и связанная с ней тенденция разрешать эти дилеммы путем устранения одной из сторон противоречивого отношения. Проблема тем самым остается нерешенной, антитеза сохраняется — объективное противопоставляется субъективному, научная истина — ценности, остаются в напряженном противоположении также наука и философское мировоззрение. Мир, человек, духовная жизнь раздваиваются: материальное, природное, закономерное, рациональное противостоят духовному, свободному, спонтанно-иррациональному, ценностному, наука — мировоззрению, научное знание — мудрому постижению смысла вещей.

Методы крайнего объективизма и субъективизма, онтологизма и антропологизма одинаково ложны, поскольку они раздваивают единую и целостную природу человека, проявляющую себя как в его естественных потребностях и устремлениях, так и в его социальной, культурной, духовной и нравственной жизнедеятельности. Для познания человека философия должна обращаться и к внешнему миру объектов, и к внутренней жизни человека

и из этих отличных друг от друга, но единых по своему корню источников черпать свои представления о нем, об относительно постоянных, инвариантных и конкретно-исторических основах и проявлениях его природы.

Ценность и значимость философского учения зависит не только от выбора предмета исследования, т. е. того, что та или иная философия ставит в центр своего внимания — внешние, объективные или внутренние, субъективные формы человеческого бытия, но и от того, для чего и как она исследует избранный ею предмет. Важное значение имеет то, что понимает данная философия под объективными формами и сферами человеческого бытия, в чем она видит специфику человека, сферу и признаки подлинно человеческого существования? Многое зависит от того, для чего она обращается к объекту, миру и субъекту, человеку, как определяет их взаимоотношения? Находит ли эта философия в «объекте» или «субъекте» действительно живого исторического человека, его сущностные силы и связи или теряет их?

Противоречие объективного и субъективного в философском познании человека марксизм решает не устранением одной из сторон противоречивого отношения в пользу другой, а раскрытием диалектического характера взаимодействия объективных и субъективных факторов в жизнедеятельности человека, в общественной жизни, показом реальных возможностей человеческой личности, действительной степени его зависимости и свободы, конкретно-исторических условий и возможностей ее творческой активности.

В марксистской философии человек освобождается из-под власти различных абсолютных идеальных и материальных сил и сущностей, предопределяющих его природу и назначение. В ней раскрывается специфика исторического и человеческого бытия, показывается, что законы и принципы человеческого существования не могут и не должны сводиться к законам внешних для социальной и культурной жизни и независимых от них реальностей, в каких бы отношениях с ними ни находился человек. Отвергая точку зрения объективно-идеалистических и натуралистических философских учений, согласно которым сущность и смысл человеческой жизни предшествуют конкретно-исторической реальности и человеческому существованию в ней, а сами формы и содержание культурной истории предопределены самими абсолютными идеальными и материальными началами, марксизм подчеркивает социальную природу человеческого бытия. Сущность человека не предшествует его существованию, как это предполагают философы-объективисты, она становится и утверждает себя в специфических условиях того или иного общественного строя, конкретной культуры, являясь в известном смысле и результатом его собственного предметно-материального и духовно-нравственного творчества.

Подчеркивая решающее значение для человека и его жизнедеятельности социальной формы бытия и отвергая объективно-природную предопределенность ее смысла и содержания, марксизм

в то же время не отрицает существенного значения природных сил и предпосылок для человеческого существования. Конечно, природа сама по себе не содержит никаких целей и намерений и не сообщает человеку какие-либо готовые представления о добре, справедливости и свободе. Но эти представления несомненно рождаются в процессе практического взаимодействия с природой, познания ее законов и свойств, в условиях конкретных социально-исторических отношений, в которых только и может происходить это взаимодействие.

Религия фетишизирует историю и саму человеческую жизнь, видя в них осуществление божественного провидения. Объективный идеализм превращает их в историю абстрактного и потустороннего для реального человека абсолютного духа. Домарксовские материалисты натурализовали историю, рассматривая ее как необходимый элемент развития природного целого. В противовес этим концепциям Маркс «историзирует природу». Он выдвигает и проводит принцип монистического понимания мира, принцип его материального и исторического единства, историко-материалистического монизма, когда единство природного и социального, несмотря на природно-биологические предпосылки, реализуется лишь в процессе исторической, предметно-деятельной активности человека. Это единство не просто задано материальной природой, оно есть результат исторического творчества людей, и только в истории, в общественной жизни оно актуализирует себя в подлинном существе. Только в обществе, через «вторую природу», через культуру воспроизводится единство мира природного и человеческого, и только в нем природа становится основой человеческого и исторического бытия. В своей концепции исторического монизма Маркс понимает природу не как абстрактно-материальную, объективную предпосылку человеческого существования, а как естественную реальность, вовлеченную в сферу общественно-исторической практики. На этой основе и зиждется одно из важнейших положений марксистской философии, согласно которому промышленность, сфера материального производства является именно той областью социокультурного бытия, в которой прежде всего проявляет себя как практическое отношение человека к миру, так и действительно историческое отношение природы к человеку, где природные силы перестают быть силами чистой естественности и становятся фактором социального развития, не потусторонней реальности, а истинно исторической и человеческой реальностью. «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись. . .»⁴. Но эта реальная основа отличается от сверхъестественной и чисто природной тем, что она является не чем-то доисторическим, стоящим вне мира и над миром, а подлинно историческим фактом, существование которого немислимо вне людей и без них.

Вместе с тем концепцией историко-материалистического монизма марксизм преодолевает не только объективистскую «идеализацию» и «натурализацию» истории и человека прошлой философии, но и характерное для современной буржуазной субъективистской философии отрицание существенного значения природы для человеческого бытия. Марксистское учение о человеке, о его социальной и предметно-деятельной сущности — это учение о целостном человеке, в единстве всех как природных, так и культурных форм и условий его жизнедеятельности. Именно в таком целостном воззрении на человека коренятся философские истоки марксистского гуманизма.

В материальном производстве, трудовой деятельности человека марксизм видит ту фундаментальную и первичную сферу социальной жизни, в которой в первую очередь проявляет себя необходимость природы. Но объективная необходимость в этой ее исторической форме обнаруживает свою органичную связанность и зависимость от свободной и целесообразной деятельности человека. Тем самым подчеркивается социальная, человеческая природа окружающей нас действительности, показывается, что человечество практически имеет дело с «искусственной» природой, которая, несмотря на свои объективные основы, является и его собственным творением. В концепции историко-материалистического монизма Маркс открыл новый аспект в понимании отношений человека с природной и социальной действительностью, когда природа рассматривается исторически, в ее социокультурных превращениях, а общество — в его тесной связи и зависимости от человека, его практически-революционной деятельности. Действительно, если данная нам реальность природы находится в зависимости от истории, общественной практики, то социальную действительность и действие ее объективных закономерностей тем более нельзя отделять от человека, от самого субъекта и носителя общественно-исторического развития. Утверждая социальную сущность человека, ее данность, действительность в совокупности общественных отношений⁵, Маркс как бы одновременно подчеркивает и коррелятивный характер его связей с обществом. «Человек, — пишет он, — это *мир человека*, государство, общество»⁶. Но человек и общество являются вместе с тем относительно самостоятельными и взаимно обуславливающими факторами культурно-исторической действительности. Как общество производит человека как человека, так и человек производит общество⁷. Общество со своими экономическими и культурными формами не есть некое самодовлеющее целое, независимое от человека и его деятельности, а определенная совокупность отношений и форм самой практической деятельности людей. В своем понимании социальной сущности человека, его отношений с обществом марксизм исходит не из абстрактных человеческих индивидов и не из безличного общественного организма, а из общества как конкретно-исторической ступени человеческих отношений. Общество — это не только объективные условия и обстоятельства,

определяющие поведение человека, но и постоянная деятельность людей, создающих и изменяющих эти обстоятельства. История является объективно детерминированным процессом, но это процесс развития общественной действительности, объективной действительности особого рода, структуры и отношения которой не даются человеку и человечеству в готовом виде, а в конечном счете являются продуктом их собственного творчества. «...История вся слагается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей...», — писал В. И. Ленин.⁸ Поэтому идея детерминизма и исторической необходимости не предполагает фатализма и не подрывает роли личности в истории, а дает реальную почву для ее разумного и творческого действия. Показав исторические, социальные формы, в которых необходимость природы дана человеку, и подчеркнув человеческое происхождение и существо экономических и социальных форм, так называемой общественной субстанции, ее принципиальную посюсторонность, марксизм тем самым уже в учении о природе, обществе и познании раскрыл и обосновал коренные объективные условия свободы человека, его революционной активности. Подчеркнув человеческое происхождение и природу социальной действительности, ее зависимость от человеческой деятельности, марксизм указал тем самым на коренящиеся в этой действительности и в самом человеке возможности и средства ее сознательного и целенаправленного преобразования в соответствии с передовыми идеалами и целями.

Все трудности и противоречия в решении вопроса о взаимоотношениях человека и общества в прошлых и современных философских теориях объясняются главным образом тем, что они рассматриваются в качестве автономных и взаимно исключающих сторон. В то время как общество и человек происходят из единого корня, они порождены самой исторической практикой и только ею могут быть объяснены.

Общество — это единственная жизненная среда, в которой индивидуум может реализовать себя как человека. Только в обществе он получает средства, необходимые для своего развития, только в нем возможна его личная свобода. Общество рождает человеческую личность, поддерживает ее и противостоит ей. Человек создает общественные формы и сам же противопоставляет себя им, «разрушает» и преобразует их соответственно своим идеалам и целям. «Условия, при которых происходит общение индивидов... представляют собой условия, относящиеся к их индивидуальности, и не являются чем-то внешним для них; это — условия, при которых эти определенные, существующие в определенных отношениях индивиды только и могут производить свою материальную жизнь и то, что с ней связано; следовательно, они являются условиями самодетельности этих индивидов, и создаются они этой их самодетельностью»⁹.

Человек постоянно создает предметный мир окружающих его вещей, социальных, культурных и биологических форм, которые

затем превращаются в относительно самостоятельные и независимые от него условия его жизни, регламентирующие его существование и деятельность, сковывающие и подавляющие его индивидуальность либо открывающие новые возможности для его развития и самоутверждения. В условиях капиталистического общества этот predeterminedный человеком мир общественных форм противостоит ему, отчуждает его от созданных им материальных сил и от самого себя. Фиксируя крайние формы отчуждения человека современным капитализмом, многие буржуазные философы приходят к идее «универсального отчуждения», утверждению принципиальной враждебности цивилизации и общества человеку, его индивидуальности. Маркс показал действительную природу опредмечивания и объективации человеческой деятельности, вскрыл причины отчуждения человека капиталистическим обществом. Единый процесс человеческой деятельности является процессом ее «опредмечивания», в то же время формирования человека как индивида — его привычек, потребностей, идеалов и иллюзий. Отчуждение же выступает как особый случай, особая форма опредмечивания. Отсюда очевидно, что современные концепции универсальной природы отчуждения основаны на смешении и отождествлении процессов опредмечивания и отчуждения и являются также результатом абстрактно-теоретического подхода к анализу и оценке конкретно-исторических форм отчуждения. Опредмечивание разносторонней человеческой деятельности в объективных по отношению к нему общественных формах предполагает не только возникновение различных видов отчуждения и подчинения личности, индивидуума, рождает не только факторы, ограничивающие человеческую свободу, обедняющие его индивидуальность, но и новые возможности для развития и укрепления индивидуальной свободы и творчества. Человеку свойственно общение, существование в рамках определенных социальных форм, но вместе с тем только в обществе и с помощью общественных сил и возможностей он утверждает на каждой новой ступени исторического развития все большую степень своей свободы и самостоятельности. Исходя из такого понимания взаимоотношений человека и общества, а также процессов опредмечивания и отчуждения, Маркс поставил историческую задачу и наметил пути преодоления в будущем коммунистическом обществе тех форм отчуждения, которые порождает капитализм и которые в той или иной степени были характерны и для всего эксплуататорского классового общества.

Критический анализ современной буржуазной философской антропологии во всех ее разновидностях, ее сопоставление с марксистской философией человека показывает, что, несмотря на существенные различия, имеющиеся в буржуазных концепциях объективистского, субъективистского и иного толка, все они являются теоретическим выражением внутренней разорванности и противоречивости общей культуры современного буржуазного общества. Абсолютизируя и противопоставляя различные стороны природы

I

СУБЪЕКТИВИСТСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА К. ЯСПЕРСА

Б. Т. Григорьян

Характеристику и критический анализ экзистенциалистской антропологической философии мы по праву начинаем с учения К. Ясперса (1883—1969). В нем экзистенциальная аналитика человеческого бытия и бытия вообще получает наиболее последовательное и ярко выраженное персональное воплощение. В известном смысле, по крайней мере по своему происхождению, персонально всякое философское учение, так как в нем в той или иной теоретической форме реализуется и обосновывается некая изначальная жизненная и мировоззренческая позиция личности самого автора.

Персональна по своим истокам даже та философия, принципы которой формулируются и выражаются в обезличенных, объективных и общезначимых теоретических формулах и положениях. Что же касается философии К. Ясперса, то она персональна во всех своих ипостасях и, как это неоднократно отмечал сам автор, она с самого начала разрабатывалась как философия личности в противовес всякому философствованию о вещах и предметном мире. В моей философии, писал К. Ясперс, «речь идет о философствовании как функции самой нашей действительности, о мыслительных образованиях, которые, произойдя из личной жизни, как сообщения обращаются к отдельным людям. Безличный образ объективированных философских мыслительных форм находит свое подтверждение вновь лишь в экзистенции человеческой личности»¹.

Персонально-антропологическая природа философии К. Ясперса обнаруживает себя в трактовке всех основных тем его учения, идет ли речь о предмете философии, о мире, о «всеобъемлющем» как самом бытии или о человеке. В полемике с позитивистским отождествлением философии и научного исследования, Ясперс стремится определить специфику философии, ее самостоятельность и независимость как формы духовной деятельности, утвердить особый исключительно философский подход к познанию и истолкованию бытия, выходящий за рамки науки. В этой связи он видит свою задачу не в определении общих законов фактического существования мира, а в раскрытии и характеристике человеческих форм конституирования мира, тех человеческих принципов, которым должна быть в конечном счете подчинена

человека, его жизнедеятельности, различные способы и возможности их познания и истолкования, западная философия, при всех содержащихся в ней позитивных моментах частного порядка, в целом оказалась не в состоянии выработать философские представления о человеке, отвечающие возможностям современного научного знания и запросам социального развития. Оставаясь во власти принципиальных методологических пороков, современная буржуазная философия человека не в состоянии стать тем теоретическим руководством к действию, с помощью которого было бы можно содействовать решению жизненных проблем человечества.

Если когда-то, в эпоху Ренессанса и буржуазных революций, западноевропейская философская мысль могла выработать отвечающие запросам времени теоретические принципы свободы и творческой активности личности, обосновать веру в социальный прогресс, то современная буржуазная философия строит свои положения в противовес жизнеутверждающему рационализму и диалектическому материализму на основе иных идейных традиций, характеризующихся неверием в разумные и созидательные возможности человека.

Подлинно научные и гуманистические принципы понимания человека, его свободы и творческой активности разрабатываются марксистской философией. Сегодня, как и прежде, она является источником новых воззрений и надежд, тем теоретическим руководством, с помощью которого человечество может решить свои жизненные проблемы. Такое положение и значение марксизма в современном мире объясняется существом его основополагающих принципов, их творческим духом и социальной направленностью. Для нашего времени особое значение приобретают антидогматизм и радикальный гуманизм марксизма, пронизывающие все его составные части и объединяющие их в органически цельную творческую теорию, служащую интересам человека.

¹ См.: Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии. М., 1968.

² См.: Diener A. Philosophische Anthropologie. Düsseldorf; Wien, 1978, S. 69—70.

³ Философия и наука. М., 1972, с. 85—86.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 37.

⁵ См.: Там же, с. 3.

⁶ Там же, т. 1, с. 414.

⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 589.

⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 159.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 72.

научно-теоретическая и нравственно-практическая деятельность человека.

Экзистенциалистская философия К. Ясперса является либерально-буржуазной реакцией на всевозрастающий процесс дегуманизации общественных и личностных отношений в условиях современного капитализма, протестом против отчужденных форм бытия человеческой личности, поглощения ее всеобщими и анонимными структурами общественной жизни. Расценивая современное положение человека как форму массового существования, Ясперс выступает в защиту отдельного индивидуума, судьба которого оказалась в серьезной опасности. Человек стал простым колесиком в огромной машине современного буржуазного государства, утратил свою субстанцию, свою самостоятельность, оказался во власти чуждых и неподлинных форм существования². Задачу философии поэтому он видит в том, чтобы указать человеку путь к преодолению этого состояния, к обретению подлинно человеческой экзистенции. С этой целью он предпринимает в своей философии попытку раскрыть ту совокупность человеческих возможностей, которые могут стать средствами к самоосмыслению и самопостижению и достаточными условиями для свободных решений индивидуума.

Философия Ясперса строится не на обобщении эмпирически установленных фактов и правил, а является своеобразным проектом возможностей души, который, как в зеркале, показывает человеку, чем он может быть, чего он может достичь и куда он может попасть. Знание, несомое ею, нужно каждому человеку, но оно в отличие от научного не носит принудительного характера. Философия, говорит Ясперс, это убеждение, отвечающее всему существу человека. Если научное знание относится к отдельным предметам, то философия имеет дело с «бытием в целом, относящимся к человеку как к человеку», ее истина является истиной особого рода, которая, если она вспыхивает в душе человека, захватывает сильнее и глубже, чем любое научное знание³.

Ясперс подчеркивает открытый и незавершенный характер философии, сущность которой состоит не в обладании истиной, а в постоянном искании ее. Она не должна принимать догматическую форму жестко зафиксированного, окончательного и поучительного знания. Философствовать — значит быть в пути. Это пребывание в пути — судьба философии да и человека в его жизненном времени. Оно, по мнению Ясперса, таит в себе возможность глубокого удовлетворения в достижимых «высоких мгновениях совершенства», в которые человеку открывается само бытие. Не бытие мира вещей и предметов, а те первоосновы всего сущего, которые обозначаются Ясперсом понятиями «всеобъемлющее», «бог», «подлинная экзистенция» и символическими выражениями которых служат все явления реальной действительности. Вопросы о том, что есть философия, подлинное бытие, человек, у Ясперса сливаются как бы в один общий вопрос, именно поэтому, говоря о призвании философии человека, он неизбежно обра-

щается к проблеме бытия, самораскрытия этого бытия человеку в философском познании. Итак, философия предстает перед нами в виде особой формы духовной деятельности, поиска истины, свободного от каких-либо целей, от соображений пользы или возможного ущерба в этом мире. «Она не может ни бороться, ни доказывать себя, а способна лишь сообщаться людям. Она не оказывает никакого сопротивления, когда ее отвергают, не торжествует, когда оказывается услышанной. Она живет в том единодушии, которое в основе человечества может соединить всех со всеми»⁴. Уже в этой краткой характеристике философии просматривается понимание Ясперсом природы самого человека, утверждаемые им существенные принципы человеческой жизнедеятельности, еще раз подчеркивающие антропологическую природу всего его философствования.

Побудительные первоисточки всякого философствования, по мнению Ясперса, находятся в самом человеке. Такими первоисточками он считает удивление, сомнение, сознание потерянности и коммуникацию.

Удивление рождает вопрос о познании. Познание сущего неизбежно приводит к сомнению, с помощью которого осуществляется критическое испытание достоверности познанного. Радикальное сомнение служит методическим средством правдивого философствования. Однако при этом, согласно Ясперсу, важно то, как и где с помощью сомнения обретается почва для уверенности. Одно дело, когда сомнение используется для уверенного ориентирования в мире вещей, другое — когда оно становится средством прояснения положения человека в его жизненной ситуации, средством осознания им своей самости. Именно такой критический анализ жизненной ситуации осуществляет Ясперс, вводя человека в состояние потрясенности и потерянности, в котором только, по его мнению, и возможно осознание им своей сущности.

В согласии со стойком Эпиктетом К. Ясперс важным первоисточком, побудительным импульсом к философствованию считает обнаружение человеком собственной слабости и бессилия. Для этого предлагается все, что не находится в человеческой власти и являет собой объективную необходимость, рассматривать как нечто безразличное для него и, напротив, все, что принадлежит ему, а именно способ и содержание его представлений, привести к определенной ясности посредством мышления.

В таком критическом анализе жизненного положения человека Ясперс обращает внимание не на временные и изменчивые факторы и обстоятельства, которые могут быть изменены усилиями самого человека, а на те жизненные ситуации, которые остаются неизменными в своем существе, даже если их присутствие и действие сокрыты завесой повседневности. Ими являются смерть, страдание, борьба, предостановленность человека воле случая, неизбежная виновность. Их Ясперс называет основными ситуациями нашего существования или пограничными ситуациями. После удивления и сомнения именно осознание этих пограничных си-

туаций провозглашается наиболее глубоким первоисточком философии. В обыденной жизни человек либо забывает о них, либо сознательно отвлекается от них так, как если бы они вовсе не существовали, живя интересами своих повседневных нужд и целей. В беспечном отношении к этим вопросам он воспринимает конкретную реальность мира как само бытие, в удовлетворенности благополучным течением своих дел человек оказывается во власти бездумного доверия к действительности и не осознает подлинной природы бытия. От неизбежных в жизни опасностей и крушений человек ищет убежище в достижениях науки и техники, в утверждении своего господства над природой, в поддержке со стороны общества. Однако всякое жизненное обеспечение и надежность, обретаемые на этих путях, не устраняют постоянной угрозы человеческому существованию, ибо они представляют лишь некую частность в общих рамках тотальной ненадежности. Конечно, в обществе предпринимается немало усилий, чтобы ограничить разрушительное воздействие различных бедствий человеческой жизни, саму «бесконечную борьбу всех против всех», укрепить солидарность людей, обеспечить справедливость и свободу. Но эти усилия всегда завершались весьма скромными и частными достижениями, далекими от сколько-нибудь удовлетворительного решения человеческих проблем. Ни государство, ни церковь, ни общество, говорит Ясперс, никогда не обеспечивали и не обеспечивают человеку абсолютной защиты и надежности. Представления о такой надежности суть лишь обманчивые впечатления, навеянные условным благополучием недолгих спокойных времен. Всеобщей ненадежности мира, по мнению Ясперса, не могут противостоять и такие достойные доверия факторы, как родина и родные места, родители и предки, братья, сестры и друзья, супруг и супруга. Не спасает человека и его культурное и духовное достояние, полученное от прошлого или обретенное в настоящем. Все это не дает надежного убежища, ибо это произведения рук человеческих, ценность и достоверность которых может быть поставлена под сомнение. В них нет присутствия бога в мире, но эта ненадежность всякого бытия служит как бы указателем, запрещающим удовлетворяться найденным в мире и обращаящим наш взор на нечто другое, что не от мира сего.

Таким образом, пограничные ситуации — смерть, случай, вина, ненадежность мира — у Ясперса указывают человеку на крушение и выдвигают тем самым вопрос о том, что же ему делать перед лицом этого абсолютного крушения, столкновение с которым рано или поздно неизбежно. Совет стойков замкнуться в свободе и независимости собственного мышления представляется Ясперсу неудовлетворительным, поскольку не учитывается зависимость мышления от того, что ему дано. Стоик оставляет человека безутешным в голой независимости его мышления, поскольку само по себе оно лишено содержания и исключает всякую попытку спонтанности внутреннего преодоления, возможность всякого исполнения самоотверженности в любви, всякую надежду на ожи-

дание возможного. Иначе говоря, человек ищет спасения. Что же предлагает для этого философия Ясперса. Философия, по мнению Ясперса, не может и не претендует на функции универсальных спасающих религий, но и она служит средством преодоления мира и является своеобразным аналогом спасения⁵.

Философское учение Карла Ясперса продолжает и развивает некоторые основоположения философии жизни и феноменологии, но оно сложилось вместе с тем под решающим влиянием Кьеркегора, Канта и Макса Вебера. Вместе с Кьеркегором Ясперс видит смысл подлинного философствования в непрерывном кружении вокруг проблем экзистенции и трансценденции. У Макса Вебера он перенимает позицию «критического, беспристрастного» и «свободного от ценностей» подхода к научным исследованиям. Ясперс соединяет в своем учении несовместимые элементы — кьеркегоровский принцип экзистенции, его требование «выбирай себя самого с абсолютной ответственностью перед богом» и лозунг М. Вебера «воздерживайся в своем учении от всякого рода ценностных суждений и от всяких решений, которые ты хотел бы навязать другим». Опираясь на эти положения Кьеркегора и М. Вебера, Ясперс создает свою методическую философию, с помощью которой он надеется сохранить себя свободным для всех возможностей, включая абсолютное «Да» иррациональной веры и абсолютное «Нет» нигилизма, не принимая никакого окончательного решения.

Ясперс видит в изучении человеческих возможностей предварительное условие изучения действительности. Следуя за Кантом, его критикой чистого разума, возможностей и границ нашей умственной способности, Ясперс исследует возможности и границы человеческой экзистенции. Ясперс воспринял кантовские вопросы: «Что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? что есть человек?» Однако под влиянием Кьеркегора он формулирует эти вопросы иначе: «Что есть наука? как возможна коммуникация? что есть истина? что есть человек? что есть трансценденция?»

Здесь им вводится лишь один новый вопрос — вопрос о коммуникации. Он отражает специфику ясперсовского экзистенциализма, составляет как бы центральное положение его философии человека. Суть этого положения состоит в том, что отдельный человек сам по себе не может стать человеком и что сознание действительно лишь в коммуникации с другим самобытием. «Один я погружаюсь в глухое заточение, — пишет Ясперс, — только вместе с другими, в движении к взаимному сближению могу я открыться»⁶.

Согласно Канту, чувственность дает нам материал, рассудок — категории, а разум — идеи. Идеи указывают на сверхчувственный и надрассудочный мир безграничного и абсолютного. В нем человек находит истоки и побудительные силы своей деятельности. Идеи вносят беспокойство и движение в человеческую жизнь, они показывают проблематичность и относительность всяких решений и заключений, предупреждают от филистерской

самоуспокоенности, толкают на постоянное преодоление границ достигнутого. Отсюда подлинная сила философии, по Ясперсу, не в знании, а в философской вере. Только с ее помощью мы можем достичь метафизическое, то, что лежит по ту сторону познаваемого. В философии Ясперса по-своему, на новом этапе, осуществляется кантовское ограничение знания, для того чтобы освободить место вере. И если Кьеркегор разрушает знания, чтобы утвердить значение иррациональной религиозной веры, то Ясперс строго очерчивает и ограничивает компетенцию науки, для того чтобы подчеркнуть определяющее значение философской веры.

Философия Ясперса также ставит вопрос о бытии и ищет его в субъекте как личности, в его конкретной экзистенции. Именно из экзистенции открывается новое видение бытия, выводится подлинное бытие, смысл всего сущего. Ясперс различает три пути, на которых мы сталкиваемся с бытием: через мир, экзистенцию и трансценденцию. С бытием мы сталкиваемся прежде всего через посредство множества предметов и явлений этого мира, которые исследуются конкретными науками. Такое научное мышление ориентирует в мире, однако оно ничего не говорит о том бытии, к которому обращается философия. Человек некоторыми сторонами своего бытия также относится к миру вещей, а потому также подлежит научному рассмотрению. Однако конкретные науки — естественные и общественные — несут определенные знания о различных сторонах человеческого бытия, но не схватывают его в целостности, иначе говоря, не постигают его действительного существа. О том, насколько человек причастен к этой мировой сфере, можно судить по трем формам его существа. Он выступает в формах бытия, сознания вообще и духа. Как бытие — он природное существо из тела и души, включенное во всеобщую взаимосвязь данного. В форме сознания вообще человек представляет собой центр конституитивной активности, созидающей все предметное, общезначимое, закономерное. И наконец, в качестве духовного существа он связан с идеями, т. е. со всем тем, что превосходит чисто категориальное мышление и выступает в виде норм и идеалов, направляющих человеческую деятельность. На путях анализа сферы мира с помощью научных методов, по мнению Ясперса, оказывается невозможным понять человека, поскольку наука всегда в конечном счете оказывается связанной лишь с отдельными частичными аспектами человеческого существа. Человек оказывается разделенным на отдельные структурные факторы, не поддающиеся подлинному синтезу. Поэтому нужен выход в другие сферы.

Подлинная сущность человека обнаруживает себя лишь в экзистенции. А в качестве экзистенции человек не может определяться с позиций всеобщего, напротив, он должен быть объяснен из самого себя, из его однократной специфической исторической ситуации. Как возможная экзистенция человек находится по ту сторону своего опредмечивания в объективных науках. В своей свободе, единственности и невыразимости экзистенция, строго

говоря, вообще не может быть детерминирована. Всякое онтологическое закрепление понятия экзистенции отвергается Ясперсом, ибо это порождает опасность ее овеществления. В точном смысле экзистенция — это не что-либо такое, о чем можно было бы сказать, что оно есть, напротив, оно означает то, что может и должно быть. Поэтому прояснение экзистенции не имеет собственного объекта, к которому оно могло бы обратиться для изучения, оно имеет дело с экзистирующим человеком лишь в его становлении. Экзистенция не подчинена никакой всеобщей сущности или каким-либо прочным законам и правилам, она есть исторически однократное бытие, которое в своей свободе является первоначалом своего собственного «Я», а потому и не может быть никогда познана с помощью всеобщих понятий.

Подлинная ценность человека заключается не в роде или идеальном типе, а в его исторической исключительности и незаменимости. Этот экзистенциальный характер человека с особой силой раскрывается в так называемых пограничных ситуациях. Человек всегда пребывает в какой-либо конкретной ситуации, однако существуют ситуации особого рода, которые Ясперс называет пограничными, столкновения с которыми отрезвляют нас, пробуждают нас к пониманию своей экзистенции, своего подлинного призвания, позволяют нам хотя бы на время освободиться от отвлекающей нас от нас самих шумной и быстротечной суэты будней⁷. Лучшим и предпочтительным путем, ведущим к экзистенции, является «экзистенциальная коммуникация». Человек не может и не должен пребывать в абсолютном одиночестве. Он жив только своей связью с другим человеком, но не обычной, а экзистенциальной, т. е. когда другой воспринимается не в качестве данного объекта, а как экзистенциальная самость.

Уже от рождения каждый из нас является частью какой-либо общности — семьи, рода, церкви, государства. В этом смысле человек есть вполне заменимый атом общества. В таком бытии, говорит Ясперс, я делаю то, что делают все, верю в то, во что верят все, думаю так, как думают все. Подлинная самость человека остается где-то скрытой под покровом этих чисто внешних связей бытия. В отличие от этих общественных коммуникаций «экзистенциальные коммуникации» означают внутреннюю, свободно избранную связь людей, в которой они открываются друг другу как самоценные и неповторимые личности.

Экзистенциальная коммуникация обретается человеком только в результате предварительного сосредоточения в самом себе, осознания своих действительных устремлений и желаний. Человек не может стать самим собой, обрести себя, не вступив в общение с другими. Но он также не может вступить в это экзистенциальное общение, не побывав в одиночестве с самим собой. Экзистенциальная коммуникация предполагает также риск и любящую борьбу. Внутреннее раскрытие себя другому, стремление понять другого в его внутренней жизни сопряжены с риском. Ясперс призывает рисковать, поскольку в этом он видит единственную

возможность подлинной коммуникации с другими людьми и своего самовыражения. Экзистенциальная коммуникация предполагает и борьбу, но особую, «любящую борьбу», в которой нет хитрости, а царит полная открытость, в которой никто не кичится своим физическим и духовным превосходством, напротив, каждый вскрывает свои собственные слабости. В ней борющиеся стороны стремятся не уничтожить, а завоевать друг друга. В такой борьбе, по мнению Ясперса, уничтожаются лишь отчужденные формы человеческого бытия, чтобы затем на этой почве восстало подлинное бытие человека — его экзистенция.

Душой экзистенциального общения он провозглашает любовь. Но если любовь, «любящая борьба» являются позитивными средствами обнаружения и проявления человеческой экзистенции, то пограничные ситуации служат негативными средствами. К пограничным ситуациям относятся смерть, страдания, борьба (имеется в виду борьба за обыденное существование в отличие от «любящей борьбы») и вина. К постижению нашей экзистенции пробуждает нас, например, столкновение со смертью. Здесь Ясперс отличает телесную смерть или гибель нашего обычного бытия от смерти экзистенциальной, означающей прекращение всех возможностей, полное ничто, которого должен страшиться каждый человек. Смерть, говорит Ясперс, касается каждого и служит пограничной ситуацией в той степени, в какой она открывает ограниченность нашего бытия, входит в нашу жизнь. Смерть воспринимается человеком как пограничная ситуация не во время собственной гибели. «Умирая, я переживаю смерть, но не познаю ее. Смерть познается тогда, когда умирает тот, с кем я связан экзистенциальной общностью. То, что уничтожается смертью, есть явление, а не само бытие»⁸. Именно поэтому, рассуждает Ясперс, мы, несмотря на смерть, сохранили связь с ранее умершими. Смерть оказывается пробным камнем, с помощью которого можно определить, что в жизни экзистенциально, а что нет. «То, что перед смертью остается существенным, то экзистенциально, то, что утрачивает свою ценность, оказывается напрасным, есть голое бытие»⁹.

Независимо от того, какими средствами, позитивными или негативными, достигается экзистенциальное озарение, в любом случае оно обнаруживает всю трагичность человеческого бытия. Ведь после недолгих вспышек экзистенциального озарения человек, по Ясперсу, вновь погружается во мрак своего обыденного существования, условия которого не дают никаких гарантий для осуществления экзистенциальных целей. Выход человека из этой трагической ситуации Ясперс видит в его связи с миром абсолютного и вечного. Оказывается, что иррациональные по своему существу экзистенциальные озарения происходят в те особые мгновения, когда сквозь толщу обыденного существования к нам из царства абсолютного проникает луч света. Ясперс тут же оговаривается, что царство это не имеет ничего общего с теми метафизическими сферами, о которых идет речь в догматических философских системах прошлого, и что вещи, как и различные явления

человеческой жизни, лишь своеобразные, не поддающиеся рациональной фиксации шифры, оповещающие о потустороннем.

Ясперсовское понятие экзистенции и коммуникации разрывает замкнутую кьеркегоровскую монаду человеческой личности и связывает ее как с другими людьми, так и с трансцендентной сферой абсолютного. Тем самым здесь открывается широкая возможность растворения структуры человеческого индивидуума. Но акт коммуникации ограничивается самим Ясперсом. Чтобы спасти экзистенциальную индивидуальность человека от ее погребения в иррациональной непрерывности, Ясперс все время подчеркивает необходимость и неизбежность одиночества. Тем самым он как бы прерывает непрерывность коммуникации. Этот момент экзистенциальной прерывности еще в большей степени сказывается в отношении человека к трансцендентной сфере.

У Ясперса рациональное знание обнаруживает свою беспомощность не только перед лицом человеческой экзистенции, но и в отношении к трансцендентной сфере. Только верой приходит человек в соприкосновение с трансценденцией. В природе, истории, мире, искусстве, поэзии и философии абсолютное раскрывается нам не непосредственно, а в форме шифров, т. е. знаков, указывающих на трансценденцию. Ясперс категорически отрицает всякую понятийную метафизику. Бытие в целом не может быть познано в строгом смысле этого слова. Оно может быть освещено соответствующими понятиями. Все, что выходит за рамки подобного экзистенциального усвоения, по мнению Ясперса, составляет лишь фальсифицирующую объективацию. Всякое схватывание, постижение абсолютного есть лишь моментальная встреча, которая всегда отрывается и терпит крушение. Универсальное крушение — извечная примета всякого бытия. Подобно тому как в коммуникации от человека к человеку с помощью экзистенциальной прерывности исключается их конечное единство, точно так же невозможно действительное единение человека с трансценденцией.

Характерное для современной буржуазной философии человека отвержение всяких объективных общезначимых сущностей и принципов ведет к субъективистскому и релятивистскому плюрализму, а ясперовская идея коммуникации содержит в себе возможность растворения субъекта в иррациональном потоке. Если люди все больше и больше открываются друг другу, вступая во все более интимную коммуникацию, то это может привести к состоянию, родственному тому, которое мы наблюдаем в иррациональной целостности жизни. Ясперс пытается избежать этой опасности, подчеркивая прерывность всякой коммуникации. Кроме того, в философии Ясперса имеются и другие положения, которые должны предохранить его систему от иррационалистических крайностей. Они сводятся к подчеркиванию способности экзистенции придавать себе формы и нормы. Однако это самоконструирование у Ясперса не носит окончательного и завершенного характера. Воссоздание человеком структуры собственного бытия

подвержено постоянным историческим изменениям. Так что отдельная личность постоянно оказывается перед необходимостью вновь конструировать саму себя. Кроме того, конституируемые субъектом формы и нормы не обладают той общезначимостью, как это имеет место в трансценденталистской философии, они всегда связаны с субъектом и имеют смысл и значение только для него.

И тем не менее трансцендентальная мысль играет определенную роль в двух исходных положениях Ясперса. Во-первых, она занимает центральное положение внутри сферы «мир». Но сфера эта находится на окраине подлинного бытия человека. Во-вторых, и это особенно ощущается во втором периоде творчества Ясперса, рядом с экзистенцией все более выдвигается на передний план разум. Экзистенция и разум, согласно Ясперсу, связаны друг с другом. Экзистенция проясняется только разумом, а разум обретает свою содержательность только в экзистенции. Неразумная экзистенция сама по себе, основанная на чувствах, переживаниях, истинах и произволе, оказывается перед угрозой вылиться в слепую насильственность. Так же и разуму, лишенному экзистенциальности, угрожает опасность вылиться в интеллектуально всеобщее, схематичное и утратить характер всякой жизненности, историчности, индивидуальности. Поэтому обе стороны должны быть всегда вместе, они составляют два великих полюса нашего бытия. Остается впечатление, что в разуме Ясперс утверждает некую общезначимую форму, на которую мог бы ориентироваться субъект. На деле же этот ясперовский разум не закрепляет себя в какой-либо действительной вневременной значимости, он всегда пребывает в колебании и движении, поскольку и бытие человека никогда не обретает своей завершенности и терпит крушение в любой своей сфере.

Центральной проблемой ясперовской философии человека является проблема превращения неподлинного человеческого бытия в подлинное. И она соответственно связана с другим вопросом: как во многом найти единственное, что есть оно, это единственное, и как я убеждаюсь в том, что это и есть единственное.

К единственному, к подлинному бытию, по мнению Ясперса, ведет «парение в ситуации и в мысли». Человек должен занять соответствующую позицию к любой определенной форме экзистенции, он не должен связывать себя с какой-либо одной конкретной возможностью. Необходимо возвыситься до этого парящего самобытия. Я верен бытию (подлинному бытию), говорит Ясперс, пока я нигде не укрепился, нигде не завяз. Мышление по существу своему есть парение. Такое парение, по идее Ясперса, должно предохранить мысль от укрепления и окостенения в определенной системе, а человека — от погребения его в определенной жизненной экзистенции. Только в состоянии парения мы остаемся хозяевами своих мыслей и своего положения, открытыми к трансценденции и к познанию своей собственной безусловности в мире.

Одним словом, это философское парение отвечает позиции, предполагающей охватить все в истории, природе и царстве возможностей, не решаясь окончательно в пользу чего-нибудь. Ясперс отвергает всякие прямые догматические ответы и решения, которые относятся к экзистенции, коммуникации и трансценденции. Все они не поддаются определению, они могут быть прояснены лишь косвенными ответами. Ясперовская философия парения и «объемлющего» стремится понять, охватить и испытать все стороны человеческого бытия, не принимая никакого связывающего ее решения.

Человек, по Ясперсу, должен двигаться от простого голого бытия (в обществе, государстве, в мире эмпирического, во власти инстинктов и естественных побуждений) к самобытию, к экзистенции. А экзистенция действительна лишь как свобода. Я есть, пока я выбираю. Свобода эта не произвол, а автономия, самозаконодательство.

Однако наша учреждающая законы самость не всеобщая воля Руссо и не универсальный разум Канта, а конкретный человеческий индивидуум, который этим своим выбором детерминирует и и последующие акты своего выбора. Человек должен сам избрать себя в согласии со своей совестью, которая является гласом божьим. Но человек не непогрешим. Его совесть может заблуждаться. Поэтому и выбор его никогда не абсолютен и не непогрешим.

Мы уже отмечали, что Ясперс пытается преодолеть противопоставление субъекта объекту и вообще рассмотрение и понимание мира как субъект-объектных отношений. С этой целью он вводит понятие объемлющего. Проявляя себя в дуализме субъекта и объекта, это объемлющее выступает в качестве объединяющего фактора, но не может служить адекватным предметом, оно является лишь предметом философской веры. Философское парение, желание остаться открытым для всех возможностей здесь соединяются с попыткой сделать свою концепцию всеохватывающей и дополняются философской верой. Философская вера Ясперса свободна от догм, от заключений, выраженных в ряде неизменных истин, она пребывает в постоянном движении, в постоянном обосновании своих истин на основе опыта, она скорее выражает необходимость и возможность веры вообще.

В учении К. Ясперса субъективизм и релятивизм буржуазной философии человека принимают ярко выраженные формы. В центре его внимания находится автономная, самоконституирующаяся человеческая личность с ее постоянной возможностью выхода к трансценденции. С одной стороны, решительно отвергаются всякие преданные объективные порядки и нормы, определяющие природу человека, всякая субстанциональность и прочная структура человеческой личности, иначе говоря, открывается путь, ведущий к растворению этого свободного индивидуума в иррациональном потоке жизни. С другой, автономная и самоконсти-

тирующаяся личность оказывается источником различных форм и норм хотя и временного, но общезначимого характера. На примере ясперовского учения видно характерное для всего экзистенциального направления колебание между философским иррационализмом и трансцендентализмом.

¹ Jaspers K. Philosophie. B. etc., 1973, Bd. 1, S. XXV.

² См.: Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. B., 1947, S. 27—57.

³ См.: Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München, 1959, S. 10.

⁴ Ibid., S. 17.

⁵ Ibid., S. 21.

⁶ Jaspers K. Philosophie. B. etc., 1973, Bd. 2, S. 61.

⁷ Ibid., S. 204.

⁸ Jaspers K. Philosophie, Bd. 2, S. 222.

⁹ Ibid., S. 223.

«ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ» М. ХАЙДЕГГЕРА

В. А. Подорога

В отдельных и сегодня еще влиятельных кругах западной философской интеллигенции стало привычным ритуалом отождествлять имя М. Хайдеггера с открытием «сущностно» новых путей в осмыслении положения человека в космосе¹. Однако следовать этому освещению идейного наследия немецкого философа было бы неверно: Хайдеггер был философом бытия, но не человека. Двусмысленность подобного утверждения может помочь прояснить известное хайдеггеровское вопрошание о смысле и задачах «подлинного» философствования. Как можно мыслить бытие без сущего?² И если перевести вопрос в план интересующей нас проблемы: не как возможна наука о человеке, т. е. антропология, а что есть человек в его сущностном соотношении с истиной бытия вне и помимо того, что формировала на протяжении последних веков идеология человека в качестве универсального мирового образа, вне и помимо того, что определялось в ней как *subjectum*? Возможные ответы на эти вопросы Хайдеггер ищет вне области, которую занимает ныне такая столь бурно и комплексно развивающаяся наука, какой является современная антропология. Во всяком случае, Хайдеггер (и не только времени «*Sein und Zeit*») был убежден в том, что задавать бытию вопросы о человеке, иначе говоря, неявно предписывать ему антропологические характеристики сущего — лишь «затемнять» истинную суть взаимоотношения между бытием сущего и человека. Можно, конечно, подчиниться запрету и уберечь себя от задавания «неправильных» вопросов. Но цель настоящего анализа в другом: возможно ли выявление антропологических оснований в радикально неантропо-

логической установке Хайдеггера мыслить «бытие без сущего»? Или: в какой мере Хайдеггер отдает себе отчет в том, что его философия бытия, особенно на поздних этапах его творческого развития, сменяется вполне однозначной консервативной утопией, чьи антропологические характеристики поражают своей конкретностью и посюсторонностью? И каким образом трансцендентальная аргументация подменяется антропологической?

Прежде всего обратимся к логике антиантропологического аргумента Хайдеггера.

Если анализировать программу Хайдеггера по преодолению метафизики как целое, то ее следует свести к одному требованию: подлинное философствование должно упразднить все возможные способы мыслить сущее вне его бытийных основ, а это значит, что необходимо упразднить господство субъекта в познании и культуре и, следовательно, саму антропологическую стратегию, на которую с эпохи Декарта опирается традиция классической метафизики. Если новая антропология и возможна, то только по другую сторону от метафизической традиции представления человека в качестве универсального образа и срединной меры бытия сущего. Возможная антропология, как это ни парадоксально звучит, может быть только антропологией «без субъекта». Ведь лишь там и тогда, полагает Хайдеггер, где человек действительно вступает в отношение с миром (самим вступлением осознавая себя как субъекта), мир впервые становится «миром», миром-объектом и неизбежно системой, замыкающей в себе и дающей исчисляемую меру тому, что Хайдеггер называет бытием сущего. И чем «субъективней» субъект, тем «объективней» мир, который уже и не может восприниматься иначе, как только в образе мира; именно благодаря этому процессу двойного преобразования бытия сущего субъект обретает статус антропологического гаранта правильного ответа на вопрос: что и на основе чего сущее есть? Именно тогда неизмеримо и угрожающе для человека начинает расширяться область исторического забвения бытия, знаменуемая собой событие его утраты (*Verlust-Seins*). Именно тогда появляется целый ряд понятий и терминов, особый язык метафизики, призванный к тому, чтобы фиксировать и закреплять центральное, срединно-сопрягающее положение человека: «мировоззрение», «миросозерцание», и т. п.³ И тогда сущим оказывается то, что постигается исходя из субъекта; в нем оно собирается, впервые обнаруживает себя и сосредоточивается как в единой всеупорядочивающей воле. «Все сущее — или объект субъекта или субъект субъекта», — формулирует Хайдеггер⁴. Уже тот факт, что познавательная процедура в метафизике Декарта задается как волевое захватывание и удержание сущего, радикально преобразует отношение к истине: воля к истине, а не «внятия», «воспризнание» бытия сущего, которое было, по мнению Хайдеггера, свойственно мысли древнего гречества, — вот что определяет начиная с Нового времени всю практическую стратегию мироустройства. Субъект одаривается способностью «пред-ставлять» (*Vor-stellen*).

Другими словами, субъект только потому и является субъектом, что является представляющим, так как располагает свои чувственные и познавательные возможности исключительно в границах механизма представления. В свойственной ему манере Хайдеггер вопрошает: какова та именовательная сила, которая действует в слове «представление»?⁵ Представлять — это значит «ставить-перед-собой» сущее, но в качестве «уже-пред-ставленного», сцены, на которой субъект способен «само-пред-ставяться». Благодаря этой уникальной способности субъект в силах соотносить себя с тем, что им представляется, как с мерой, задающей сущему его образ. Так субъект автоматически вводит себя в им же представленное как представляющего: «...Представлять, — пишет Хайдеггер, — это означает, в сущности, делать пред-ставимым самого себя»⁶. И тогда бытие сущего начинает раскрываться перед человеком в силу его возможной представимости, и мыслить что-либо не означает ничего иного, как только вступать «в представляющее сопряжение с представимым». Но теперь субъект, раз его цель состоит в том, чтобы стремиться к крайним пределам представимости, не столько управляет процессами познания, сколько сопридан им, подчинен, ибо сам является лишь представлением представления. За этим желанием удержать мир в границах универсальной представимости, в «образе», стать мерой всех вещей скрывается опасность антропологизации мира.

Каковы же итоги этой массивированной антропологизации мира? Рациональное устройство мира, многообещающе обоснованное в традиции западной метафизики, оказалось результатом неограниченной и в одном направлении действующей воли субъекта к представлению всего и вся; и эта воля, ставшая ныне планетарной, порождающая только волю, — «воля к более воли» — движется теперь сама по себе, не зная препятствий и границ. Вот откуда надвинулась опасность, превышающая, по мнению Хайдеггера, все другие грозящие сегодня человечеству. «Не злоба дня — атомная бомба как особая машина уничтожения (Totungsmaschine) — являет собой смертельную опасность. То, что человеку уже долгое время угрожает гибелью, а именно гибелью его сущности, является необусловленной чистой волей в смысле направленного самоутверждения во всем»⁷. Так бытие сущего, став объектом приложения сил планетарной воли к господству, утрачивает глубинную экзистенциально-онтологическую основу, самого человека, образуя особый мировой хронотоп, который Хайдеггер называет «по-ставом» (Ge-stell)⁸; здесь человек уже открыто подчиняется техническому «со-ставлению» мира в единый универсальный образ: все человеческое стремится стать частью или элементом разнообразных технических устройств, процессов, систем и т. д. Человек, «инсценируясь» в качестве субъекта, задает сущему техническую меру; так антропологическая проекция на мир возвращается к человеку в незнакомых и чуждых ему образах мира. Вот почему, как полагает Хайдеггер, всякая антропология покоится на метафизических основах, даже современная, которая

продолжает трудиться над тем, как упорядочить многообразные знания о человеке, не пытаясь ставить вопрос о сущностном назначении бытия человека, поскольку ответ на этот вопрос мнится ей уже найденным: «человек есть человек»⁹. Проблема же заключается не в том, чтобы мыслить человека в качестве независимого и обособившегося единства познавательных и ценностных возможностей, но в качестве «конечного», ограниченного своим сущностным предназначением «быть на земле», ибо «более изначальным, чем человек, является в нем конечность наличного существования (Dasein)»¹⁰. Другими словами, в силу своей «конечности» человек более не может считаться «избранником» бытия, неким центром или средостением всех мировых путей; следует вернуться к осмыслению того, что человек живет на земле, и, следовательно, к осмыслению того, что не абстрактное, технически организованное пространство во всей колоссальности его космического свершения будет определять дальнейшую судьбу человека, а только то, от которого он неотделим, — пространство жизни. И тогда быть на земле — это быть человеком, а это значит: строить (bauen), жить (wohnen), мыслить (denken)¹¹.

Эти модусы человеческого существования «на земле» определяют опыт пространства самого человека, который обретается и продолжает существовать в границах игры божественного и смертного, земного и небесного, в границах того, что Хайдеггер наперекор «по-ставу» определяет как мир «четверицы» (Gefiert).

Прежде чем перейти к анализу этого мира «четверицы», следует сделать ряд более общих замечаний по проблеме пространства в философии Хайдеггера.

Известно, что хронологическая открытость человеческого существа основательно обсуждалась Кантом, увидевшим в пространстве и времени априорные формы чувственности, чистые интуиции, некие допонятийные, дологические устройства чувственного постижения мира. Именно потому, что человек «конечен», т. е. ограничен в пространстве и времени, он в силах познавать мир явлений. Иначе говоря, пространство и время даются как трансцендентальные условия возможного опытного познания; пространство нельзя мыслить как нечто до и вне человека существующее, как то, что пребывает в себе и для себя, поскольку для этого требуется не только знать, что такое пространство, но и быть в нем. Человек же «знает», что такое пространство, благодаря «сращенности» с ним. Проблема получает более точный адресат, когда Хайдеггер пытается осмыслить парадоксальность кантовского вывода об универсальности внутреннего чувства времени и его превосходстве над «внешним» — интуицией пространства. Хотя это превосходство и указано Кантом, но не является определяющим. А так как в кантовских рассуждениях не находится места «третьей» интуиции, столь необходимой для конституирования мира, то ее, как полагает Хайдеггер, следует «изобрести»,

используя в этой функции универсальный характер «внутреннего чувства» — время. Действительно, что дает возможность пространству быть «открытым»? Только время — внутренне переживаемая последовательность психических состояний — открывает пространство для человеческого деяния; и только в этом смысле, вероятно, следует понимать высказывание Хайдеггера о том, что всякий синтез протяжений будущего, настоящего, прошлого «до-пространственен»¹². Время в интерпретации Хайдеггера получает внутри-пространственную функцию: лишь будучи в пространстве, можно переживать его открытость. Но то, что пространство открыто, вовсе не означает того, что оно лишено структурных начал, ориентации и является аморфным. Начальные ориентации, как заметил Кант, уходят своими корнями в фундаментальное различие человеческого тела на правую и левую стороны, именно это различие указывает на признаки объективного пространства, существующего «вне» человека, но не «без» него¹³. Собственно, для Канта важно показать, что начальный опыт ориентации в пространстве в своей чистой априорной основе переводим в пространство научной картины мира. Именно в этом пункте Хайдеггер отходит от кантовской логики рассуждений: если в чем и можно сегодня винить кантовское учение, то только не в том, что оно, к примеру, не соответствует современным научным космологиям, а в том, что оно явно недостаточно объясняет сведение пространства как чистой интуиции к человеческому субъекту, или, в терминологии Хайдеггера, к Dasein¹⁴. Соотношение «здесь-там», «верх-низ», «далекое-близкое» разрешается не на уровне познания их метрических параметров, а на уровне «пространственности Dasein», для которого определяющей тенденцией выступает «близость» (Nähe)¹⁵. Прежде чем «войти» в пространство, человек в качестве «здесь-бытия» уже знает, как в него войти, и поэтому никогда не входит в него, а всегда пребывает «при» пространстве: человек наделяет мир пространством, «опространствует» его. В том же случае, когда полагают, что человек должен «входить» в пространство, на деле пытаются представить человека в качестве или завоевателя или раба пространства, т. е. осмыслить пространство как нечто ему противостоящее и чуждое.

Но вернемся к миру «четверицы». Мышление позднего Хайдеггера находит свое призвание в поиске того, что всегда было и есть, но сегодня оказалось в плену исторического забвения, — в поиске подлинной «топологии бытия»¹⁶, некоей воображаемой и вместе с тем конкретной жизненной пространственности; только там человек, будучи словно в святой округе, говорит из этого и этим пространством, называя вещи и устанавливая пределы необычной топографии бытия: дом, храм, поле. Как строить дом, как вступать в храм, как проходить поле? Если здесь и есть власть обладания, то это не пресловутая воля к власти, не воля к овладению миром с помощью глобального технического переустройства мировых пространств, но власть «почвы» «основы», «наследуемого», власть священных пространств — пространств

безвластия. Мир, символизируемый «четверицей», радикально иной, чем мир технически организованного пространства «постава»: в нем памятью и опытом предшествующих поколений запечатлена архаическая структура мирового вообще, удерживающая в себе многообразие направлений, отношений, сторон как извечную обращенность и игру четырех — смертного и божественного, земного и небесного¹⁷. Мир «четверицы» ацентричен; в нем ничто не может постигаться в качестве чего-то предметного, пред-ставимого или против-стоящего; мышлению, его осмысляющему, выпадает удел быть неотделимым от изначальной, поэтически-охранительной силы языка, от почвенной укорененности в том, что когда-то питало романтическую идиллию сельского труда, диалекта и национального ландшафта. Здесь царствует не spatium, а «близость», сближающая, но не смешивающая смертное с божественным, земное с небесным, направляющая их в единство, но не отрицающая автономию ни одной из сторон: они так и пребывают в своей изначальной слитности отдельными, ибо их игра всегда одна и та же — быть «против-друг-с-другом-над» (das Gegend-einander-über)¹⁸. «Четверица» — это «мир», а не образ или картина мира, сводимые к центральному положению субъекта. Хайдеггер поясняет: «Снегопад приводит человека в ночи к померкшим небесам. Звуки вечового колокола приводят его как смертного к божественному. Дом и стол связывают смертных с землей. Названные вещи собирают, следовательно, призывают к себе небо и землю, смертных и божественное. Четыре суть изначальное единое по отношению друг к другу. Вещи остаются покоиться при себе в квадрате четырех (das Gefiert der Vier). Это собирающее оставление-в-покое есть вещь вещи. Мы называем это пребывающее в вещах вещи единой четверицей неба и земли, смертного и божественного, миром»¹⁹. Итак, «мир» для Хайдеггера — это всегда нечто «беспредметное», «мир мирует» (Welt weltet) и не нуждается в предметном соотношении с образами сущего²⁰. Но, с другой стороны, мир — это то, что начинает быть одновременно с существованием самих смертных, образуя скрытый «топос бытия», который никто из смертных не «знает», хотя они и есть в качестве живущих на земле только благодаря тому, что он направляет, ограничивает, собирает и хранит жизненные пространства в их неявленной, в представлении не дающейся власти над человеком.

В хайдеггеровской символике, однако, нет ничего таинственного, это общепризнанная структура мифической «четверичности». И в этом Хайдеггер чрезвычайно близок к М. Элиаде, Р. Отто и особенно к К. Юнгу, швейцарскому психоаналитику, попытавшемуся построить архетипическую структуру целостного бытия. «Четверичность» в юнговской символике бессознательно играет фундаментальную роль. Причем для Юнга важен не только конкретный состав элементов архетипа и их символическое содержание, но прежде всего то, что «четверичность» образует минимальную магическую единицу первоначальных, архаических опре-

делений целостности как таковой, структуру «самости» (Selbst) ²¹. Для Хайдеггера опыт планетарной воли, осмысливаемой в качестве унифицирующей мир операции «по-ставления», и есть нарушение изначально данной целостности бытия, поставление на потребность производства того, что должно пребывать «сокровенным», «потаенным», не переводимым в открытое и утилитарное использование.

Уже по тому, из каких пространственных положений образуется мир «четверицы» — «против», «друг-с-другом», «над», можно судить о ее воображаемой геометрии: она сфероидна и состоит не просто из покоящихся в себе направлений, но исполнена динамики повторения отражающего и отражаемого ²². Этот вид пространства легко представить, если вспомнить полотна Брейгеля или Сезанна, где живописное пространство дается не в линейной, концептуальной перспективе, а общим круговым расположением вещей, что создает у зрителя определенное психофизиологическое состояние космического единства; вещи и фигуры этого пространства соупорядочены между собой «двигательным участием самого художника в создаваемом им мире» ²³. И тогда движение в этом пространстве представляет собой путь, который проходит человек, чтобы образовать «свое» пространство, пространство-сферу: «против», «друг-с-другом», «над» — меты пути в пределах четырех мировых сторон, открытых и отражающихся друг в друге. «Четверица» дает пространству быть открытым; и пространство, которое собирается из вещей и событий человеческого существования, всегда исполненное равновесия и свободы, не имеет границ в «физическом» смысле слова ²⁴. Вещь не становится «вещью» по месту, даваемому ей пространством, или по границе, отделяющей ее заранее от других вещей; в противном случае пространство предсуществовало бы в качестве мирового вместилища вещей. Вещь для Хайдеггера есть пестуемое в собирании пространство и ничем другим быть не может. «Место относится к вещи» ²⁵ — это первое, второе: «пространство получает свою сущность из мест, а не из „определенного“ пространства» ²⁶. Другими словами, вещи могут быть «путями», «мостами», «событиями», но не могут быть некими точками себе равного геометрического пространства, измеряемого «расстояниями»: человек способен «проходить» пространство лишь в том случае, когда вещи не ограничиваются расстояниями, т. е. между ними не существует пространств, лишенных вещей и человека. Именно поэтому соотношение дали и близости здесь иное. Даль может быть бесконечно более близкой, чем самая близкая близость, исчисляемая метрическими параметрами, и наоборот. Пространство, которое действительно «проходят», измеряет экзистенциальная единица времени — путь (Weg) ²⁷. Собственно, любая жизненная форма устройства на земле — будь то храм, дом или колодец — являет собой результат пути, чье высшее назначение в том, чтобы образовать жилище, центр мира и человека (сам мир, самого человека), но не человека как субъекта, а человека как извечно пребывающего в игре четырех: божествен-

ного и смертного, небесного и земного. «Пространство открывается посредством того, что преобразуется в жилище человека» ²⁸. Поэтому для Хайдеггера, если мы точно следуем за его мыслью, «проходить» пространство не значит проходить мимо чего-то от одного к другому; проходить можно только все пространство, давать ему быть. Отсюда, вероятно, можно вывести следующее фундаментальное условие: в мире «четверицы» не существует границ (и, следовательно, возможных препятствий) между внутренним, экзистенциальным переживанием пространства и его внешним, объектно-вещным образом; это пространство не знает «внешнего». Подобный опыт «единого» и всюду присутствующего пространства известен поэтическому мышлению:

Единое — и внутримировое
пространство все связует. И во мне
летают птицы. К дальней вышине
хочу подняться — и шумлю листвою ²⁹.

Перечитывая эти строки, мы невольно начинаем догадываться, что в это пространство нельзя войти: оно есть то, чему мы всегда принадлежим. Но тогда не таится ли подвох в хайдеггеровском вопросе: как мыслить пространство из него самого? На первый взгляд этот вопрос кажется оправданным, поскольку предлагает мыслить пространство в собственной его сути, избегая обращения к качественно разнородным «пространствам» культурных эпох. Однако мы уже видели, что подобный тип пространства был поставлен в зависимость от человеческого деяния. Это было бы «сильным» возражением Хайдеггеру, если бы не был известен другой, не менее обескураживающий ответ: мыслить пространство можно только благодаря языку. В таком случае следует изменить направление первоначального вопроса и спрашивать не о том, как мы мыслим пространство «из него самого», а как оно мыслит себя в нас, невзирая на те трансцендентальные гарантии, которыми, казалось, подкреплено наше мышление. Неизменное стремление Хайдеггера отмежеваться от рационально-технического, «физического» пространства научных космологий вызвано тем, что он пытается (равно неизменно) высвободить язык из пространства, ограниченного современной культурой и традицией старой метафизики, высвободить и вернуть ему «пространство», которое сможет из него говорить. Уточним это замечание: то, что Хайдеггер называет пространством, открывает себя не по аналогии с реальным пространственным опытом (устройство дома, например), а только в языке как пространстве. Другими словами, всякая мысль о пространстве движется в пространстве самого языка. Не случайно, что Хайдеггер предваряет почти каждое из своих размышлений призывом к читателю: «Вслушайся в слова, в забытые и повседневно используемые, не читай, а слушай, что они говорят „сами по себе“, вне исторических контекстов».

Стилевая завершенность и торжественная строгость философской прозы Хайдеггера, о которой так много сказано его почи-

тателями, неотделима от феноменологической процедуры «вслушивания», внятия в то, о чем и как говорит язык наедине с собой, называя вещи. Быть может, лишь благодаря известной «терпимости» немецкого языка Хайдеггеру удается создавать иллюзию (но только иллюзию) подлинного вхождения в архаику немецкого и греческого языков, нечто подобное эффекту соприсутствия с самим зарождающимся словом, «еще хранящим жар породившей его жизненной ситуации». Вслушаться — это значит «собраться», «насторожить слух», сосредоточить внимание на слушаемом и таким образом, чтобы сам слушающий оказался частью слушаемого, проникся тем гармоническим соответствием бытия и сказанного слова, которое было присуще досократическому космосу. Ныне забытое удивление греков перед звучащим словом, когда космос ощущался столь живым и магическим пространством, населенным звучащими именами богов и вещей, — именно это «наивное» мироощущение и пытается воссоздать Хайдеггер в своих этимологических изысканиях. Ведь для него «речение» Анаксимандра или Гераклита — бытийная модель языка, языка-пространства. Высвобождение слуха для сосредоточенного вслушивания в бытие сущего, «высловление тишины», в которой покоится вещь, подразумевает его бесчужденность к миру рационально исчислимых, навязываемых сообщений, к логике развертывания информационных систем современного общества. Пространство не может быть «видимо» (вне его нельзя быть), но «слушаемо». Само слово «пространство» являет после «прослушивания» свою бытийную основу в слове «простор», «простираание»³⁰. Не только эти слова, но и любые другие, которые в своем дальнем лингвистическом странствии могут наконец «сцепиться» (случайно или по произволу) в универсальном корневом слого, дающем жизнь последующим ответвлениям, говорят из пространства диалекта, которое они в себе хранят.

Философская речь Хайдеггера сплошь и рядом ландшафтна: это речь из пространства «четверицы» и пространства диалекта³¹. И поэтому — два языка, которые использует Хайдеггер: первый — язык диалекта, «родной», территориально замкнутый, всегда «здесь», не поддающийся воздействию других языков и наречий; второй — язык мифа, существующий как бы «по ту сторону» от всех возможных языков, язык как мировая матрица. Других «языков» Хайдеггер не знает. Архаическая стилизация философской речи — вот, пожалуй, единственный ответ на то отчуждающее воздействие, которое оказывает на язык развитие современной планетарной техники, язык «мирового общения», нейтрализующий повсюду, где это возможно, диалектные, естественные основы языка и языков. Слова и выражения старонемецких диалектов выполняют функцию архетипических контрпунктов по отношению к значениям флук общепринятого литературного языка. Переключение в диалект здесь выступает как переключение в более высший, более подлинный язык бытия. Диалектная речь используется Хайдеггером и как определенно направленная лингвисти-

ческая сила, разрушительно действующая на любой пограничный ей язык. Так диалект, обретая знаки высшего языка, становится непроницаемым для других возможных языков. Диалект развертывается в картины мифа: и слово уже не слово, получающее сеть своих значений из определенных исторических контекстов, так как насильственно изымается из них, а имя, иератическое, отмеченное знаком «подлинности»; оно фонетически «отяжествляется» с помощью определенных лингвистических приемов, где главную роль исполняет операция «расщепления»³² — корневой слог выделяется «дефисом» (графически) и «сменой тона» (фонетически). «Расщепленное» слово открывает путь к утраченным ландшафтными пространствам, точнее, путь к одному архаическому пространству; и тогда любое слово, его привычная грамматическая поверхность разрывается силами субстантива «Sein»³³. Так, копула «ist» становится в хайдеггеровской смене тона, интонировании, сигналом возврата к архаическим формам «бытийственной» речи, где чистая власть имени была каноном мышления. Это возвращение Хайдеггера к синкретическим, нерасчлененным формам языка и мышления, которые не знали технического использования глагола «sein» в виде копулы, представляет собой, с другой стороны (и не менее важной), развертывание для слушателя не только мыслительного, но и психофизиологического пространства. И действительно, что еще может для Хайдеггера обозначать слово «колодец» или «поле», как не исчезнувшее ныне из памяти поколений, изначальное условие нашего отношения к миру, к тому пространству и способам его обживания, которые остаются невидимыми в своих письменных начертаниях до тех пор, пока не овладеют ими с помощью «правильного» произнесения? Когда мы идем к колодезю или когда проходим поле, мы уже всегда идем сквозь слово «поле», слово «колодец»³⁴. Итак, слово следует «проходить», как проходят пространство. Более того, именно потому, что проходят слово, и проходят пространство.

В другом месте Хайдеггер поясняет: «Однако уже тот простой факт, что мы называем диалектами различные способы речи, нами не осмысливается. Их различие основывается не только и не столько в различных формах развития языковых средств. В диалекте говорят прежде различные ландшафты, т. е. земля. Но артикуляционный аппарат (Mund) является не только отдельным органом, который, подобно организму, дополняется телом, но тело и уста (Mund) соотносятся в порывах и росте земли, в которых мы, смертные, растем, благодаря которым обретаем добротную оседлость»³⁵. Может быть, пояснить эту пространную фразу в силах излюбленный афоризм Хайдеггера: «Язык есть цветение уст (die Blume des Mundes)»³⁶. Таким образом, тело смертного оказывается пассивным передаточным механизмом в сопряжении «языка» и «земли»; вероятно, и фигура того, кто произносит (а ее очертания пока расплывчаты), рождается из артикуляционного напряжения уст: не тело изначально обладает органом для производства речи, напротив, тело становится телом только благо-

даря тому, что становится устами; тело — звучащее, говорящее тело-уста. Поэтому задача одна: научить читателя правильному произнесению, а это значит научить умению «входить» в пространство, которое не существует нигде, кроме как в самом слове, точнее, нигде, кроме как в «произнесении».

Как же добиться этого? Хайдеггер ищет выход: повсюду, где это возможно, он создает картины-сцены бытия: картины «гор» и «поля», «храма» и «дома», которые совершенно не служат целям иллюстрации. Это пространства диалектной речи. Конечно, театр Хайдеггера (нельзя не заметить, что это уже действительно театр) не имеет ничего общего с театром представления, театром одного, но универсального духа; универсального потому, что и в зрительном зале, и на сцене — повсюду представляется единственный персонаж — *subjectum*: он и актер, и режиссер, и зритель, поскольку ничто в картине мира не препятствует субъекту воспроизводить, умножать свои лики, отражаться в них, захватывая и подчиняя своей воле самые удаленные миры и пространства. Везде он — центр, познавательное единство, уникальная ценность. Театр Хайдеггера задуман как театр языка; только будучи языком, человек может стать одним из персонажей этого театра, участвовать в игре «четверицы», ибо сам он может говорить лишь тогда, когда через-и-в нем говорят «земля» и «небо», «смертное» и «божественное». Языковая стратегия Хайдеггера строго ортопедична: например, «войти» в пространство горного ландшафта можно, лишь радикально преобразовав в утомительной практике произнесения собственное тело. Хайдеггер ничего не знает о «промежуточных» пространствах, неоседлых, пространствах войн и катастроф, бюрократии и путешествий, космоса и безумия; языку-диалекту и не должна быть введима мысль о пространстве необжитом, неведома степь или пустыня, которые пересекает, ища поживы, воин-кочевник или вечного спасения — странник (Ф. Ницше). Хайдеггеровский язык требует от читателя (раз он читает) иного телесного опыта. Но какого?

Назрела необходимость задать еще один «неправильный» вопрос, чтобы прояснить предыдущее: кто говорит? «Говорит язык», — мог бы ответить Хайдеггер. Но ведь говорит-то не просто язык, а язык в качестве диалекта — язык «земли» и «основы» — следовательно, говорит и определенный, только этому диалекту принадлежащий телесный навык, образ или жест. Хайдеггер не устоял перед соблазном открыть своему мышлению универсальный «топос» (местоположение): на сцене появляется персонаж, театр становится видимым, и этот персонаж — земледелец. С его появлением архетипика земли ритуализуется. Не нужно долго вчитываться в тексты Хайдеггера, чтобы заметить, насколько они переполнены образами, сценами и метафорами земледельческого труда: приемы языковой техники имитируют основные операции с землей. Так, агрокультурное пространство, способы его освоения, в целом трудовые операции не просто иллюстрируют, но обретают ту запретную для классического мышления вещнозримую мате-

риальность, становятся моделями мыслительных актов: тут и «примыкание», «сокрытие», «собираение» и «разбиение», «установление мостов» и «устройство дома»³⁷. Хайдеггер декларирует: «...Философский труд не имеет ничего общего с посторонним занятием чудака; он обретается в сердцевине крестьянского труда»³⁸. Идиллическим картинам южнонемецкого ландшафта придается метафизический смысл: благуая весть бытия приносит молчание пожилого крестьянина, отдыхающего после дневных трудов на пороге собственного дома; она видима и в усилиях пахаря, ведущего плуг по крутому склону необозримой пашни; и вообще в мире горного хутора, где каждая вещь соразмерна своему назначению и месту, труду, затраченному на ее создание, где ритм смерти и рождения, встречи с богом и судьбой могут быть узнаны в любом, даже, казалось, неприметном событии; узнаны, отражены и связаны в игре мировых сторон, в «четверице»³⁹. Герой бытия — «живущий на земле»; в нем Хайдеггер видит символ принятия земли и возврата к такому мышлению, которое бы мыслило так, как если бы его осмысляющее вопрошание было бы столь же естественно укорененным, как вопрошание рук шварцвальдовского умельца, которые ничего не создают и не по-ставляют, но выводят к явленности сокрытое, не нарушая его сокрытости, — истину бытия.

* * *

Но достаточно. Анализируя эти необычные свойства мира «четверицы», мы зашли так далеко лишь потому, чтобы понять, куда увлекает за собой хайдеггеровский опыт философствования. Топос хайдеггеровского мышления — консервативная утопия. Вероятно, этот вывод звучит несколько парадоксально. Поясним. На всякий вопрос: что же дальше? — Хайдеггер никогда не говорил более того, что будущее пребывает в неясности исторических решений, что человечеству в эпоху необусловленного господства планетарной техники предоставлены две равновеликие возможности: или, осознав скрытую сущность техники, обрести спасение, или, предоставив вещам идти своим ходом, — гибель. Как только мир «четверицы» начинает разрушаться под действием воли к техническому устройению земли (что и происходит сегодня) и безвозвратно теряет свою ориентированность по отношению к божественному и смертному, небу и земле, возникает планетарное событие, которое Хайдеггер называет «о-пустошением» (*Verwüstung*) против-друг-с-другом-над четырех мировых сторон, отрицанием близости»⁴⁰. Именно тогда и возникает мышление, осмысляющее неподлинность мирового времени и, следовательно, его «конец», мышление, которое принято называть эсхатологическим. Действительно, мышление Хайдеггера не ставит своей целью осмысление соответствия настоящего трансцендентному идеалу будущего и тем самым корректировку с его помощью настоящего и прошлого. Другими словами, для консервативного

мышления Хайдеггера не существует утопии в том виде, в каком она обычно представляется либерально-технократическому и уж тем более леворадикальному сознанию⁴¹. Человек в картине хайдеггеровской онтологии не является человеком, проектирующим будущее. Именно по отношению к указанным формам сознания хайдеггеровская идеология «конца» неподлинного мирового времени и выступает как радикально антиутопистская стратегия. Знаменитая констатация «утраты бытия» служит идейным противовесом любому утопическому проектированию. Более того, наличие утопических конструкций в современной культуре — скорее один из очевидных симптомов этой утраты, скорее пророчество «конца», нежели путь к пробуждению от исторического беспамятства. Консервативная утопия Хайдеггера (а о такой все же приходится говорить) мифична по своей природе: она всегда «позади» и «вне» времени истории, ибо с самого начала погружена в бытие. Вот почему так строго соблюдается Хайдеггером запрет на размышление о будущем. Будущее как особое историческое время не может быть ни пережито, ни спроектировано в своих бытийных характеристиках; оно не может одним фактом своего наступления компенсировать недостаточность настоящего, и для консервативного наблюдателя будущее там, где оно отделяется от временного континуума в качестве отдельной и высшей инстанции времени, выглядит опустошенным, отрезанным от сакральных сфер, хронотопов, составляющих бытийную основу человеческого вообще. Ныне нарушенная связь с опытом сакрального не восстанавливается в сакрализации будущего. И тем не менее будущее присутствует и в этом типе мышления, но оно уже как бы состоялось и может открыться мысли как освобожденное от забвения «первоначало»: древнейшее древнего — вот цель и одновременно условие для мышления, пытающегося повернуться к опыту сущностного обоснования бытия. Отсюда требования: подлинность наследуемого, укорененность, иерархия, целостность, органичность, авторитет. Может быть, лишь несколько ключевых древнегреческих слов, убеждает Хайдеггер, в силах нас научить тому, как было это древнейшее древнего, и потребовать от нас прокладывания путей, которые привели бы его в настоящее, остановили бы распад сакральных человеческих пространств в требованиях будущего и дали бы этому древнейшему сбыться.

Справедливый протест вызывает не то, что Хайдеггер пытается осмыслить возможные последствия «утраты бытия», но то, что он не допускает его утраты и находит сущностный опыт бытия реально существующим в крестьянских хуторах родного ему Шварцвальда. Так проекция в прадревнее, в досократический космос возвращается, минуя лабиринты и препятствия исторического времени, в настоящее, у-топия переходит в топию. В границах объективного языка социально-экономического и политического анализа ауратическая привлекательность хайдеггеровского мышления исчезает. Хайдеггер явно пренебрегает (и политически вполне сознательно) действующими в современном обществе

«позднего капитализма»⁴² опосредствующими механизмами, их воздействием на общественно-психологические образы, идеологические и философские конструкции, гипертрофируя возможную свободу мышления. Этого мало: ведь взаимообращенность «у-топии» и «топии» в мышлении Хайдеггера определяется промежуточным звеном: южнонемецкой агрокультурной символикой и ландшафтом, столь же реальными, как горный хутор, и столь же ирреальными, как его судьба в эпоху массивированных индустриальных процессов.

¹ Прямое и опосредованное влияние М. Хайдеггера, создателя одной из наиболее влиятельнейших версий экзистенциализма, оригинального интерпретатора древнегреческой и классической философии, легко обнаружить в самых различных областях современной западной культуры. Возможно, этого «влияния» было недостаточно для самого Хайдеггера, убежденного в реформаторском значении собственного стиля философствования? Стоит вспомнить обвинения Хайдеггера в том, что он всегда пытался занять в философском мире позицию первого хранителя и глашатая истины бытия, — этот обременявший его на всех этапах творческого пути комплекс духовного вождизма. В советской литературе уже дан широкий критический анализ «реформаторских» претензий хайдеггеровской философии. См. работы Т. В. Васильевой, А. С. Богомолова, В. В. Бибихина, И. С. Нарского, Т. И. Ойзермана, Э. Ю. Соловьева, Г. М. Тавризян и др.

² Ср.: «Мыслить бытие без сущего означает: мыслить бытие без оглядки (Rück-sicht) на метафизику» (Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969, S. 25).

³ См.: Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a/M., 1963, S. 103.

⁴ Ibid., S. 236.

⁵ Ibid., S. 85.

⁶ Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen, 1961, Bd. 2, S. 151—163.

⁷ Heidegger M. Holzwege, S. 271.

⁸ «По-став» — имя, данное Хайдеггером областям сущего, где доминирует воля к техническому «по-ставлению» всех мировых событий, знаменующих собой возрастающую мощь планетарной техники и науки. Вместе с тем это имя не обозначает только «вещь» (или техническую операцию по составлению и производству вещей — арматуру, остов, состав и т. д.), но прежде всего способ, каким следует осмыслять таинственную сущность техники. Размышляя о «по-ставе» как сущности техники, Хайдеггер остается верным герменевтическому опыту, поскольку использует этот термин не в качестве понятия и не для нужд понятия, а в качестве герменевтической возможности: техника должна говорить из самой себя. Слово «Ge-stell» — герменевтический ключ к технике как тексту. Движение субъекта в мыслительном пространстве представления Хайдеггер пытается понять из самого слова, используя его именователный потенциал в каждом отдельном случае герменевтического развертывания. Все эти вышеприведенные словообразования, вбирающие свой смысл, смысл «физический», пространственный в округе корня слова *stell*, моделируют текст техники и соответственно понимаемые процедуры. См.: Heidegger M. Die Frage nach der Technik. — In: Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1959, S. 13—44.

⁹ Heidegger M. Kant and the problem of metaphysics. L., 1968, p. 237.

¹⁰ Ibid., p. 238.

¹¹ См.: Heidegger M. Bauen—Wohnen—Denken. — In: Heidegger M. Vorträge und Aufsätze.

¹² См.: Heidegger M. Zur Sache des Denkens, S. 15.

¹³ См.: Kant I. Was heisst: Sich im Denken orientieren? — In: Kant I. Von der Traumen der Vernunft. Leipzig, 1979, S. 291.

¹⁴ См.: Heidegger M. Die Frage nach dem Ding. Tübingen, S. 156.

- ¹⁵ См.: *Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen, 1967, S. 105.
- ¹⁶ Ср.: «Но поэтическое мышление (Dichten) в действительности является топологией бытия. Оно открывает ему местоположенность его сущности» (*Heidegger M. Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen, 1954, S. 23).
- ¹⁷ Ср.: «На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на производство водяного напора, заставляющего вращаться турбины, чье вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены энергостанции с их энергосетью. В контексте этих взаимосвязанных последствий поставки электрической энергии рейнский поток тоже выглядит чем-то представленным как раз для этого. Гидроэлектростанция не пристроена к реке, как старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Наоборот, река встроена в электростанцию. Рейн есть то, чем является он теперь в качестве реки, а именно поставщиком гидравлического напора благодаря существованию электростанции. Чтобы хоть отдаленно измерить чудовищность такого положения дел, на секунду задумаемся о контрасте, вопиющем в этих двух названиях: „Рейн“, встроены в электростанцию для производства энергии, и „Рейн“, о котором говорит произведение искусства, одноименный гимн Гельдерлина» (*Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*, S. 24. Пер. В. В. Бибихина).
- ¹⁸ См.: *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1960, S. 209—216.
- ¹⁹ *Ibid.*, S. 22.
- ²⁰ См.: *Heidegger M. Holzwege*, S. 133—134.
- ²¹ См.: *Jung C. G. Bewusstes und Unbewusstes*. Hamburg, 1957, S. 71, 121.
- ²² Ср.: «Каждый из четырех отражает своим способом сущность остальных» (*Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*, S. 177).
- ²³ *Пасто Т. А. Заметки о пространственном опыте в искусстве*. — В кн.: Семиотика и искусствоведение. М., 1972, с. 164—172. Ср. также: «Видение пространства у Сезанна... — это сферическое подвижное поле. Кажется, что пространство вращается; это впечатление возникает от изгибов линий, составляющих основу композиции» (*Раушенбах Б. В. Пространственные построения в живописи*. М., 1980, с. 226—227).
- ²⁴ Ср.: «Но граница — в старогреческом значении — имеет сплошь характер собрания, не отделения» (*Heidegger M. Der Satz vom Grund*. Tübingen, 1965, S. 125).
- ²⁵ А что являет собой пространство для греков? Хайдеггер сверяется с греческими образцами мышления: «Греки не имели слова для обозначения „пространства“. И это не случайно; тогда они понимали пространственное не от extensio, но из места (τόπος)...» (*Heidegger M. Einführung in die Metaphysik*. Tübingen, 1966, S. 50).
- ²⁶ *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*, S. 155.
- ²⁷ Власть пути для мышления Хайдеггера — это «отдание» себя во власть судьбы. Иметь путь — это вовсе не значит иметь возможность путешествовать или мигрировать, пересекать пространства; иметь путь — это быть при «своем» пространстве; «путить», т. е. прокладывать путь, это всегда оставаться между божественным и смертным, земным и небесным. Храм потому и путь, что соединяет в себе землю с небом, величие богов с повседневною смертных, соединяет, собирая под один покров. См., например: *Heidegger M. Holzwege*, S. 30—31.
- ²⁸ *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*, S. 157—158.
- ²⁹ *Рильке Р.-М. Новые стихотворения*. М., 1977, с. 313.
- ³⁰ Ср.: «Но как мы сможем найти собственную суть пространства? На случай крайней нужды есть спасательный мостик, правда, ветхий и шаткий. Попробуем прислушаться к языку. О чем он говорит в слове „пространство“? В нем говорит простор. Это значит: нечто простираемое, свободное от границ. Простор несет с собою свободу, открытость для человеческого поселения и обитания» (*Heidegger M. Die Kunst und der Raum*. Sankt Gallen, 1969. Пер. В. В. Бибихина).
- ³¹ В небольшой работе Хайдеггера «Из опыта мышления» можно заметить, как далеко он заходит в мистическом соположении романтически переживаемого ландшафта и поэтизированного мышления. Не случайна и конструкция книги: если левая страница — это прерывисто, из отдельных недосказанных образов

сплетаемая картина ландшафта (горы Шварцвальда), то правая — неясные, но очень досократические по форме афоризмы. См.: *Heidegger M. Aus der Erfahrung des Denkens*, S. 7.

- ³² Ср.: «Это разрушение (Zerbrechen) слова есть подлинный шаг к возврату на путь мышления» (*Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*, S. 216).
- ³³ Субстантив Sein здесь выступает как универсальное означающее.
- ³⁴ См.: *Heidegger M. Holzwege*, S. 286.
- ³⁵ *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*, S. 205. В образе «цветения» или «цветка» не следует видеть декоративный элемент мысли, но напряженное, несмотря на свою органичность, развертывание пространства речи, одновременное прорастание друг в друге языка и пространства.
- ³⁶ *Ibid.*, S. 206.
- ³⁷ Ср.: «Разбиение (Aufriß) есть совокупность черт того рисунка, который замечает разомкнутое свободное пространство языка» (*Ibid.*, S. 251—252).
- ³⁸ *Heidegger M. Warum bleiben wir in der Provinz? — In: Schneeberger G. Nachlese zu Heidegger*. Bern, 1962, S. 216.
- ³⁹ *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze*, S. 161.
- ⁴⁰ *Heidegger M. Unterwegs zur Sprache*, S. 213.
- ⁴¹ Для теоретического сознания леворадикальной интеллигенции 60-х годов (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе и др.) утопия выступает не в качестве позитивного будущего, но в качестве «негатива» существующей реальности. Причем в данном случае безразлично, в каких временных формах эта реальность пытается себя объяснить, чтобы быть принятой за нечто лучшее. Мышление может осуществляться как радикально утопичное только тогда, когда оно в каждое мгновение своего развертывания отрицает себя в качестве «позитивного»: мышление, если оно желает быть истинным, должно мыслить против самого себя — такова формула Адорно.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ (Г. МАРСЕЛЬ)

Г. М. Тавризян

«Я не отрицаю достижений наук о человеке. Надо только признать, что если мы знаем все больше и больше вещей о человеке, то, возможно, нам все менее ясна его сущность. Прогресс специальных наук... вместе с тем исключает возможность простого и единого ответа. Рост этих знаний ставит под вопрос правомерность самой надежды иметь единый ответ...»¹. Одним из наиболее достоверных подтверждений здесь может служить современное искусство, в котором распад этого единого смысла, сложившегося устойчивого образа человека отразился словно в осколках зеркала — как ни в чем другом.

Этому признанию предшествовали почти полвека философских размышлений Габриэля Марселя, одного из наиболее известных буржуазных философов Франции XX в., о ситуации человека в современную эпоху.

Обращаясь к исторически уже отдаленному моменту формирования экзистенциалистской концепции человека, Г. Марсель указывал: ее неоспоримое преимущество заключалось в том, что она впервые выявила немыслимость обращения философии к человеку без учета характера его конкретного существования, специфичности его бытия². Сформировавшийся в Европе к двадцатым

годам экзистенциализм видел несостоятельность современного ему философского знания о человеке прежде всего в непонимании, искажении идеализмом взаимоотношений человека с миром: это взаимоотношение мистифицировалось, «обескровливалось» идеалистической философией, будь то самодовлеющая, «надчеловеческая» логика гегелевского панисторизма или абстрактные — словно субъектом их была универсальная бесплотная мысль — конструкции теорий познания. Экзистенция лишилась своего конкретного характера; подлинно драматичный характер существования человека в мире оказывался замаскирован, «снят». Рационалистическое познание, утверждает Марсель, игнорировало реальную неподатливость мира, в действительности далеко не «прозрачного» для теоретической рефлексии. В начале века теоретико-познавательный идеализм схоластического толка способствовал упрочению представлений о «незыблемости» существующих форм буржуазной цивилизации³. Лишь трагическая взрывная волна первой мировой войны, отдавшись повсеместно неисчислимыми человеческими жертвами и трагедиями, поколебала этот самодостаточный мир оптимистических представлений.

Именно исторически пережитый опыт Г. Марселя попытался отразить в первом своем произведении — «Метафизическом дневнике», который, собственно, положил начало философии экзистенциализма во Франции. В 1928 г. в виде отдельной статьи была опубликована заключительная часть «Дневника», которой Марсель дал характерное заглавие «Экзистенция и объективность»⁴.

Разумеется, это не означает, что в «Метафизическом дневнике» Марсель обратился непосредственно к событиям этих лет: в нем рассматриваются чисто философские категории. Однако коренным образом трансформируется сам тип исторического и гносеологического субъекта.

Субъект, к которому обращается стремящаяся осмыслить новый трагический опыт философия, — это прежде всего человек, живущий однажды, чье чувственное существование исключительно уязвимо, открыто для боли и страдания. Мотивы действия ему чаще всего диктуются не отдаленными идеальными целями; они связаны непосредственно с чувством горя или протеста, с тревогой за близких ему людей⁵. Отказ от псевдооптимистических конструкций рационализма должен был, согласно экзистенциализму, помочь человеку трезво оценивать ту непосредственную ситуацию, в которой ему приходится жить, действовать, принимать решения, ту реальность, о которой было столь абсурдно думать, будто она «рационально организована».

Существование субъекта первично по отношению к его самосознанию, его познавательной деятельности. Порок идеалистической философии Марсель видит в том, что, пусть экзистенция в ней даже признается, все дальнейшие рассуждения развиваются, как если бы ее не было вовсе; в философии, согласно выражению Марселя, совершается «идеальная дезинкарнация (обесплочивание)» человека. Между тем знаменитое декартовское

cogito, легшее в основу современного рационализма, есть метод, исследующий «общезначимое», и поэтому должен применяться к предметам совсем иного порядка — не к существованию. У Декарта cogito, мысль, как бы экзаменует существование, готова поставить его под вопрос. Марсель провозглашает: «Мы выбираем обратный тезис: экзистенция — это то, на что не может быть распространено декартовское сомнение; это абсолют»⁶.

Именно здесь берет начало одна из важнейших тем экзистенциализма Марселя, которая, по сути, представляет собой классическую тему, варьировавшуюся на всем протяжении истории философии и чаще всего обозначавшуюся как психофизический параллелизм, психофизическое взаимодействие.

Какие же явления в современном мире побудили Марселя с такой настойчивостью поставить эту, казалось бы, — во всяком случае, в предшествующей истории идеализма — социально «нейтральную» проблему?

Нерасчлененность, единство человеческой экзистенции основывается, утверждает Марсель, на том, что человек един со своим телом, что человек есть его тело, которое ни при каких обстоятельствах не может выступать для него как «объект», иными словами, как предмет обладания. Связь между человеком и его телом, это беспримерное чувственно-духовное единство, — самый подлинный естественный образец неотчужденного отношения. В концепции Марселя это «тело-субъект»⁷. В ощущении тело обладает приоритетом перед всеми другими предметами внешнего мира: это фокус, центр, относительно которого группируется мой опыт мира, моя вселенная. Мое тело не может ни при каких условиях рассматриваться как тело субъекта «вообще», на место которого может быть (в силу единых законов функционирования) «поставлено» «любое» тело. Между тем подобная постановка вопроса в науке ведет, полагает Марсель, к низведению тела на уровень средства, а в социальном мире, мире психологических манипуляций или прямого насилия, делает его «объектом» в худшем, бесчеловечнейшем смысле этого слова. Марсель, что чрезвычайно типично для «антисциентистских» направлений буржуазной философии нашей эпохи, приписывает «рационализму», «абстракции понятий», ту, первую, ступень обесчеловечения, за которой непосредственно следом идет уже социальная репрессивность по отношению к индивиду⁸.

Уже ощущение, утверждает Марсель, предстает в неверном свете, когда его рассматривают в качестве анонимного звена гносеологического процесса: сама схема субъект-объектного отношения — это фактически искажение, разрушение связывающей человека с миром духовно-эмоциональной «причастности», единения с бытием порядка «таинства», общения, диалога⁹. Так же должно быть реинтерпретировано понятие восприятия. Здесь, считает Марсель, достаточно обратиться к исконному смыслу слова «recevoir», что означает «воспринимать», «принимать». Но ведь «принимают», подчеркивает Марсель, у себя (chez soi). Таким

образом, само слово содержит указание на врожденную интимность человека с собой и с миром: человек в мире должен быть «у себя». Параллелью этих связей как «причастности» миру, бытию (participation) является прочная привязанность человека к своему природному окружению — врожденная, нерасторжимая, хотя и не поддающаяся «рациональному» объяснению, душевная и физическая связь крестьянина с землей, моряка — со стихией моря и т. п.

Как пишет сам Марсель, он стремился «преодолеть» идеализм и противостоять «инструментальности» материализма. Первоначально крайне враждебным было отношение Марселя к эмпиризму: однако, как он признавал позднее, жизнь заставила его пересмотреть свое отношение к опыту.

Итак, одно из центральных понятий философии Марселя, экзистенция, это, по сути, прочный сплав спиритуалистического, мистико-иррационального с чувственно-пластическим. Следует, однако, особенно подчеркнуть своеобразный характер тематизации в учении Марселя чувственного, тела¹⁰. Чувственная, телесная организация человека здесь вовсе не равнозначна «земной оболочке»; это фокус, средоточие подлинно человеческого отношения субъекта к себе, эталон экзистенциальных связей, которые являются, разумеется, отношением исконно человеческим — и рефлексивным и душевным. Все это, отнюдь не в традициях христианства, выдвинуто на первый план. Правда, схожие мотивы можно встретить и в некоторых учениях мистики: так, Марсель любит сослаться на слова Мейстера Экхарта: «Душа спасется не иначе как в теле ей предназначенном...», однако слишком очевидно, что у Марселя тема «воплощения» имеет в корне иной характер, преследует другие цели.

Так же непомерно для христианской традиции выдвинут на первый план момент сакрализации, освящения человеческого существования. В христианстве элемент «сакральности» мог утверждаться лишь на том основании, что человек сотворен богом, и сотворен им по собственному подобию. Между тем главное, что выделяет философию человека Марселя среди направлений католицизма, это тема инкарнированности как тема «прославления конкретного, чувственного человека». И в последней работе, в 1968 г., он видит в этом же «одну из главных задач философии сегодня»¹¹. В общем контексте философии Марселя это означает: утверждение недопустимости насилия над живым человеком во плоти, пиетета к жизни, живому, утверждение права на жизнь. Часто это сопровождается прямой критикой таких черт христианства, как фанатизм, аскетизм, подрыв человеческой привязанности к жизни как к высшему дару, акцент на «сверхъестественном», метафизическое «обесценение» бытия, что, по Марселю, и так является величайшей опасностью нашей эпохи¹².

* * *

Каковы же, однако, социальные истоки этой проблематики? Непосредственным, исходным моментом для размышлений Марселя над многими из этих вопросов — прежде всего о неотчуждаемости от человека той его жизненной среды, где он «у себя», без которой он себе жизни попросту не мыслит, — явилась социальная проблема буржуазного общества XX в., принявшая характер массового бедствия: это ссыльные, переселенцы, беженцы, население «резерваций» и гетто; это также процессы стихийной урбанизации, опустения сельских местностей. Во всем этом Марсель видит насильственный разрыв жизненных уз, одно из величайших бедствий, деградацию человеческого. Все это порождает в мире капитала массовый тип обездоленного — лишеного собственного жизненного мира «человека из барака». «Человек из барака» — это определенное собирательное обозначение, тип человеческого существования¹³. Это существо с оборванными жизненными связями; между тем человек существует как человек лишь благодаря глубоким привязанностям к другим, в мире предметов, вошедших в его повседневность, в согласии с привычным пейзажем. Душевные нити, связывающие человека с его окружением силой привычки, неподражаемого чувства «у себя», нельзя оборвать безболезненно. Лишения в этом плане умерщвляют человека духовно и с течением времени физически, ибо обездоленный, лишенный собственного жизненного мира человек становится жертвой неизлечимой тоски, даже если общество подчас путем мер социального обеспечения, психологической помощи и т. п. пыгается как-то компенсировать ему эти потери.

Все же в целом Марсель стремится представить «человека из барака» как анонимную жертву анонимно действующих сил эпохи, ища подтверждение этому в безотрадных «провидениях» Ф. Кафки.

По сути, Марсель ограничивается эмпирической (и одновременно крайне абстрактной) критикой капитализма, констатацией бездушного, прагматического отношения буржуазного общества к индивиду. Он не делает никаких попыток проникнуть в закономерности развертывания и загнивания капитализма, полного вытеснения и заострения его негативных тенденций. Вместо этого Марсель подвергает критике исторический взгляд на вещи и обращается к религиозной рефлексии по поводу таких «надысторических» явлений в мире, к каким он относит в первую очередь кризис человека. В этой связи Марсель утверждает: «Фатальной ошибкой было бы видеть здесь... историческую необходимость». Разумеется, «анонимность преступления не снимает преступления: но она свидетельствует о метафизическом характере кризиса»¹⁴. Конечно, одним из факторов «отчуждения» от бытия Марсель считает обезжизнение религии. Отчуждению способствовала и вся линия развития идеализма, особенно в новейшей буржуазной философии; многие ее направления, начиная от Ницше (хотя сам Ницше,

пишет Марсель, глубоко выстрадал это отречение), выглядят вежами на пути, ведущем к нигилизму.

Учение Маркса Марсель рассматривает как сделанную некогда «великодушную заявку реформаторов общества» на изменение ситуации человека; однако, утверждает Марсель, и марксизм фактически мало что изменил в ухудшающемся положении индивида в современном мире. Подобный отказ видеть величайшие совершившиеся в нашу эпоху сдвиги позволяет Марселю вновь «подтвердить» свой вывод о том, что это ухудшение есть явление прежде всего «метафизическое».

Антиисторический, в конечном счете религиозный подход обуславливает то обстоятельство, что «центр тяжести» в своей философии Марсель переносит на проблему осознания человеком условий своего индивидуального бытия в мире, на реинтерпретацию онтологии и на попытки возвращения человеку ощущения «полноты бытия». В рамках данной статьи у нас нет возможности остановиться на этом подробнее: необходимо только отметить, что «онтология» Марселя выглядит одухотворенной, пронизанной антропоморфными конструкциями. Томизм Марсель порицает за использование архаичных гносеологических и космологических представлений. Марсель настаивает на большем разъединении теологии с философией, а последней рекомендует выработать «более подходящие» для подобной онтологии категории. У самого Марселя эти «новые категории» отличаются субъективизмом и антропоморфным характером, они все эмоционально-психологически окрашены и представляют собой, по существу, «транспозицию» в план онтологии идеалов человеческих отношений; так, «бытие» в онтологии Марселя определяется как «то, что не может обмануть», и т. д. и т. п.

* * *

Для Марселя существует большой круг вопросов, ставших сегодня на повестку дня, для осмысления которых он вообще избирает иной способ обсуждения, иную методологию. Так, в мире «функциональности» и фактов, прагматических целеполаганий и некритического упования на автоматизм «прогресса», касается ли то социального или научно-технического развития, глубокий метафизический кризис поражает отношение человека к себе, к собственному существованию, к ближним. Проблемы межличностного общения, взаимопонимания, коммуникаций в этих условиях — действительно становящиеся к середине века все более актуальными в философской культуре Запада — это та сфера, где Марсель со всей убежденностью, с чисто экзистенциалистских позиций отдает предпочтение искусству. В данном случае это драматургия¹⁵, т. е. проверка психологических ситуаций сценической убедительностью, попытка прояснения сложного сплетения человеческих отношений в диалоге, устном выражении, прямой речи (что в экзистенциалистской концепции особенно существенно),

где каждый является субъектом, говорит от своего лица. Стихия драматургии как бы предоставляет логике поступков и чувств развиваться свободно, не встречая помех в каких-либо «внешних» установлениях, истине для субъекта — родиться в непосредственном соприкосновении с мыслями, опытом, страданиями других.

Замысел пьес у Марселя часто опережал разработку им аналогичной проблематики в философских трудах. Интенсивное драматургическое творчество Марселя объясняется не только присущей многим деятелям французской культуры наших дней многосторонностью творческих интересов¹⁶. Марсель исходит из того, что необходимость обращения к искусству сегодня диктуется безотлагательными потребностями философии, не получающей в объективном, сциентифицированном знании ответа на свои насущные вопросы; ибо в философии стала ничтожной доля экзистенциальной, извечно ей необходимой человеческой мудрости, вопросов, касающихся человеческого существования, повседневной рефлексии по поводу жизни, смерти, взаимоотношений с другими; все это подавило анонимное, «овеществленное» знание.

Всякая теория, отмечает Марсель, в наше время угрожает интересам субъективности¹⁷. Но мы и так «живем в мире, в котором сам союз „с“ все более теряет смысл»¹⁸. Лишь театральная специфика, в глазах Марселя, позволяет как-то наметить то, чего сейчас не в силах сделать философия; она позволяет «инсценировать мир, проектировать ситуации, в которых каждый имел бы место, где каждый был бы понят»¹⁹. В плане методологических требований экзистенциализма это вполне ясно: субъект «может быть полностью мыслим лишь там, где ему предоставляют слово»²⁰.

Об определенной «параллельности» развития идей в драматургии Марселя и его философских сочинениях говорят даже некоторые композиционные особенности последних: их принципиально несистематическое построение, исключительное обилие примеров, являющихся как бы маленькими инсценировками, размышлениями в лицах. Марсель говорит Рикеру: «Примеры в чем-то аналогичны персонажам в драматургии»²¹. В этих аналогиях Марсель, однако, постоянно утверждает приоритет театра: «Персонаж в драме, — отмечает он, например, — обладает своего рода автономией и в этом смысле стимулирует философскую мысль. . . Философские труды слишком эксплицитно выражены, слишком „резюмированы“».²²

Разумеется, здесь не стоит вопрос о критике индивидуального метода философа. Речь идет об идее философии, определении ее задач и о месте, принципиально отводимом ей Марселем в системе форм общественного сознания. Совершенно очевидно, что Марсель полностью размыкает грани между спецификой философии и искусства, в то же время возводя непреодолимый барьер между философией и наукой; при этом искусству безоговорочно отдается предпочтение — как форме наиболее совершенного, понимающего, целостного познания.

Итак, по Марселю, только театр сохраняет в нашей повседневности сущность межличностных отношений, непосредственного общения людей в качестве субъектов. Эта идея дает Марселю возможность подытожить в беседе с Рикером: «Моя философия является экзистенциальной философией в той мере, в какой она является театром, драматургическим созданием»²³. В этой связи он напоминает и о том исключительном интересе, какой питал к театру С. Кьеркегор.

В своих пьесах Марсель пытается воплотить и другие принципы своей философии: прежде всего отбросить неприемлемую для него в традиционной философии «точку зрения из центра», а именно выглядящее в своей объективной обоснованности «непогрешимым» суждение. Ведь Марсель всякое суждение трактует как «суд», как окончательное вынесение морального приговора, как беспалляционное заключение, не считающееся ни с каким экзистенциальным моментом нашей жизни. Марсель подчеркивает задачи своего театра: «...И главное — осуждение судьи». Христианское «не судите» остается для него непревзойденной высотой моральной мысли. При этом как в пьесах, так и во многих философских трудах Марсель стремится достичь эффекта «саморазвития» диалектичной в смене опыта и страданий мысли; человеческая драма живет по собственным законам. Марсель стремится к тому, что имел в виду Шарль дю Бо в высказывании о романах Л. Толстого: «Так говорила бы сама жизнь, если б она могла говорить».

В каком-то смысле Марсель «экзистенциален», как ни один другой представитель этой философии. Опасаясь формализации, с которой обычно связана исследовательская мысль, тяготеющая к обобщению, особенно избегая ее в сфере проблем индивидуальной жизни, прежде всего сторонясь формальных моментов этики Канта²⁴, Марсель предпочитает подходить ко всякому случаю, как если бы тот был уникальным, и как нельзя более враждебны мысли о возможности выделения сколько-нибудь общезначимых «императивных» решений.

В основном театр Марселя — это сфера складывающихся между близкими людьми отношений, преимущественно в семье, проблема выбора в ситуации, которая может возникнуть во всякий ничем не примечательный миг, трудность принятия решения и — как панacea — подчас обращение к богу, религиозные размышления, душевный кризис, за которым следует внезапное психологическое «обращение». В душе человека все исполнено тревоги, сомнений, «метафизического беспокойства» и смутно пробивающейся надежды.

Современный мир расколот, утверждает Марсель, и расколот он именно потому, что в человеке есть еще сила внутреннего сопротивления²⁵. Название одной из своих наиболее известных пьес, «Расколотый мир»²⁶, Марсель считает в этом смысле символическим и часто к нему возвращается. Однако идея, лежащая в основе пьесы, вовсе не так «глобальна». Она сводится к тому, что героиня драмы, Кристина, ведущая светский образ жизни,

жаждущая развлечений, неверна мужу и не слишком склонна задумываться над своей жизнью. Но однажды она получает известие о том, кто когда-то страстно ее любил, затем неожиданно удался в монастырь. Он и теперь полон забот и беспокойства за нее. Это влечет за собой внутреннее обращение героини: она осознает свою виновность в сложившейся ситуации, становятся несравненно человечнее ее взаимоотношения с мужем. Новые отношения с близкими теперь свободны от эгоцентризма и себялюбия; это дается благодаря неизведанному прежде чувству человеческой общности, но оно, в свою очередь, открывается лишь тому, кто понял, что жить трудно и что во многом, что он «со стороны» воспринимал осуждающе, была значительная доля и его вины²⁷. Существует, заключает Марсель, «братство» виновных, подобно тому как есть «братство» святых.

Казалось бы, этот излюбленный Марселем метод «проигрывания» и выверения психологических ситуаций в рамках принятой им дихотомии «театр — философия» именно на подмостках сцены должен был утвердить свою жизнеспособность. Это распределение психологической нагрузки, ответственности между несколькими персонажами; внутренняя драма каждого, ставшие мучительными узы либо, напротив, невольно сближающее людей осознание каждым своей «доли» вины в сложившейся тяжелой ситуации. И тем не менее сковывающая теснота этих рамок достаточно очевидно дает о себе знать именно в театре Марселя: распределение нравственной нагрузки (прежде всего «распределение» вины) слишком очевидно, разрешение кризиса на религиозных путях «предуготовано» — при всем том мучительном поиске, который Марсель хотел осуществить, точнее даже, пережить, — без какой бы то ни было «путеводной нити»²⁸. Сколь бы существенное место ни занимали действительно в человеческой жизни затронутые Марселем психологические проблемы, здесь, в атмосфере его пьес, они выглядят искусственно изолированными от других сторон жизнедеятельности людей²⁹; все совершается, переживается в конечном счете, если прибегнуть к прекрасному выражению К. Маркса, «в монастыре бездейственной совести».

Во всех случаях надо отметить, что театр Марселя выявляет все основные темы его философии, предмет его озабоченности. Как бы ни обозначали многочисленные комментарии Марселя те или иные вехи его долгого творческого пути, как бы ни называли его философию на протяжении более чем шести десятилетий («экзистенциализм», «христианский экзистенциализм», «неосократизм», «новый орфизм» и т. д.), именно марселевский театр дает нам основания определить его философию в целом как метафизику интерсубъективности.

В философской антропологии Марселя наряду с уже рассмотренными двумя важными темами — отношения к собственному телу как экзистенциального примера подлинно человеческой, неотчужденной связи («existence-type», по определению Марселя) и взаимоотношений людей между собой — можно выделить и третью, не менее существенную: это отношение человека к своей жизни, ее концепция, критерии ее оценки.

Здесь следует отметить, что сущностное единство основных посылок экзистенциализма как школы распространялось преимущественно на область познания, на концепции человека в качестве гносеологического субъекта или субъекта философии истории, на отрицание его статуса, утвердившегося в прежней философии. В этом плане экзистенциалистов объединял «отказ», который мы находим у истоков течения³⁰. Однако во всем, что касается собственно философии человека, позитивной разработки антропологической, моральной, ценностной, религиозной проблематики, связанных с осмыслением его жизни, позиции Марселя и Хайдеггера, Ясперса и Сартра были весьма различны. Темы, отмеченные выше, — средоточие разногласий прежде всего между Марселем и Сартром (достаточно вспомнить разработку Сартром психофизической проблематики в труде «Бытие и ничто», отношения к другому под углом зрения отчуждения, порабощения и т. д. или ставшую упрощенной «формулой» экзистенциализма характеристику интересубъективности: «ад — это другие»). Именно в понимании жизни, налагаемых ею обязательств, а также пределов требований, которые человеку могут предъявлять он сам и другие, выявляется различное понимание гуманизма³¹ и самого вопроса о том, в чём гуманизм философии экзистенциализма (а также, по Сартру, может ли здесь о нем идти речь).

Прежде всего, отмечает Марсель, в современную эпоху подорваны основы традиционного отношения к жизни как дару (отразившегося в идиоме «дать», «даровать» кому-либо жизнь). Обстоятельства действительно таковы, что жизнь далеко не всегда может быть воспринимается как «дар». Марсель подчеркивает, что при всей значительности философского учения Сартра в центре его как раз полное отрицание того, на чем жизнь всегда держалась в своей преемственности; таков, по мнению Марселя, символический для этой философии образ Ореста, убийством матери подтверждающего тезис о свободе человека «выбирать» или отрицать то, что было объективно дано, насильственным действием «оборвать» любые узы, в том числе и кровные, подтвердить свою свободу, свой протест, «случайный» характер своей «заброшенности» в бытие.

Марсель, по обыкновению, подчеркивает приоритет жизни, ее объективной «данности», ее предшествования самоопределению как собственному проекту субъекта. Мое существование как живущего, пишет он, предшествует моему самосознанию в качестве

живущего. В действительности я «предсуществую» по отношению к самому себе. Это в корне противоположно известному тезису Сартра: девиз человека — делать и, делая, делать себя — и не быть ничем, кроме того, что ты сам из себя делаешь³². Квалифицируя подобный подход как субъективизм и волюнтаризм, отрицающий объективные основы жизни, Марсель замечает: «Вряд ли возможно более агрессивно отрицать существование природы, наследия и, глубже, приобщения, причастности к реальности...»³³

Но здесь надо выявить самую основную, очевидно, причину расхождений. Это основополагающее в философии Марселя (как мы уже могли убедиться) признание абсолютной, «метафизической» ценности человека в его пусть даже полностью неудавшейся жизни, вера в его возможности³⁴, а также решительное отрицание за буржуазным обществом способности дать этой жизни сколько-нибудь полно проявить себя (и, как следствие этого, уже известное нам отрицание за этим обществом права «судить» индивида). Вопреки прагматическим критериям «функционального» мира Марсель все нереализованные возможности засчитывает человеку при подведении итогов его жизни (и даже религиозные убеждения не внушают ему мысли о том, что «высший суд» не следует предвзирать «прижизненным» решением в пользу человека).

Отсюда — резкие столкновения с Сартром (чью этику он, несомненно, рассматривает как жестокость, порожденную жестокостью же). Ведь важнейший постулат этой этики гласит, что за пределами поступков, в которых человек выявил, обнаружил себя, ничего не остается (ни благих намерений, ни добрых чувств, ни несбыточных надежд): в однажды совершенном он весь, без остатка. Иное отношение к этому Марселя обнаруживается в высказываниях, подобных следующему: в акте рефлексии по поводу собственной жизни «я как бы присваиваю себе все, чем я действительно являюсь и чем жизнь моя, возможно, не была...»³⁵ Ясное осознание человеком возможности жить иначе, нежели ему довелось в сложившихся условиях, сказывается и в мысленном обращении верующего к богу: «... Ты один знаешь, чем я являюсь и чем я мог бы быть, став самим собой»³⁶.

Марсель постоянно выступает с осуждением антигуманной практики общества, искажившей повседневные нормы человеческих отношений, повлекшей за собой отчуждение во всех сферах жизни³⁷.

Характерная религиозная подоплека рассуждений Марселя сказывается преимущественно в трактовке деятельности, в утверждении приоритета созерцательности над активной социальной жизнью. Религиозно-консервативные «охранительные» позиции Марселя относительно не подлежащей какому то ни было вторжению целостности бытия, жизни и т. п. негативны не только в отношении волюнтаристского акционизма; по сути, они распространяются на любые действенные решения, прежде всего революционного, социального порядка. Так, Марсель заявляет

о своем согласии с А. Жидом по поводу того, что необходимым предварительным условием любого действия является «редукция»: поскольку действие предполагает проект, это вносит неизбежный схематизм в интерпретацию реальности уже тем, что действие есть выбор одной из возможностей; все другие возможности тем самым отсекаются. Поэтому нельзя забывать об определенной условности принятой схемы, нельзя ей позволять фанатизировать себя³⁸. Итак, по Марселю, в корне неверно положение Сартра о том, что человек есть собственный «проект»: гораздо больше общего со своей позицией Марсель видит в поздней онтологии Хайдеггера, согласно которой человек — «пастырь бытия», охранитель онтологически данного.

Экзистенциализм не случайно вовлек в орбиту гуманистическо-антропологических проблем вопрос об отношении человека к собственному жизненному времени. Отношение человека к своему прошлому, настоящему — это не только биографический момент, это органичная часть мировоззрения. Разумеется, позиции экзистенциалистов и в этом вопросе очень различны.

Так, по Марселю, настоящее не есть нечто «между» прошедшим и будущим; жизни присуще, кроме того, еще и измерение глубины: именно в нем будущее как бы смыкается с отдаленным прошлым. Так, на склоне лет человек обычно все более тяготеет душой, мыслями к своему детству — каким бы оно, впрочем, ни было. И эта ностальгия по «более раннему» знакома не только индивиду: она присуща и зрелым цивилизациям по отношению к периоду «детства человечества». Это смыкание, тяготение призвано в глазах Марселя опровергнуть все тот же тезис о том, что человек есть проект (т. е. только устремленность в будущее), как и другую, весьма распространенную сейчас уверенность, что все определяется прямолинейным прогрессом (прежде всего в области науки и техники), при котором всякий шаг вперед «автоматически» обесценивает прошлое.

Выраженное отношение человека к собственному жизненному времени должно быть, по существу, обращено против бездуховного, безличностного функционализма буржуазного общества. Тенденция Марселя здесь: одухотворить, смягчить настоящее хотя бы знакомой каждому чувствующему человеку рефлексией, обращенной вспять, неким очеловечивающим движением памяти по кругу, осознанием «повторяемости», умудренностью опытом, что должно побуждать к пониманию и терпимости. Действительно, для Марселя характерен постоянный призыв к пониманию, к великодушному отношению к другим, к взвешиванию мотивов собственных поступков; борьба с фанатизмом (в том числе и религиозным), с необъективностью, пристрастием, овладевающими нами в состоянии аффекта.

Мысль, не отрывающая будущее от прошлого, т. е. способная охватить человеческий опыт в единстве (так может быть охарактеризована марселевская «pensée récipératrice»), — это и размежевание с определенной экзистенциалистской моралью, которая

при всем нонконформизме, в своих максимах все же несомненно отразила прагматические установки отрицаемого ею общества. Так, для человека здесь признается только будущее: только вперед, уже предшествующее мгновенье — это небытие³⁹. В свете этого смерть подобна неожиданно отказавшему механизму, это лишь состояние непригодности для будущего: таково реальное отношение буржуазного общества к смерти человека, индивида; будучи переложена на язык философии, смерть стала определяться как «неудача», как фиаско. Так, по Сартру смерть как окончательный крах завершает экзистенциальную драму человека. Разумеется, подобное мировоззренческое отношение к смерти несоборно с чувством человеческого достоинства, оно не может не подрывать основ нравственного отношения к жизни.

Следует отметить, что Марсель, единственный среди философов экзистенции, выделил как основной, истинный факт трагизма человеческой участи смерть ближнего, а не мысленное предвосхищение человеком собственного конца, не сознание своей смертности, пожизненно ему сопутствующее. Хайдеггеровское «zum Tode sein» (как и «Freiheit zum Tode» Ницше) навсегда осталось для Марселя неразделенной установкой, искажением смысла существования. Для Марселя проблема жизни и смерти вставала во всем своем значении прежде всего применительно к существованию дорогого человека. Недаром собственно любви Марсель дает следующее характерное определение: «Любить — значит говорить другому: ты не умрешь (это невозможно)»⁴⁰.

* * *

В целом очевиден значительный разрыв между кругом тех социальных явлений, которые волновали Марселя, вызывали его живейшую озабоченность (особенно это отразилось в работах, приходящихся на послевоенные десятилетия), и той весьма узко очерченной сферой моральных рекомендаций, точнее, по духу, того приглашения к размышлению, которыми он в конечном счете ограничился.

Каковы итоги этих размышлений? На какую роль в жизни современного общества претендует сама эта философия? В каком-то плане Марсель говорит о пределах притязаний своего гуманизма вполне определенно. В лекциях, с которыми он в 50-е годы выступил в университете Абердина (Gifford lectures), Марсель сравнивал философский поиск выхода из «овладевшего человеком в настоящее время метафизического беспокойства» с инстинктивным стремлением мечущегося в лихорадке найти положение тела, которое причиняло бы меньше страданий⁴¹. Иными словами, речь идет о религиозно-психологической аккомодации индивида к существующему объективно неприемлемому для него положению.

Однако надо сказать — и об этом позволяет судить многое из рассмотренного выше, — что Марсель искал решения проблемы

человека не только на традиционных для христианства путях; с годами он все более, по существу, отходил от христианской традиции, противился ей. К тому же философия Марселя всегда сохраняла своим фоном глубокие симпатии к античности, миру ее образов, к мудрости древних, их поискам гармонии и предшествовавшему монотеистической религии пиетету к живому.

В последние десятилетия своей жизни Марсель вообще предпочитал для обозначения своей философии термин «новый орфизм». Его вдохновляла идея орфизма, «современенного» тонкой поэтической рефлексией, символикой Р. М. Рильке: мировоззрение Рильке оказало огромное влияние на французского философа-экзистенциалиста⁴². Здесь Марселю были близки идеи метаморфоз жизни, связи всего живого с космосом, одухотворенности космоса. Важна была Марселю и возможность иной интерпретации более всего волновавших его тем. Так, в «Дуинских элегиях» Рильке он находит новые градации трагической дилеммы жизни и смерти, уже чуть приглушенного звучания, пронизанные орфическим предчувствием «метаморфоз»: здесь оставалось меньше места неверию и обреченности, все как бы было погружено в задумчивые сумерки, в которых когда-нибудь забрезжит рассвет, — одновременно это было далеко от традиционной версии загробной жизни, недопустимой теологической прямолинейности, опровергаемой философским разумом надежды.

Основная мировоззренческая задача, которая должна помочь человеку быть в настоящем и ради будущего, это, по Марселю, воспрепятствовать быстро совершающемуся «забвению бытия», чему немало способствует и христианство. Орфизм с его учением о живом, о связях всего живого с его космическим окружением — вот, согласно Марселю, единственный плодотворный шанс для человека. В этом плане совершенно очевидно сближение между Марселем и Хайдеггером, их объединяет тяготение к античным образам, к поэтическому космосу древних⁴³. Однако в отличие от Хайдеггера постановка вопроса о космосе не означает для Марселя «трансцендирования» нравственного: главное в орфизме для Марселя — пиетет, благоговение перед жизнью, живым, сострадание к живому⁴⁴.

Но, разумеется, в позднем учении обоих философов происходит определенная «десубъективация» философии: человек перестает рассматриваться как единственный центр мироздания; и ради человека же вновь выигрывают в значительности проблемы окружающего мира, природы, идея общности и равновесия мира и человека⁴⁵. Ведь, по Марселю, это равновесие и создает в конечном счете необходимые предпосылки нравственности.

Но, как бы то ни было, — на каких бы путях ни искал Марсель для «отчужденного» человека возможностей существования, которые бы отвечали его человеческому достоинству, — ни концепция «экзистенции», рассматриваемой внесоциально, ни причудливый симбиоз античных образов и идей с духовными запросами сегодняшнего дня (пусть даже опосредованный прекрасными

образцами поэзии XX в.) не разрешили в буржуазной философии дилемму «экзистенции и объективности». Более того, пример исканий и иллюзий Марселя только подтверждает, что буржуазными мыслителями в эпоху кризиса утрачено понимание самой сути философии как объективного знания, которое в отличие от мифа, от религии только и может содействовать реальному социально-историческому прогрессу.

¹ Marcel G. L'homme problématique. P., 1955, p. 74.

² Ibid., p. 20.

³ Позднее Марсель писал об этом периоде: «Никто из нас, я думаю, не подозревал, какой хрупкой и ненадежной была цивилизация, которой мы считали себя защищенными и которой толща веков, как нам тогда казалось, сообщала такую прочность, что было бы безрассудством ставить ее под сомнение» (Marcel G. Regard en arrière. — In: L'existentialisme chrétien. P., 1946, p. 321).

⁴ Marcel G. Existence et objectivité. — In: Journal métaphysique. P., 1935.

⁵ Существенную роль сыграл здесь и личный опыт Марселя: в годы первой мировой войны он состоял на службе Международного Красного Креста, в его обязанности входило пытаться выяснить судьбы пропавших, отвечать на запросы людей о близких, извещать их об утратах и т. п.

⁶ Marcel G. Existence et objectivité, p. 309.

⁷ Marcel G. Le mystère de l'Être. P., 1951, vol. 1, p. 117.

⁸ Здесь следует назвать Г. Маркузе, Э. Фромма, авторов «Диалектики Просвещения» — М. Хоркхаймера и Т. Адорно и др.

⁹ См., например, главу: «Le sentir comme mode de participation» в указанной книге; см. также: Existence et objectivité и др.

¹⁰ Марсель называет это темой «инкарнации», однако рассматривает ее, как уже отмечалось, в рамках философской постановки этой проблемы как взаимодействия психического и физического. Марсель и сам всякий раз подчеркивает, что термин «инкарнация» (воплощение) употребляется им не в христианском понимании этого слова.

Марсель во многих отношениях является предшественником М. Мерло-Понти. Так, постановка Марселем проблем ощущения, восприятия были, по признанию П. Рикера, основой того, что Мерло-Понти развил позднее в «Феноменологии восприятия». В последней беседе с Марселем, состоявшейся в 1968 г., П. Рикер, всегда с большим вниманием относившийся к развитию идей основоположника французского экзистенциализма, подчеркивал: «В то время как французская философия заигнотизирована проблемами языка, Вы открыли путь философии тела» (Entretiens Paul Ricœur — Gabriel Marcel. P., 1968, p. 16).

¹¹ См.: Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà. P., 1968.

¹² По сути, и тезис Марселя о том, что человек в этом мире должен быть «у себя», — как бы «общо» и отвлеченно этот тезис им ни утверждался, — идет вразрез с доктриной первородного греха и неизбежного отчуждения.

¹³ К этой теме Марсель обращается во многих своих трудах, таких, как «L'homme problématique», «Les hommes contre l'humain» (P., 1951) и др.

¹⁴ Здесь многое сближает Марселя с К. Ясперсом, в своей концепции истории исходившего из того, что на современной стадии «массового общества», при бесконечно опосредованных универсальных связях, повсюду царит анонимность; безличностное, подобное автомату, функционирование гигантского целого, общества, делает несомненным фактом то, что «спросить» за массовые бедствия, за преступления, совершающиеся против человека, не с кого. См.: Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. B., 1932; Idem. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München, 1952.

¹⁵ Марсель является автором значительного числа пьес; некоторые из них ставились на сценах не только парижских театров, но шли также в Австрии, Бельгии, Италии, ФРГ и других странах.

¹⁶ Наряду с литературно-философской деятельностью Марсель в течение многих

лет сотрудничал в газете «*Letters françaises*» в качестве постоянного музыкального обозревателя.

¹⁷ См.: *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel*.

¹⁸ *Marcel G. Le mystère de l'Être*, vol. 1, p. 36.

¹⁹ *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel*, p. 32.

²⁰ *Ibid.*, p. 52. В то же время надо отметить, что Марсель здесь, по сути, в рамках своей концепции intersубъективности формулирует определенные герменевтические задачи.

²¹ *Ibid.*, p. 51.

²² *Ibid.*, p. 68—69.

²³ *Ibid.*, p. 52.

²⁴ Эта критика Канта типична сегодня для тех западных философов, кто стремится разработать проблему коммуникаций, межличностного общения в противовес «нравственному монолизму» кантова императива (см., например, теорию коммуникаций Ю. Хабермаса и др.).

²⁵ См.: *Marcel G. Le mystère de l'Être*, vol. 1, p. 183.

²⁶ См.: *Marcel G. Le monde cassé*. P., 1933.

²⁷ Близок этому и основной мотив пьесы «*Un homme de Dieu*» (P., 1929), как и других произведений Марселя.

²⁸ Уже П. Рикер видит явную неувязку между заявкой Марселя на «сократический поиск», на диалектику вопросов и ответов и в апофеозе неизменным понятием «благодати» (*grâce*). Он говорит Марселю: появление категории «благодати» в Вашей сократической философии выглядит несколько искусственно, оно не обусловлено предшествующим ходом Вашей мысли. См.: *Entretiens Paul Ricoeur — Gabriel Marcel*, p. 60.

²⁹ Конечно, здесь следует учесть и специфику дарования. Марсель был прекрасным стилистом, его философский язык сравнивали с языком А. Бергсона, отмечая при этом особую простоту и ясность марселевского изложения. Однако в драматургическом даровании он несомненно значительно уступает и Ж.-П. Сартру и А. Камю.

³⁰ К этому Марсель возвращается в своей последней работе, опубликованной в 1968 г. «Разумеется, — отмечает он, — было время (я в этом по-прежнему убежден), когда возникла настоятельная необходимость утвердить специфичность экзистенции перед лицом экспансии своего рода интеллектуализма...» (*Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà*, p. 13).

³¹ Марсель настаивает на том, что он исходит из прежних, классических концепций гуманизма.

³² См. главу «*Ma vie*» в кн.: *Marcel G. Le mystère de l'Être*, vol. 1, p. 191.

³³ *Marcel G. Les hommes contre l'humain*, p. 131.

³⁴ Категория, полностью отрицаемая Сартром при оценке человеческой жизни.

³⁵ *Marcel G. Le mystère de l'Être*, vol. 1, p. 152.

³⁶ *Ibid.*, p. 76.

³⁷ Это не только плод религиозных установок, при которых «отчуждение» — всегда преднаходимое состояние; Марсель очень внимательно относится к современным социологическим исследованиям, касающимся характера индустриального труда в условиях капитализма (прежде всего по проникутому философским пафосом работам Ж. Фридмана), характера функционирования бюрократического буржуазного общества и т. п.

³⁸ См.: *Marcel G. L'homme problématique*, p. 49.

³⁹ См.: *Sartre J.-P. L'Être et le Néant*. P., 1943; *Idem. L'existentialisme est un humanisme*. P., 1946.

⁴⁰ *Marcel G. Être et avoir*. P., 1935; *Idem. Le mystère de l'Être*; и др.

⁴¹ См.: *Marcel G. Le mystère de l'Être*, p. 14.

⁴² Еще в 1944 г. Марсель выступил с двумя большими лекциями о поэзии Р. М. Рильке; лекции эти, озаглавленные «Рильке, свидетель духовного», были включены в книгу «*Nomo viator*» (P., 1944).

⁴³ В цитированной выше беседе Рикер говорит Марселю: «Ваша философия имеет общее с Хайдеггером в той мере, в какой Вы являетесь философом дохристианским и предхристианским».

⁴⁴ См. оценку Марселем орфических «Золотых строф» Ж. де Нерваля: *Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà*, p. 302—303.

⁴⁵ Пожалуй, наиболее точную характеристику подобной концепции дал Рильке, касаясь образа человека в классической и современной ему живописи: «Человек уменьшился — теперь он уже не центр мира; человек вырос — ибо на него теперь глядели теми же глазами, что и на природу; он значил не больше, чем дерево, но он значил много, так как дерево много значило» (*Рильке Р. М. Ворпсведе. Огюст Роден: Письма. Стихи*. М., 1971, с. 57—58).

Итак, человек в определенном смысле переставал быть мерой всех вещей; теперь к нему как к «сущему» подходили с мерой, заимствованной у окружающего мира, у природы, у «вещи»; но «вещь», предметность, обретала новую, огромную значимость; возрождался мир человека.

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ КАК «НИЧТО» (Ж.-П. САРТР)

Т. А. Кузьмина

Сартровская версия экзистенциализма, этой самой популярной на Западе философской концепции, имевшей огромный социально-моральный резонанс, обладает рядом особенностей. Никто, пожалуй, из современных экзистенциалистов не выразил столь решительно и безапелляционно основной смысл этой философии, как Сартр. Человек — это ничто, у человека нет «природы» — эти слова стали почти крылатыми, их можно встретить не только в философских трактатах, но и в широкой публицистической и даже художественной литературе (чему в немалой степени способствовало и творчество самих экзистенциалистов, не чуждавшихся публицистики и писательской деятельности).

За экзистенциализмом утвердилась репутация современной буржуазной философии человека. И это в значительной мере верно. Тема человеческого бытия и его специфики — одна из центральных в этой философии.

Согласно экзистенциализму, человеческая реальность является совершенно уникальной в мире, несопоставимой ни с каким другим видом сущего. Человеческую реальность нельзя понять, обратившись к каким бы то ни было мировым процессам и объектам, никакие аналогии здесь невозможны. Со свойственным ему максимализмом Сартр заявляет, что возникновение человеческой реальности есть «абсолютное событие», к которому не применимы никакие генетически-каузальные объяснения¹.

Отсюда одна из первых конкретизаций весьма многозначного положения «человек — это ничто»: ничто в мире не может стать причиной человеческого бытия, невозможно провести никакой непрерывной эволюционно-исторической линии постепенного превращения нечеловеческого мира в человеческую реальность, человеческое бытие — это и есть как раз прерывание непрерывности и взаимосвязанности мировых процессов (человек — это «дыра в недрах Бытия»²) и совершенно иной способ детерминации (человеческая реальность всегда есть «избегание каузального порядка мира»³).

Абсолютизация специфики человеческого бытия, свойственная экзистенциализму в целом, особенно характерна для сартровской концепции. Сартр неустанно подчеркивает отличие человеческого бытия от любых видов сущего, его «инаковость». Осознание своей уникальности в этом смысле есть, по Сартру, основной смысловой и конституирующий момент человеческой реальности как таковой. Поэтому ее первое определение и основная структура, «начало» собственно человеческого — это интуитивно-очевидное и аподиктически-достоверное понимание и переживание того, что человеческое бытие не есть объект наряду с другими объектами (подобно тому как первая и основная характеристика сознания, по Сартру, состоит в том, что оно не вещь, не предмет).

Эта исходная базовая интуиция человека о самом себе конкретизируется далее в терминах, также весьма характерных для философии Сартра. Речь идет о таких понятиях, как «негативность», «отрицание», «неантиципация» и т. п. Смысл этих терминов-понятий в конечном итоге в том, чтобы подчеркнуть не только отличие человеческого бытия от всего остального мира, но и непризнание за последним каких бы то ни было притязаний обосновать, обусловить, подчинить, направить, определить, сформировать собственно человеческое бытие. Человеческая реальность определяет саму себя целиком, и ее единственная «зависимость» от мира состоит только в том, чтобы быть отличным от мира, не быть вещью, не быть объектом.

Отрицание в описаниях специфики человеческой реальности присутствует в сартровской философии не только при сопоставлении человека с миром, но и тогда, когда Сартр обращается к рассмотрению продуктов и результатов человеческой деятельности. Суть человека никогда не равна результату его деятельности, никакой совокупный продукт человеческой жизни не выражает адекватно человеческое бытие. Поэтому, согласно Сартру, человеческое бытие никогда «не есть то, что оно есть, и есть то, что оно не есть»⁴.

Человеческое бытие, таким образом, неопределимо. Нет такого предмета или процесса в мире, указав на который можно было бы сказать, что это — человеческое бытие. Последнее — ничто, стало быть, и в том смысле, что ничто не соотносимо человеку в мире, как и сам человек ни к чему не может быть сведен в мире и ничем не может быть объяснен. Ничто не-человеческое не властно над человеческим, человек — *causa sui*, причина самого себя, это, наконец, свобода.

Свобода, это одно из важнейших экзистенциалистских понятий, также характеризуется Сартром в негативных терминах. Это всегда свобода «от» — от мира, от общества, от других людей и даже самого себя (никакой поступок, согласно Сартру, не предопределяет дальнейшего поведения, прошлое в любой форме не властно над человеком).

Свобода и ничто выступают в сартровской философии, по сути дела, как коррелятивные термины: человек свободен именно

потому, что у него нет «природы», которая бы могла предопределить его к определенному способу поведения и жизнедеятельности⁵. Только от самого человека зависит то, каким он будет (какое «что» родится из «ничто») и каков будет мир, в котором в этом случае ему придется жить. Таков основной смысл знаменитого сартровского тезиса: существование предшествует сущности. У человека, стало быть, нет сущности как чего-то предданного, предопределенного, заданного извне.

Сам Сартр склонен трактовать эти свои положения как утверждение гуманизма. Действительно, человеческая позиция и человеческое действие оцениваются как будто бы очень высоко: человек, по Сартру, «несет на себе всю тяжесть мира» и только от него зависит тот мир, в котором он хочет жить. Однако Сартра мало заботит, каким конкретно является тот образ мира, который люди выбирают. Для него важно лишь подчеркнуть, что все зависит от человека, от его свободного выбора и действия. Человеческая истина — это результат свободного выбора человека; истинно то, что выберут сами люди. Ни по каким критериям невозможно оценить и сопоставить различные выборы (ибо они совершены свободно), здесь невозможна никакая иерархия и градация (как невозможна и никакая иерархия ценностей, причинно объясняемое предпочтение какой-либо системы ценностей, также свободно выбираемых).

Подобные положения чреватые той типичной для экзистенциализма неопределенностью, которая может обернуться прямым отрицанием гуманистического характера этой философии, провозглашенного Сартром. В самом деле, отрицаются всякие критерии различения истинного и неистинного, гуманистического и антигуманистического, кроме «искренности» свободного выбора. Впрочем, и сам Сартр понимает двусмысленность провозглашенных принципов, однако логика занятой позиции заставляет признать, что если вдруг завтра люди решат выбрать... фашизм, то последний и станет на время человеческой истиной. Сам этот выбор для Сартра лично неприемлем, он — безусловный противник фашизма, участник французского Сопротивления. Сартру остается только добавить, что в таком случае люди не только будут нести полную ответственность за подобный выбор, но и на себе непосредственно почувствуют все его последствия (последнее, однако, идет вразрез с общей логикой этой философии, согласно которой никакой результат не может ни оправдать, ни обосновать правомерность или ошибочность выбора).

Итак, согласно экзистенциализму и концепции Сартра в том числе, человек прежде всего свободен. Человеческая природа, считает Сартр, ни добра, ни зла, она прежде всего свободна. В раскрытии и утверждении этой истины экзистенциалисты видят основную задачу своей философии. Человек может и должен полагаться только на себя, не уповая ни на какие внешние указания, идущие от истории, социальных институтов, морально-культурных установлений, каких бы то ни было авторитетов и т. п.

Более того, предполагается даже сознательная отстраненность от каких бы то ни было извне данных целеуказаний. Человек выбирает сам, один, полностью принимая на себя все возможные последствия своего деяния, не имея надежной опоры ни вне, ни внутри себя (ибо нет, как мы видели, никакой преданной человеческой «природы»). Человеческое бытие есть «ничто» и само рождает себя из «ничто» (ибо ему ничего не предшествует, его возникновение — абсолютное событие). Поэтому основное переживание человека, его наиболее сокровенный экзистенциальный опыт — это опыт ничто или, что в данном случае одно и то же, опыт свободы. Понятно, что оборотной стороной этого опыта является чувство тревоги.

Человек, говорит Сартр, страшится своей безосновной свободы, он боится быть единственным источником ценностей, ему тяжело вынести все бремя ответственности («нести на себе всю тяжесть мира»), он пытается «списать» свои действия на якобы не зависящие от него объективные причины, пытается скрыться за какой-нибудь маской (социальной «ролью», например). Таково «неподлинное», «неаутентичное» существование. Но и в этом случае любая маска, любая роль — результат в конечном итоге свободного выбора. Человек поистине, согласно Сартру, «осужден быть свободным»⁶. У человека нет иного выхода, кроме утверждения своей «человеческой» истины, кроме мужественного противостояния «нечеловеческому» миру. В одном из интервью Сартр заявил, что на первом месте среди различных неотъемлемых свобод, включая сюда и политическую свободу, должно стоять «метафизическое освобождение» человека, а именно ясное и полное осознание того факта, что человек — свободен, что собственно человеческое бытие и свобода — это одно и то же.

Экзистенциалистскую доктрину иногда называют современным вариантом стоицизма. Действительно, противостояние «нечеловеческому» миру, действие на свой страх и риск, причем действие «без надежды на успех»⁷ (делай то, что считаешь нужным, говорит С. де Бовуар, комментируя сартровские положения, а «там будь, что будет»⁸), отказ «списывать» на внешние обстоятельства собственные беды, акцент на внутренней убежденности — все это сродни стоическому мировосприятию. Однако имеются и существенные отличия. Что касается сартровского варианта экзистенциализма, то эти отличия определяются достаточно сильным негативистским пафосом. В сартровской философии не только отсутствует мотив «безразличия» к судьбе и ее принятию, но, напротив, всячески подчеркивается, как ни у какого другого экзистенциалистского мыслителя, момент ее «неантисципации», ниспровержения⁹, преодоления, утверждения, «несмотря ни на что», личной человеческой позиции, причем активной и деятельной.

Этот «активизм» находит свое завершение в известном сартровском положении о том, что человек должен действовать так, как будто ему надлежит заменить собой недостающего бога¹⁰. Однако,

по Сартру, это не значит, что человек действительно занимает место бога или что он сам является богом. Человек — это только стремление стать богом. Человеку, как разъясняет С. де Бовуар, не дано стать богом, но ему и «не позволено» не стремиться стать богом, нет, короче, человека без этого стремления стать богом¹¹.

Данные положения — еще одна конкретизация основного понятийного узла сартровской концепции, о котором говорилось выше: о неразрывной и коррелятивной связи свободы и «ничто». В данном случае Сартр подчеркивает здесь полную самодетерминацию человека в любом конкретном деянии: во-первых, ничто «нечеловеческое» не может воздействовать на человеческое на манер определяющей причины, а во-вторых, никакой опредмеченный и объективированный продукт человеческой деятельности не может служить основанием для последующего акта (человек свободен в каждом своем поступке, прошлое в этом смысле мертво). Человеческое, таким образом, по Сартру, это как бы двойственная и в то же время постоянная «неантисципация» — и мира, и самого себя в каждом достигнутом результате. Человеческая реальность есть постоянный отход от самого себя, постоянный выход за пределы наличного, вечное «транцендирование».

Понятие трансценденции, одно из центральных в экзистенциализме, у Сартра содержит в себе прежде всего момент отрицания, на что со всей определенностью указывает и он сам. По его мнению, хайдеггеровские характеристики человеческого бытия (как-то: «бытие далей», «возможность», «бытие-в-мире» и т. п.) недостаточно точны, ибо скрывают этот весьма важный момент негации. Не быть тем, что есть, и быть тем, что не есть, — таков удел человека. Только на этом основании человеку и отказано быть богом, быть полнотой и самодостаточностью, его бытие — «вечная отсрочка»¹², а бог — это исчезновение человека, растворение его в самоощущенной и самодостаточной реальности. Атеизм Сартра — это выражение мироощущения человека, обреченного на непрерывное ниспровержение всех и вся, это вечный бунт против любой позитивности, отчаянное утверждение и культивирование своей «страсти» быть богом и столь же отчаянное признание... «бесполезности» этой страсти¹³. Стоицизм здесь — в открытом и до конца последовательном принятии этого удела. Как справедливо заметил по этому поводу Э. Мунье, сартровская позиция — это в конечном итоге выражение утраты всех «брачных уз»¹⁴ с жизнью.

Нельзя не отметить и весьма сильную тенденцию «разоблачительства» в сартровском учении. Речь идет о постоянной проверке и самопроверке человека на искренность и разоблачении любых форм «дурной веры» (т. е. попытки замаскировать основную и кардинальную истину, что каждый акт человека есть результат его свободного выбора, что он безусловный автор любого своего деяния). Сартр постоянно подчеркивает в связи с этим, что человек всегда знает, чего он хочет и чего добивается, он в этом смысле полностью сознателен (поэтому нет ни одного невинного ребенка

и даже истерика, по Сартру, всегда закатывается сознательно). По этой причине Сартр критически относился к фрейдовской идее бессознательного, хотя в целом он и оценивал психоанализ достаточно высоко. Во фрейдовском учении он видит все ту же попытку списать свободное (и потому полностью вменяемое) поведение человека на нечто от человека не зависящее и тем самым снять с него всякую ответственность.

Критика психоаналитической идеи бессознательного — частный случай общей установки Сартра на ниспровержение всех «объяснительных идолов эпохи»¹⁵, и в первую очередь науки. Последняя обвиняется в том, что предлагает «извинительное поведение», т. е. опять-таки оправдывает человека чем-то ему преданным, от него не зависящим и, стало быть, отменяющим его свободу, авторство и ответственность.

Запрет на любую апелляцию к «нечеловеческому» авторитету, будь то авторитет какого-либо лица, истории, культуры, науки, общества, морали и т. п., — характерная черта сартровской философии, как, впрочем, и экзистенциализма в целом. Но, как и в других пунктах экзистенциалистского учения, сартровский вариант и в данном случае отличается большей категоричностью. Сартр не приемлет ни хайдеггеровское «бытие-с» другими («другой — это ад», по формулировке Сартра), ни ясперсовские «шифры» трансцендентного, эти знаки надчеловеческого абсолюта, ни какие бы то ни было теологические концепты Г. Марселя. Человек всегда решает один, полагаясь лишь на свои внутренние императивы¹⁶.

Никто не уделил так много внимания (и в своем философском и литературном творчестве) критике социальных институтов, как Сартр. Любое социальное установление, по Сартру, — это всегда посягание на человека, любая норма — нивелировка личности, любой институт — косность и подавление. Если использовать здесь название одной из пьес Сартра, то можно выразить его отношение следующим образом: у социальных институтов всегда «грязные руки»¹⁷.

Подлинно человеческим может быть лишь спонтанный и немотивированный протест против всякой социальности, причем протест одноактный, разовый, не выливающийся ни в какое организованное движение, партию и не связанный никакой программой и уставом¹⁸. Не случайно Сартр оказывается одним из кумиров майского студенческого движения в 1968 г., протестовавшего не только против «обуржуазившейся» культуры, но в значительной мере и против культуры вообще. Во всяком случае, бунтарски-нигилистические и анархистские мотивы достаточно сильны в сартровском творчестве и составляют его отличительную особенность по сравнению, скажем, с концепциями Хайдеггера и Ясперса.

В советской критической литературе неоднократно отмечалось, что экзистенциализм представляет собой своеобразную реакцию на положение человека в современном капиталистическом обществе с его тенденцией монополизации всех сфер жизни, в том числе

и сферы духовной. Философия становится особенно чувствительной к определенному рода проблемам. Причина огромного влияния экзистенциализма и родственных ему направлений на Западе — в его «общей антиманипуляторской направленности»¹⁹, в выдвижении на первый план проблем личностного, индивидуального существования, утверждении автономии и самоценности свободного и самоответственного акта.

Указанная проблематика требовала и своего теоретико-методологического оформления. Применительно к проблеме человека это означало прежде всего ее антинатуралистическую и антисубстанциалистскую трактовку, которая и выразилась в ключевом сартровском термине — «ничто». Человеческое бытие как «ничто» в корне отлично не только от всякой материальной «вещности», но и от всякой идеальной определенности. Человеческое бытие, пишет Сартр, «никогда не дано и всегда спрашивается», оно — «вечная отсрочка»²⁰. И хотя человеческое бытие ни к чему не сводимо и неопределимо, оно, как мы видели, само определяет свой способ существования. Бытие человека настолько специфическая реальность, что по отношению к нему возможно, по Сартру, лишь такое «определение»: оно — «несубстанциальный абсолют»²¹. Принципиальная несубстанциальность человеческого бытия означает тем самым и его неустранимую индивидуальность, неповторимость, невозможность подвести его под некое общее основание или идею. «Бытие — это индивидуальное приключение»²².

Безусловно, проблемы, поставленные экзистенциализмом, являются реальными и актуальными. Это относится и к критике им натурализма и субстанциализма, свойственного прежней философии, в том числе и классическому рационализму, полемика с которым образует постоянный внутренний фон экзистенциалистских размышлений. Но, поставив под сомнение многие прежние трактовки важнейших философских проблем, экзистенциализм не смог дать своего достаточно убедительного альтернативного решения. Практически все проблемы, затрагиваемые экзистенциализмом, рассматриваются лишь в плане индивидуального существования, когда решающим объявляется свободный, а следовательно, неподсудный общему закону неповторимый единичный акт. Все это характерно и для сартровской концепции.

Абсолютизация антинатуралистических и антисубстанциалистских установок оборачивается в сартровской философии в конечном итоге утратой содержательно-позитивных измерений человеческого бытия. И хотя Сартр, провозглашая сущностью человеческого бытия ничто, не считает в то же время, что это «ничто» есть абсолютная пустота, тем не менее многие его положения находятся на грани неопределенности и даже двусмысленности. Иначе и быть не может, ибо само человеческое бытие, по Сартру, всегда находится «под вопросом», более того, человек — это «бесполезная страсть». Таков итог сартровских размышлений о человеке.

- ¹ См.: Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P., 1957, p. 715.
² Ibid., p. 711.
³ Ibid., p. 59.
⁴ Ibid., p. 663.
⁵ «... Мы должны трактовать свободу в связи с проблемой ничто именно в той мере, в какой она обуславливается его появлением» (Ibid., p. 61).
⁶ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953, с. 13.
⁷ См. об этом подробнее: Соловьев Э. Ю. Экзистенциализм. — Вopr. философии, 1967, № 1.
⁸ Beauvoir S. de. Pour une morale de l'ambiguïté. P., 1947, p. 223.
⁹ «Для-себя (т. е. человеческая реальность. — Т. К.) не обладает, — пишет Сартр, — никакой другой реальностью, как быть неантацией бытия», «быть для-себя — значит конституировать себя исходя из чего-либо как отрицание этого что-либо» (Sartre J.-P. L'Être et le Néant, p. 711—712, 167).
¹⁰ Ibid., p. 717.
¹¹ См.: Beauvoir S. de. Pour une morale de l'ambiguïté, p. 19.
¹² Sartre J. P. L'Être et le Néant, p. 713.
¹³ «Человеческая реальность есть чистое усилие стать богом, хотя нет никакого данного субстрата этого усилия. . . Страсть человека обратна страсти Христа, так как он губит себя как человека ради рождения бога. Но идея бога противоречива, и мы напрасно губим себя. . .» (Ibid., p. 708).
¹⁴ Цит. по кн.: Ricoeur P. L'histoire et la vérité. P., 1955, p. 138.
¹⁵ См.: Sartre J.-P. L'Être et le Néant, p. 565.
¹⁶ «... Перед лицом уникального и первоначального проекта, который составляет мое бытие, рушатся все барьеры, все перила, уничтожаемые сознанием моей свободы: я не обращаюсь и не могу обращаться за помощью ни к какой ценности, я не имею и не могу иметь в качестве руководства никакой ценности перед лицом того факта, что только я поддерживаю бытие ценностей. . .» (Ibid., p. 77).
¹⁷ Известно, что Сартр отказывался признавать все институализированные формы оценки его творчества (так, он отказался, в частности, от Нобелевской премии), охраняя тем самым свою независимость. Отдавая дань уважения мыслителю, тогдашний президент Франции Жиска д'Эстен счел необходимым отметить в день похорон Сартра, что он идет проводить в последний путь «властителя дум» как частное лицо, а не как официальный представитель власти.
¹⁸ См. об этом подробнее: Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., 1977, с. 238—246.
¹⁹ См. об этом подробнее: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. — В кн.: Философия в современном мире: Философия и наука. М., 1972, с. 65—73.
²⁰ Sartre J.-P. L'Être et le Néant, p. 713.
²¹ Ibid., p. 23, 713.
²² Ibid., p. 713.

МОРАЛИСТИКА «УДЕЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО» (А. КАМЮ)

С. И. Великовский

Среди философских учений XX в. о человеческой личности стержневое для всех книг Альбера Камю (1913—1960) обсуждение ее судеб, природы, самоопределений в потоке сущего и истории выделяется своей преемственной верностью облику и складу французской моралистики, восходящей еще к Монтеню и Паскалю, располагающей себя где-то в пограничье умозрения как такового и писательства и отнюдь не угасшей во Франции по сей день.

Мыслитель, совместивший в себе дар философа и дар мастера слова, Камю и в своих собственно умозрительных сочинениях зачастую рассуждает не строго трактатно, а вольно эссеистически: прославляет отвлеченные выкладки беседой о вещах житейских, зарисовками и притчами, на свой лад истолковывает древние легенды, порой впрямую исповедуется и всегда неуклонно устремляет по видимости нестройный строй своих дум к заключительной заповеди — уроку нравственно-поведенческой мудрости.

Унаследовал Камю от былых моралистов Франции и краеугольный камень всех своих мыслительных построений: выдвинутое когда-то в XVII столетии Паскалем понятие о «человеческом уделе», которое затем, в XX в., применительно к его духовно-историческим перепутьям, было снова пушено в широкий обиход культуры на Западе Андре Мальро, одним из заочных наставников Камю. Паскалю зрелище этой недоброй «доли людской», сколок с христианских представлений о «бренности» всякой «тварной» земной жизни, рисовалось так: «Вообразите себе множество людей в оковах, и все они приговорены к смерти, и каждый день кого-нибудь убивают на глазах у всех остальных, и те понимают, что им уготована та же участь, и глядят друг на друга, полные скорби и безнадежности, и ждут своей очереди. Это и есть картина удела человеческого»¹. Отправная посылка воззрений Мальро, а вслед за ним и Камю, безутешная паскалевская истина для них тем трагичнее, что истолковывается ими в свете возмущенной Ницше «смерти бога», раз и навсегда исключившей христианские надежды на непостижимый рассудком, однако полагаемый верооткровением божественный промысел как некое освящение-оправдание земных дел с их вопиющим, прямо-таки «скандальным» парадоксом: неминуемой конечностью всякой отдельной жизни, ее обреченностью на смертный исход. Поиски достойного личности смысла существования перед этой загадкой бытийной бессмыслицы и ей вопреки составляют узловое средоточие эссеистико-моралистического философствования Камю на всех отрезках пути, пройденного его мыслью.

В пору первых шагов, у раннего Камю, оно выливается в одну из самых крайних разновидностей экзистенциалистско-нигилистического умонастроения — «философию абсурда», законченно кристаллизовавшуюся в книге «Миф о Сизифе» (1942). Однако проверка ее нравственных заключений текущей историей в разгар патриотического Сопротивления во Франции побудила Камю приступить вскоре к весьма серьезному пересмотру их в духе моралистического гуманизма, который и получил сводное увенчание в другом его ключевом философском труде — пространном эссе «Бунтующий человек» (1951).

Размышление о человеческой личности в «Мифе о Сизифе» берет ее в трудный час душевной растерянности. Каким-то происшествием человек бывает вдруг выбит из наезженной житейской колеи, по которой до сих пор следовал бездумно, и вынужден спросить себя: а что, собственно, заставляет брести и дальше чредою дней от колыбели до могилы, прилежно исполняя очередные дела и в поте лица добывая свой хлеб? Не проще ли махнуть на все рукой и, приблизив все равно неотвратимую смерть, взять да и наложить на себя руки вместо того, чтобы влачить до гробовой доски бремя суетных забот и постылых обязательств?

Всеї чредой последующих доводов «Миф о Сизифе» призван внятно ответить на этот «вечный вопрос» о смысле жизни и тем обосновать выбор в пользу ее продолжения. Ум, взыскующий такой правды, обращается за советом к сокровищнице ученой премудрости, накопленной за века. Однако очень скоро восхищение ее богатствами уступает место разочарованности. Ведь научные истины, сколь бы высокой степенью точности они ни обладали, всегда подлежат дальнейшему уточнению, частичны и относительны, рано или поздно устаревают, поглощаются другими, более широкими и верными, хотя, в свою очередь, тоже приблизительными, неокончательными: «есть множество истин, но нет Истины»². И потому всякий, кто при постановке перед собой «вечных вопросов» домогается «последнего», непрерываемо-всеобщего знания, в конце концов бывает повергнут в уныние тем, что так и не сумел его заполучить. Ничего другого не остается, как оплакать свою немощ разорвать пелену мнимых достоверностей: «Ничто не ясно, все — хаос, человек... довольствуется лишь точным знанием окружающих его стен»³. Он даже не в праве утверждать, что мир абсурден, это было бы, уточняет Камю, слишком самонадеянно. «Сам по себе мир попросту не разумен, это все, что о нем можно сказать. Столкновение этой иррациональности с отчаянным желанием ясности, зов которой раздается в глубинах человеческого существа, — вот что абсурдно»⁴.

Вдумавшись в это суждение, нетрудно заметить: здесь вольно или невольно подразумевается, что не-абсурдно, удовлетворяет жажду ясности разве что приобщение — заведомо полагаемое, правда, несбыточным — к некоей истине-всеведению, которая бы являла собой совершеннейшее средоточие всех без изъятия смыслов вселенского бытия. Наука, когда она трезво смотрит на себя и не впадает в мифологизирующее сциентистское наукопоклонство, подобных сверхъестественных намерений, конечно же, не питает. Зато упования на такой единый метафизический источник света, в лучах которого кажется прозрачной до конца упорядоченность мирового целого и любых его малейших частиц, в истории человечества неоднократно воплощались в виде верооткровенного допущения бога или его отвлеченных философических заменителей, вроде самостановящегося гегелевского духа.

Смыслоискательство, скроенное по образу и подобию богоискательства и уязвленно сокрушающееся по поводу неоправданности взлелеянных им надежд расчислить каждому при помощи рационального знания его неслучайное место в природном и историческом распорядке, смысл появления на свет, жизни и смерти, а сверх того, еще и снискать нечто вроде земной благодати, — такой оказывается на поверку философия знания у Камю. Предпринятое им в «Мифе о Сизифе» низложение разума есть своего рода онтологическое иносказание о рассыпавшейся в прах вере в такую благожелательную к нам осмысленность творения, залогом какой выступало бы провидение, облаченное в рационалистические одежды. По существу, эпистемологический скептицизм Камю, несущий на своем знамени девиз: «Я знаю, что ничего (почти ничего) не знаю», предстает как подмена, как гносеология незаконная, самозванная, плод переработки вопросов собственно познавательных неверием, утратившим небесного вседержителя Истины-Смысла, правды всех мыслимых правд, и уязвленно сокрушающимся из-за его отсутствия, точнее, сокрытости, невозможности проникнуть в его святая святых.

Парадоксальность такого не раз возникавшего в умственной истории XX в. безбожия в том, что им сохраняется структурообразующий стержень всякого религиозного мирозерцания — основополагающая соотнесенность личности с лоном метафизически священного, пусть на сей раз опустевшим, вернее, не подающим внятных человеческому разумению признаков жизни. Больше того, это всегда присутствующее отсутствие бога завораживает до такой степени, что уму пока недосуг заботиться о чем-то другом, кроме самоопределения перед зияющей бездной над головой и подгонки всего остального мыслительного оснащения к принятой им за исходную очевидность «богоутрате». Отрыв от христианства у Камю и подобных ему «безбожников» — скорее религиозных агностиков, чем атеистов, — налицо, но включает и подспудную зависимость. Ведь именно у истоков верующих полностью заимствуется ими негласное предположение, что смысл человеческой жизни имеет своим единственным поставщиком и хранителем божество, безотнositельно к последнему невозможен и исчезает вместе с постепенным иссяканием этого потустороннего источника в первой на земле безрелигиозной цивилизации XX в. Неспособность допустить и вообразить себе другое местонахождение смысла, нежели то, где отныне, со «смертью бога», разверзлась пустота, «дыра», провал «ничто», и служит подлинной причиной, из-за которой все окрест рисуется сплошь трагическим царством случайности, хаоса, нелепицы.

Между тем как раз отсюда, согласно Камю, со всей логической строгостью выводим отказ бездомных смертных пасынков бытия от самоубийства, оправдание человеческой жизни и даже счастье жить. Раз последняя правда — «абсурд» и устанавливается она при встрече вопрошающего ума с глухо молчащей вселенной, было бы предательским отступничеством от этой правды устра-

нить открывающего и возвещающего ее носителя — человека: она «сохраняется лишь постольку, поскольку с абсурдом не соглашаются»⁵. И пусть «домогательство невозможной прозрачности... не есть упование и не ведает надежды», пусть «бунт против темноты вселенной есть лишь твердое знание о давящем гнете судьбы за вычетом сопутствующего ему обычно смирения»⁶, — долг, которому Камю присягает: вечно возобновляемое противостояние неподатливому в своей загадочности бытию тщетно пробующего ее высветить разума, заранее, впрочем, убежденного в своем конечном неуспехе и все-таки упорствующего вновь и вновь предпринимать то же разгадывание, ни на пядь не продвигаясь вперед. От равнодушно-отчужденного безмолвия сущего не следует убегать или прятаться, нельзя самоустраниться. Достоинство мужественной ответственной мысли в том, что она бросает свое дерзкое несогласие бытийной тайне и вопреки всем напастям, вопреки безнадежности упрямо исповедует непокорство: «единственная правда — это вызов»⁷.

В плоскости поведения личности такой всегда возобновляемый и всегда обреченный вызов преломляется, стало быть, как мораль трагического стоицизма. У Камю она не лишена ни жизнестойкости, ни жизнелюбия, зато предохраняет от худших срывов в отчаяние лекарством не-надежды; болезненную сломленность из-за несбывшихся упований на разумно-благосклонный к нам ход вещей просто-напросто исключают тем, что от всяких надежд на лучшее сознательно отрекаются, как не питает их вечный труженик Сизиф из древнего предания. Мстительные боги обрекли его на мучительную казнь. Он должен был вкатывать на гору обломок скалы, но всякий раз, когда Сизиф достигал вершины, глыба срывалась, и все приходилось начинать сызнова. Спускаясь к подножию горы, «пролетарий богов, бессильный и бунтующий», сознавал до конца несправедливость выпавшей ему доли, и сама эта ясность ума уже была его победой. Сизиф не предавался стенаниям, не просил пощады, он презирал своих палачей. Не в силах отменить наказание, он превратил свой тяжкий бесполезный труд в обвинение их несправедности и свидетельство мощи несмиренного духа. «Подобный слепцу, жаждущему прозреть и твердо знающему, что ночь его бесконечна, Сизиф шагает во веки веков... Он учит высшей мудрости, которая отвергает богов и поднимает обломки скал... Отныне эта вселенная, где нет хозяина, не кажется ему ни бесплодной, ни никчемной... Одного восхождения к вершине уже достаточно, чтобы наполнить до краев сердце человека. Надо представлять себе Сизифа счастливым»⁸.

Однако подобное счастье жить, при всем блаженстве кратких передышек в «сизифовом труде», разлучено с ощущением обретенной осмысленности жизни и потому всегда неполноценно, ущербно, вынуждено опять и опять внушать себе, что оно подлинно, неподдельно, не пригрезилось. Отпечаток не просто мимолетной хрупкости, но и призрачности лежит на нем уже по-

тому, что оно обречено довольствоваться содержательно полым как бы смыслом самодостаточного и наверняка напрасного укора, который бросается отсутствию в мироздании действительно вразумительного смысла.

Еще хуже, однако, что такой мнимый — «сизифов» — как бы смысл человеческих поступков делает крайне зыбкими, ненадежными, а то и вовсе не уловимыми их ценностные мерилы. Для ума, отождествившего «богоутрату» со «смыслоутратой» и никакого другого жизненного смысла толком не нащупавшего, все равнозначно и ничто не возбраняется: при беспощадно ясной неизбывности «удела человеческого» «иерархия ценностей бесполезна»⁹, постольку, поскольку у нее нет точки отсчета, нет опорной первосанкции — что-то разрешающей и что-то запрещающей. Любой поведенческий выбор оправдан, лишь бы он был сознателен, «важно не прожить жизнь лучше, а пережить побольше»¹⁰. Качественный подход к поведению замещается количественным, надо лишь научиться со вкусом использовать каждое пробегающее мгновение, им, и только им зачарованно наслаждаться. «Настоящий момент и смена настоящих моментов — вот идеал абсурдного человека, хотя слово „идеал“ здесь звучит ложно»¹¹ — ведь ценностные суждения попросту несуразны, неправомочны, коль скоро нет различителя, позволяющего сказать, что достойно, а что дурно, где добро и где зло. Сиюминутное желание в таком случае безраздельный хозяин и, невзирая ни на что, должно удовлетворяться.

Своеволие — вне-моральное, без-нравственное — и образует самое слабое, ломкое звено разрыва во всей цепочке философствования Камю о человеке, берущего истоки в признании бессмыслицы сущего, которая якобы воцарилась после «смерти бога». «Чувство абсурда, когда из него берутся извлечь правила действия, — вынес сам Камю позже суровый приговор нравственным следствиям такого тянувшегося от заветов Ницше бытийного нигилизма, — делает убийство по меньшей мере безразличным и, значит, допустимым. Если не во что верить, если ни в чем нет смысла и нельзя утверждать ценность чего бы то ни было, тогда все позволено и все неважно. Нет „за“ и „против“, убийца ни прав, ни неправ. Можно топить печи крематориев, а можно заниматься и лечением прокаженных. Злодейство и добродетель — все чистая случайность и прихоть»¹².

* * *

«Миф о Сизифе» едва успел выйти в свет, как частично устарел в глазах самого Камю — подпольщика, примкнувшего к французскому Сопротивлению и вынужденного на ходу подлаживать орудия своей мысли к собственному решению сражаться в защиту родины и человечности от иноземных захватчиков, т. е. отдать предпочтение вполне определенным ценностям и, значит, усомниться в том, будто все равнозначно и ничто не запре-

шено. В переломных для его философского становления «Письмах к немецкому другу» (1943—1944), обращенных к воображаемому вчерашнему единомышленнику-ницшеанцу, а ныне врагу, с которым они очутились по разную сторону огня, Камю попытался отмежеваться от имморалистических установок, еще недавно им разделявшихся.

«Мы долго вместе думали, что в этом мире нет высшего разума и что мы здесь жестоко обмануты. В некотором роде я и сейчас так думаю. Но я сделал для себя другие заключения — не те, какие вы мне некогда высказали, а затем на протяжении ряда лет старались внедрить в Историю. . . Вы никогда не верили в осмысленность бытия и в результате пришли к убеждению, будто все равноценно, будто определение добра и зла совершенно произвольно. . . Отсюда вы заключили, будто человек ничто и позволительно растоптать его душу. . . В чем же наша разница? В том, что вы легко согласились впасть в отчаяние, я же с ним никогда не мирился. В том, что несправедливость нашего удела на земле вы признали достаточным основанием, чтобы решиться его усугубить, мне же, напротив, представлялось, что человек должен утверждать справедливость, борясь с извечной несправедливостью, созидать счастье в знак протеста против разлитого во вселенной несчастья. Ибо вы опьянились вашим отчаянием, вы избавлялись от него, возведя его в принцип, вы шли на то, чтобы разрушать творения рук человеческих и бороться против человека, доводя до предела его изначальные беды. А я, отказавшись поддаться отчаянию и принять этот подвергнутый пыткам мир, я хотел бы только, чтобы люди обрели солидарность и вступили в схватку со своей возмутительной судьбой. . . Я продолжаю думать, что в этом мире нет высшего смысла. Но я знаю, что кое-что в нем все-таки имеет смысл, и это — человек, поскольку он один смысла ищет. В этом мире есть по крайней мере одна правда — правда человека, и наше предназначение — укрепить его осмысленную решимость жить вопреки судьбе. Человек, и только он один — вот весь смысл и все оправдания, его-то и надо спасти, если хотят спасти определенные воззрения на жизнь. Вы усмехнетесь презрительно: дескать, что это значит — спасти человека? Но я прокричу вам изо всей мочи: это значит не калечить его, это значит делать ставку на справедливость, которая внятна ему одному»¹³.

Непосредственная причастность к сражающемуся Сопротивлению побудила Камю, преодолевая разрыв с самим собой как мыслителем, поначалу выдвинуть в рамках своих прежних онтологических воззрений немаловажные оговорки, ограждавшие нигилистическую моралистику «удела человеческого», удрученную «смертью бога» и раздосадованную на небытие священного, от сползания к нравственной вседозволенности. Столь существенные уточнения не могли не повлечь за собой в дальнейшем круглую перестройку уже не просто чердачных перекрытий, но и всего здания камюсовской философии человека.

В сердцевину этого перестроенного философствования позднего Камю вводит с первых же страниц книги «Бунтующий человек» своего рода умозрительная теорема-притча о мятеже раба против хозяина.

Восстав на своего властелина, раб вовсе не обязательно учреждает дурную бесконечность схватки двух сознаний, враждующих за господство друг над другом, как она хрестоматийно описана в «Феноменологии духа» Гегеля и сто лет спустя у Сартра в трактате «Бытие и Ничто». Взбунтовавшийся против своего угнетателя раб, согласно Камю, как бы очерчивает черту, дальше которой он не намерен терпеть произвол и унижения. Но тем самым он словно заявляет: есть какая-то часть его самого, нечто, с чем он в своем мятеже себя полностью отождествляет и на что посягать нельзя. И это нечто не просто личное его достоинство, но и благо сверхличное, над-индивидуальное, раз его отстаивают даже ценой самопожертвования, раз оно дороже повстанцу, чем собственная жизнь. Оно, это благо, в ходе бунта возводится в ранг неотчуждаемого права, равно принадлежащего и самому мятежнику, и всем прочим ему подобным, включая его хозяина. Оно — «достоинство, общее для всех людей», всеохватывающая — поверх всех различий, раздоров, соперничества — «метафизическая солидарность» рода людского. По Камю, основа ее и должна быть обозначена философским понятием «человеческая сущность» или «человеческая природа», а следовательно, принята за изначальный ствол всех ответвлений от нее, называемых ценностями и «предшествующих всякому действию», выбору поведения, свершению поступка. «Анализ бунта ведет по меньшей мере к догадке, что человеческая природа существует, как думали древние греки» — в отличие от нынешних «чисто исторических философских систем, где ценность обретается (если обретается вообще) лишь в конечном результате действия»¹⁴.

Принятие постулата «человеческой природы» вынуждает Камю во многом пересмотреть в «Бунтующем человеке» свои взаимоотношения с сартровской «философией свободы», до сих пор ему скорее близкой. Продолжая по-прежнему истолковывать существование личности как постоянный выход за пределы наличного («человек есть единственное существо, которое отказывается быть тем, чем оно является»¹⁵), Камю тем не менее отмечает теперь аксиому сартровского экзистенциализма «существование предшествует сущности» как далеко не невинную игру ума. «Невозможно утверждать, будто бытие — это одно только существование. То, что всегда становится, не может быть само по себе, тут необходимо начало. Бытие обретает себя только в становлении, но становление ничто без бытия»¹⁶. Сущность, по Камю, присутствует в любом становящемся существовании в качестве семени и зародыша, а не в качестве невесты откуда взявшегося плода. Без этого развертывание лишено наполненности, есть совершен-

нейшее отсутствие, пустое небытие, о котором нельзя даже определенно сказать, становится оно или топчется на месте — ведь этому способно нечто, а не ничто. И с этой сущностью, которая предшествует существованию, есть условие самой его возможности и в нем себя постоянно проявляет, обязана считаться всякая свобода, дабы не вылиться в полнейший произвол. «Бунтующий человек» всей своей логикой знаменует отход Камю от экзистенциалистских взглядов, которых он прежде придерживался, и решительный поворот к настроенной на эссенциалистский лад философской антропологии.

О сколько-нибудь тщательной ее выстроенности в учение с надлежащей мыслительной проработкой отдельных составляющих и всего целого всерьез говорить, впрочем, не приходится: простым подтверждением правильности мнения о «человеческой природе» как сущности рода людского Камю, собственно, и ограничивается, не давая себе труда вникать в нее философски обстоятельно. Зыбковатой и, так сказать, «заявочной» антропологии, обедненного фейербаховского томления по «немой всеобщности, связующей множество индивидов только природными узами»¹⁷, Камю достаточно для действительно важнейшей цели всей его книги — предпринятого в «Бунтующем человеке» разветвленного доказательства непреложности ценностно-поведенческих установок моралистического гуманизма, среди которых ключевым выступает запрет «не убий!» под страхом покуситься на сущностную природу всех людей, включая и самого покушающегося. Зато именно этот евангельски окрашенный пафос проливает свет на особенности антропологической подпочвы, питающей своими токами нравственное учительство Камю.

Сама по себе забота о подведении по возможности безусловных устоев под нравственные предпочтения личности заложена в потребностях любого развитого морального сознания. Когда взвешивается в уме предстоящий ответственный поступок, да еще и в положениях запутанных, заставляющих колебаться между относительной и частичной правотой столкнувшихся разных правд, тогда непосредственное, как бы «врожденное», безусловно живущее в каждом человеке представление о добре и зле, произвольно-беспредпосылочный «зов совести» сплошь и рядом нуждаются в соотнесении с благом высшего порядка — идеальной поведенческой нормой, которая оправдывала бы само это представление, четко санкционировала стихийное веление совести. Все дело, однако, в том, каким именно рисуется такое благо и что склонны считать показателем, обеспечивающим доверие к этому желательному и должному. В случае с поздним Камю беспрекословное требование к моральному благу вытекает из убежденности, что здоровую нравственность, как личную, так и гражданскую, учредить и насадить «нельзя, не введя в историческое существование ценности, внешней по отношению к истории»¹⁸. Искомая Камю — и усмотренная им в понятии антропологической сущности — первооснова моральных ценностей обязана быть, следовательно,

земным, посюсторонним, но вместе с тем и неизменно-вечным метафизическим абсолютом, трансцендентным не только относительно отдельной личности, но и относительно всей человеческой истории.

Столь непреклонная тяга к вне- и надисторическому фундаменту гуманистической моралистики внушена Камю не в последнюю очередь каждой искупить собственные прошлые абсурдистские грехи, которая подталкивает его провести настаивающе-подозрительный знак равенства между растяжимой донельзя вседозволенностью нищезанско-карамазовского пошиба и по определению неоднозначно подвижной нравственностью, обретающей для себя все залогов, пружины и зачеты на попроще самой человеческой истории.

Действительно, для научной этнографии и исторической антропологии сегодня бесспорно, что нравы и сами этико-онтологические принципы в сменявших друг друга цивилизациях неизбежно разнятся. Вдобавок к этому нравственность, открыто признающая себя порождением истории, опирается на отнюдь не предустановленную раз и навсегда совокупность целого ряда социально-исторических по своим истокам духовных образований, включая как вырабатываемые веками — и лишь в этом смысле «метаисторические», общечеловеческие — понятия о добре и зле, так и преломления этих идеальных поведенческих норм-эталонов в свете запросов людских общностей, сталкивающихся в истории, да и в повседневной жизни. Сопряжение всех этих подчас далеко не одинаково направленных слагаемых в единое основание для нравственного действия, несомненно, вещь крайне нелегкая, не обходящаяся без взаимных трений между ними, однако непрерывно возобновляемый поиск наилучшего из возможных, заранее никогда не данного и не всегда полного их совмещения, собственно, и есть для проникнутого духом историчности самосознания нравственная свобода поступка, действия, поведенческого выбора, которая означает тем самым и громадный зачастую риск, серьезнейшую ответственность, а то и опасность сокрушительных для себя и других срывов.

Камю же при подготовке «Бунтующего человека» движим как раз помыслим во что бы то ни стало обзавестись душевной страховкой — безотказным противоядием от разъедающих кислот нищезанского своеволия на все слишком тягостно-противоречивые случаи жизни, причастившись, согласно окольному его признанию в хронике-притче «Чума» (1947), чему-то вроде «святости без бога». Но как водится при таких ревностных покаяниях, сдерживанием «кровавой перелицовки философии в груды трупов»¹⁹ — жертв истребительного фашистского разгула дело тут не ограничивается. Запавшая в память угроза снова не сыскать в нужный роковой момент вполне твердых доводов против неразборчивости отбила охоту мучиться всякий раз нахождением изменчивого равновесия неоднородных слагаемых, подчас еще и соперничающих между собой, но одинаково поставляемых историей в ее

прошлом и настоящем. Тогда-то Камю-мыслитель и спешит запастись трансцендентной относительно истории ценностью-талисманом, сотворенной в лаборатории умозрительного антропологизма, коль скоро последний способен поставить обмирщенный заместитель священного — абсолютом в виде «человеческой природы».

В закладывании устоев безоговорочно неуязвимой морали он идет при этом почти до конца, вплоть до подстройки к намеченному замыслу самого уклада своего мышления. Ведь и для того, чтобы заговорить в «Бунтующем человеке» от имени всегда и повсюду равного себе сущностного абсолюта, выступив провозвестником соответственно столь же абсолютных ценностных предписаний, Камю понадобилось одно вольное или невольное умственное допущение: сам мыслящий должен был присвоить себе поистине метафизические прерогативы, разместившись где-то вне коварно изменчивой жизненной относительности с ее жгучими страстями — вне текущей истории, рассматриваемой в таком случае как бы сверху или со стороны. Камю выдает сокровенную тайну внутреннего устройства своей философской рефлексии, когда пишет: «Бунтарь, далекий от преклонения перед историей, отвергает ее и оспаривает во имя представлений о своей природе. Он отвергает свой удел, а его удел в значительной мере предопределен историей. Несправедливость, быстротечность жизни, смерть проявляют себя через историю. Отвергая их, отвергают с ними заодно и историю»²⁰. Подобный «спор» с историей принципиально возможен только тогда, когда «оспариватель» выступает в ипостаси неотмирного обладателя ничем не замутненной — «божественной» если не по обличью, то по сути — светоносной Правды, который бы ухитрился подняться над историей или чудесным образом из нее выпасть. Душеспасительные самообольщения такого рода нет-нет да и посещают умы, но всегда избыточны.

В конечном счете, моралистический гуманизм Камю времен «Бунтующего человека» и в своих заповедях, и в подкрепляющей их философской антропологии выглядит одной из не таких уж редких в наши дни попыток окольно восстановить в правах интеллектуальное ядро вероисповедного умонастроения, пожертвовав «суеверием» — устаревшей мистико-мифологической скорлупой. «Изнаночное», отрицательное полагание отсутствующего бога в русле удрученного его смертью камюсовского неверия прошлых лет, ужаснувшись своих опустошительных имморалистических крайностей, исподволь снова преобразуется в гораздо более прямое полагание светской кальки священного. «Бунтующий человек» Камю при внимательном обследовании его мыслительного костяка являет собой одну из недостроенных теодицей развоплощенного «святого духа» по имени «человеческая природа». Онто-антропология здесь подспудно теологична, так что не будет особым преувеличением назвать ее слегка переименованной онто-теологией. Во всяком случае, это одно из разительных свидетельств той истины, что чурающийся по тем или иным причинам

историчности философский антропологизм в XX в. прислоняется ради прочности к вероподобной онтологии столь же неминуемо, как он с другого края выливается в моралистику почерпнутых из христианства заповедей.

Что же касается вложенной в труд над «Бунтующим человеком» сверхзадачи моралистического гуманизма — послужить руководством для личности на нелегких политических дорогах своего века, то сам Камю ничуть не заблуждался, когда предназначал свои уроки тем, кто «историю не делает», зарекаясь сделать, согласившись ее покорно «претерпевать». И добавлял в порядке трезвого уточнения: «в недрах моего бунта дремало смирение».

¹ Ларошфуко Ф. де. Максими. Паскаль Б. Мысли. Лабрюйер Ж. де. Характеры. М., 1974, с. 150.

² Camus A. Essais. P., 1965, p. 111.

³ Ibid., p. 117.

⁴ Ibid., p. 113.

⁵ Ibid., p. 122.

⁶ Ibid., p. 138.

⁷ Ibid., p. 139.

⁸ Камю А. Из философской эссенстики. — Вопр. литературы, 1980, № 2, с. 177—178.

⁹ Camus A. Essais, p. 144.

¹⁰ Ibid., p. 146.

¹¹ Ibid., p. 145.

¹² Ibid., p. 415.

¹³ Камю А. Из философской эссенстики, с. 178—179.

¹⁴ Там же, с. 182—184.

¹⁵ Camus A. Essais, p. 420.

¹⁶ Ibid., p. 699.

¹⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 3.

¹⁸ Camus A. Essais, p. 651.

¹⁹ Ibid., p. 485.

²⁰ Ibid., p. 653.

ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ ХОСЕ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА

А. Б. Зыкова

Философское учение Хосе Ортеги-и-Гассета выросло из стремления выработать для человека систему ориентиров, способных помочь ему в сложных перипетиях существования в современном буржуазном мире. Возникновение этой задачи во многом было связано с осознанием кризиса классического буржуазного мышления, оказавшегося не в состоянии осмыслить новые процессы, происходящие в буржуазном обществе XX в. Постановка проблемы человека связана для Ортеги с переосмыслением исходных постулатов классической философии.

Недостатком предшествующей философии Ортега считал то,

что человек рассматривался ею как существо автономное по отношению к окружающему его миру. Классическая философия, открыв субъективный мир человека, или, по словам Ортеги, «реальность субъективности», сосредоточилась на анализе этой реальности. В результате в учении Декарта, например, «реальность субъективности» приняла форму сознания, обращенного на себя самого, а предметом философского анализа стали «идеи моего „я“»¹.

Ортега упрекал предшествующую философию за то, что в ней «реальность субъективности» оказалась отторгнутой от окружающего мира, в итоге чего она имеет дело с человеком, лишенным мира. «Начиная с Декарта, западный человек остался без мира»², — пишет он.

Сам Ортега выдвигал задачу рассмотреть человека как существующего в неразрывном единстве с окружающим его миром. В одной из своих ранних работ, «Размышления о Дон Кихоте», он выдвинул формулу «я есть я и мои обстоятельства», где «обстоятельства» получают предельно широкое толкование; по существу, это весь окружающий человека культурно-исторический мир в его совокупности: это и «материальное окружение» человека, и его «социальное окружение, общество», обладающее суммой убеждений. Человек для Ортеги выступает представителем и носителем своего мира. Понимание человека как связанного с определенным культурно-историческим миром, получившее в испаноязычной философии название «историцизма» Ортеги, является существенным аспектом его концепции человека.

С этих позиций Ортега оценивал обращение классической философии к анализу человеческого сознания как общезначимых закономерностей, норм, принципов его деятельности. Обращение к общезначимым нормам сознания, а не к его функционированию в качестве сознания конкретных индивидов, живущих в конкретном историческом мире, приводило к отвлеченному от конкретного субъекта пониманию сознания. Исследование сознания, разума на уровне общезначимых результатов их деятельности в конечном итоге и давало понятия «чистое сознание» или «чистый разум».

Однако в XX в. обнаружилось, что реально функционирующее сознание обладает характеристиками, свойствами, не выводимыми из понимания сознания как «чистого сознания», а коренящимися в сложных структурах жизни человека и общества. Становилось очевидным также, что и реальный мир, окружающий человека, существовал по своим собственным законам. Модель мира, создаваемая рационалистической философией, была далека от того реального мира, с которым встречался и в котором жил человек. «Порядок вещей» оказывался непохожим на «порядок идей».

Процессы, происходящие в капиталистическом мире, очевидно вырвались за пределы постулированных этой философией «разумных» законов функционирования общества, в результате чего замысел о создании разумно устроенного общества, вопло-

щающего принципы, выработанные «чистым разумом», отнюдь не был осуществлен. Такое расхождение замыслов и реальности предполагало необходимость анализа социально-экономической природы буржуазного общества и законов его функционирования, анализа, исходящего из действительности, из понимания этого общества на основе современных научных методов, на основе современного состояния науки. Это сделал Маркс.

Что касается Ортеги, то он выступил против самого принципа создания каких бы то ни было моделей мира и человека, поскольку ни одна из них, с его точки зрения, не может охватить всей сложности окружающей человека действительности. Ортега стремился само понятие «мир» раскрыть иначе, чем это было сделано в классической рационалистической философии. Он развивал идею о том, что философский анализ должен быть обращен не к миру как таковому, не к абстрактному миру, а к миру, окружающему каждого человека, с которым последний находится в постоянном контакте. [Это приводило к мысли о необходимости искать новое основание связи человека и мира.] Выяснение специфики связи человека с конкретным миром выдвигалось испанским мыслителем в качестве задачи современной философии.

Ортега ставил вопрос о необходимости создания новой методологии исследования как проблем мира, так и человека. Вступая в спор с предшествующей философией, он отстаивал необходимость собственно философского понимания мира как мира человека.

Классическая рационалистическая философия и связанный с ней научный способ мышления привели к созданию способа исследования мира как существующего вне человека. В отличие от науки задача философии, утверждал он, исследовать мир таким, как он существует для человека, как он предстает перед человеком.

Переосмысляет Ортега и представление о человеке. Классическая рационалистическая философия пыталась выявить общие законы развития познания. Предметом исследования становились общие принципы деятельности человеческого разума и познания объективного мира. Она изучала сущностные моменты человека как такового, отвлекаясь от особенностей и проблем его личного, индивидуального бытия и познания. Вопрос об особом личном существовании человека, хотя и вставал, но не приобретал большой остроты.

До тех пор пока развитие буржуазного общества поддерживало существование веры в способность человека с помощью разума адекватно познавать сущность мира и самого человека и на основе этого познания создавать и реализовывать принципы разумно построенного мира, отвечающего природе человека, эти тенденции сохранялись. Однако нарастающий общий кризис капитализма привел к серьезным изменениям в буржуазном мировоззрении, в том числе и в философии. Прежде всего оптимистические ожидания, первоначально сопровождавшие развитие буржуазного

общества, постепенно сменились озабоченностью его идеологов по поводу судеб этого общества. В результате многие буржуазные философы, в том числе и Ортега, решение проблем человека все более связывали с его сегодняшним, ситуационным, существованием в современном культурно-историческом мире.

Рационалистическая философия считала, что к пониманию человека можно было прийти прежде всего через исследование его разума, причем последний представлял как существующий и функционирующий по своим собственным законам, вне связи с человеческой жизнью в ее целом. Ортега считал, что этот метод сыграл свою положительную роль. Однако в настоящее время основой философского исследования человека должно стать иное понимание природы его разума, его познавательной деятельности и деятельности его сознания.

Возникновение философии, ориентирующейся на разум, испанский философ связывал с фигурой Сократа, открывшего, по определению Ортеги, разум как противоположный полюс жизни. «Сократ, — писал он, — был первый, кто осознал, что разум представляет собой новый Универсум, высший и более совершенный, чем тот, который мы спонтанно находим вокруг нас»³.

Во времена Сократа в мире жизненном, спонтанном отмечали его изменчивость, миру идей приписывали неизменность; следовательно, считалось, что идеи являются более ясными, безошибочными и постоянными. Возникшее отсюда и все возрастающее доверие к разуму привело в итоге к безграничной вере в его возможности, когда за человеком стали утверждать способность раз и навсегда открыть последнюю сущность вещей.

Однако в дальнейшем в человеке стала обнаруживаться безграничная область «иррационального», на которую начал наталкиваться «рационалистический» разум. Закономерно возник вопрос о том, в каких пределах разум человека может основываться на себе самом, игнорируя все другие, прежде всего спонтанные, проявления его жизни. По Ортеге, именно эта ситуация породила период критического переосмысления философии, который продолжается до наших дней.

Задачу современного философского исследования человека Ортега расценивал как противоположную той, которую решал Сократ: «Он открыл границу, где начинается власть разума; мы, напротив, должны увидеть границу, где она кончается. . . Сквозь рационализм мы вновь должны открыть спонтанность»⁴.

В учении Ортеги о человеке центральным понятием становится «жизнь» как индивидуальная жизнь человека. Это понятие рассматривается им как дающее возможность решать проблемы, стоящие перед современным человеком.

Поставив вопрос о соотношении разума и жизни, рациональных и спонтанных проявлений человека, Ортега в работе «Тема нашего времени» предложил понятие «жизненный разум», разум существующий в единстве с жизнью: «Чистый разум должен передать свое господство жизненному разуму», — писал он⁵.

Согласно Ортеге, в постановке проблемы человека наступает новая эпоха: предметом исследования становится сама «жизнь человека», которая и рассматривается как высшая ценность. Человек понимается уже не только как субъект познавательной деятельности и деятельности сознания, но как носитель всей совокупности его жизни в целом. В этом случае человек оказывается связанным с миром гораздо большим количеством связей, чем познающий субъект с познаваемым объектом, а деятельность сознания, разума, следовательно, познавательная деятельность выступает как составная часть этой жизни.

Понимание человека как носителя «жизненного разума» должно служить основой и нового способа познания мира; последний выступает теперь нераздельным с жизнью человека, оказывается сферой, где разворачивается эта жизнь. «Жизнь», «жизненный разум» становятся основными и исходными понятиями учения Ортеги о человеке. Поэтому свое философское учение, которому по его замыслу предстояло объединить эти два понятия — «разум» и «жизнь», он называет «рационализмом».

Ортега ставил в центр проблемы человека «проблему жизни, являющуюся проблемой самого мыслящего субъекта»⁶. Вместе с тем он указывал на существование в жизни человека реальностей, которые он относил к области иррационального, обозначая тем самым совокупность явлений, требующих иного способа исследования, отличного от осуществляемого деятельностью «рационалистического», или «теоретического», разума. Справедливо выступая против попытки «теоретического» разума выйти за пределы той сферы, где его деятельность является правомерной и плодотворной, он пытался выявить формы разума, способного «схватить» жизнь человека в ее целостности.

Ортега достаточно настойчиво подчеркивал, что и область иррациональной жизнедеятельности человека может быть исследована также только на основе деятельности разума, но иной его формы, которая еще должна быть создана. Ортега видел ее в «жизненном разуме».

Человеческая жизнь не раскрывает свои тайны ни «натуралистическому» разуму позитивистской философии, ни физико-математическому разуму рационалистической философии. «Физико-математический разум в грубой форме натурализма или в блаженной форме спиритуализма» не мог справиться с человеческими проблемами, поскольку по своему складу он «мог лишь искать природу человека. И конечно, не находил, потому, что человек не имеет природы»⁷. Антинатуралистические установки Ортеги приводили к поискам нового, отличного от научного способа познания человека, познания, направленного на утверждение личности человека по отношению к остальному миру и соответственно правомерности его философского познания, отличного от естественнонаучного.

Отвергнув бытующее в философской классике понимание человека, Ортега выдвинул свою антропологическую концепцию, где

человек не является ни телом, ни душой, ни психикой, ни сознанием, ни духом. «Его существование — драма, его жизнь — чистое и универсальное событие, которое происходит с каждым»⁸. Человек — это то первоначальное «Я», которое должно прожить жизнь. Тело человека, его разум, его душа рассматриваются философом лишь в качестве средств, с которыми исходное «Я» человека встречается и которыми оно располагает для осуществления своей основной задачи — задачи жить. «Следует научиться освобождаться от традиционной идеи, заставляющей нас всегда рассматривать реальность в виде какой-либо вещи, телесной или мыслящей. „Я“... не есть материя, не есть дух. Это нечто, предшествующее всем теоретическим ответам, это просто тот, кто должен прожить определенную жизнь»⁹.

Такая постановка вопроса имела целью освободить понятие человека от идеи о какой бы то ни было его заданности, от любой запрограммированности или обусловленности и была связана со стремлением противостоять попыткам воздействия на человека через его природу. Отстаивая идею о том, что человек не обусловлен никакой природной сущностью, философ пытается убедить — и прежде всего самого человека — в том, что в его изначальной личностной структуре заключена для него возможность оградить себя от воздействий, направленных на него из внешнего мира, и в его власти быть свободным в процессе реализации своей жизни.

Для Ортеги особенно важно подчеркнуть, что, несмотря на то что человек всегда оказывается вынужденным делать что-либо, его действие не является строго определенным, оно не навязано ему, как звезде ее траектория или камню притяжение. Поэтому, «прежде чем совершить какое-либо действие, каждый человек должен решить на свой страх и риск, что он будет делать»¹⁰.

Необходимость в процессе реализации своей жизни постоянно принимать решения, совершать выбор и приводит человека к постановке вопроса о том, чем являются вещи окружающего его мира. Соответственно человек в представлении Ортеги — это не тот, кто знает о мире, а тот, кто нуждается в том, чтобы знать, поскольку «в каждый момент он должен решать, что он будет делать, чем он будет в следующий момент»¹¹. «Жизненный разум» и призван осуществлять познание мира. Но не объективно, независимо от человека существующего мира, познаваемого «теоретическим» разумом науки, а мира человека, мира его «обстоятельств», с которым последний существует в единстве. «Жизненный разум» выступает, таким образом, как инструмент индивидуальной жизни.

В этой связи Ортега развивает свое понимание истины. *Направленность философских исканий Ортеги противопоставлена оптимизму раннебуржуазных идеологов, исходивших из возможности бесконечного прогресса буржуазного общества, устремлявшихся мыслью в будущее и не испытывавших особой тревоги по поводу тех принципов, на основе которых человек жил в настоящем. Такому безответственному оптимизму Ортега противопо-*

ставляет тревожную озабоченность тем, каковы жизненные ценности человека сегодняшнего. Учение о человеке Ортеги — это реакция на кризисные явления буржуазного мира XX в., свидетельство потери доверия к социальному целому. В тревожном современном мире человек сегодня должен иметь свою истину. «Истина — это то, что истинно сегодня, а не то, что будет открыто в неопределенном будущем»¹². Существовал странный способ жить для последующих поколений, в то время как современный человек «не имел собственных истин, не имел определенных и четких позиций ни в каких важных вопросах», писал Ортега о предшествующем периоде истории, когда буржуазное сознание еще не было охвачено тревожными размышлениями о судьбах мира¹³. Настойчивость поисков самим Ортегой «сегодняшней» истины явилась выражением отсутствия четких смысловых ориентиров в окружающем его мире.

Все эти установки и определяют носителя истины. Носителем истины становится каждый живущий свою жизнь человек, нуждающийся в том, чтобы «знать, на что опереться» в окружающем его мире. В решении этой задачи он опирается на деятельность «жизненного разума». Основная задача «жизненного разума», по Ортеге, в том и состоит, чтобы дать истину каждому человеку в его особой индивидуальной ситуации.

Выдвижение в центр концепции человека понятия «жизненный разум» Ортега акцентировал ряд ее важных аспектов. Прежде всего необходимость исследовать человека не только с точки зрения деятельности его разума, но как носителя жизнедеятельности в ее целом. В то же время обосновывалось понимание жизни человека как его связи с культурно-историческим миром. Другими словами, человек выступал в гораздо более объемном понимании, чем в рационалистической философии. Связь человека и мира представляла более сложной, опосредованной связью с миром его «обстоятельств».

Ортега, таким образом, выявил ряд важных сторон проблемы человека. Но для их обоснования была необходима соответствующая методология. Ортега выступил с критикой методологии экзистенциально-феноменологической философии, противопоставляя понятию «бытие» понятие «жизнь». Вместе с тем он не смог выдвинуть каких-либо принципов связи человека и мира, качественно отличных от положений экзистенциализма, не сумел наполнить понятие «жизнь» качественно новым философским содержанием. Учение Ортеги о жизни осталось вариантом антропологически ориентированного направления буржуазной философии. Концепция человека Ортеги содержит в себе многие проблемы, ставшие актуальными для этой философии, разделяя вместе с тем ее ограниченность, противоречия.

- ¹ Ortega y Gasset J. El hombre y la gente. Madrid, 1962, t. 1, p. 59—60.
² Ibid., p. 60.
³ Ortega y Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947, t. 3, p. 175.
⁴ Ibid., p. 178.
⁵ Ibid.
⁶ Ibid., p. 272.
⁷ Ortega y Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947, t. 4, p. 32.
⁸ Ibid.
⁹ Ibid., p. 400.
¹⁰ Ibid., p. 13.
¹¹ Ortega y Gasset J. En torno a Galileo. Madrid, 1956, p. 16.
¹² Ortega y Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947, t. 6, p. 22—23.
¹³ Ibid.

В ПОИСКАХ «ЛИЧНОСТНЫХ» ФОРМ БЫТИЯ (персоналистские учения о человеке)

И. С. Вдовина

В октябре 1982 г. французский персонализм отмечал свое пятидесятилетие: полвека назад вышел первый номер персоналистского журнала «Esprit», основанного Эммануэлем Мунье (1905—1950) и его единомышленниками. Цель своей философии основоположник персонализма во Франции видел в том, чтобы заставить как можно большее число людей задуматься над «тотальным смыслом человека»¹. Для Мунье и его соратников персонализм являлся своеобразным вероучением, созданным на основе христианских традиций, обновленных путем ассимиляции наиболее влиятельных в современном буржуазном мире концепций о человеке и христиански переработанного марксистского гуманизма; особое значение в этом построении отводилось художественному «видению» и искусству, опираясь на которые персоналисты намеревались создать «нового» человека, универсально развитую личность.

Если говорить об истоках французского персонализма, то их следует искать в августирианской традиции, заложившей основы религиозно-идеалистического антропологизма, где метафизика внутреннего опыта выступает первейшим предметом философских раздумий. Вместе с тем сторонники персонализма не отказываются и от достижений античной мысли, провозгласившей человека мерой всех вещей. Вообще в истории философии персоналистов привлекают те концепции, в которых проблеме человека и человеческой субъективности отводится главенствующая роль. В ряд предшественников «личностной» философии ее сторонники выстраивают таких не схожих друг с другом мыслителей, как Сократ, Цицерон, Декарт, Лейбниц, Кант, Паскаль, Мальбранш, Руссо, Фихте, Шелер, Бергсон, Бердяев, Прудон и др.

Обращаясь к этим философам, принадлежащим к различным, порой прямо противоположным традициям, персоналисты намере-

ваются реализовать воспринятую у католического мыслителя и поэта Ш. Пеги идею об открытом католицизме, требовавшую усвоения и христианской переработки разнообразных философских позиций, а также определенного пересмотра в духе современности некоторых традиционных для христианства решений философских проблем. Нынешний руководитель пресоналистского журнала «Esprit» Поль Тибо отмечает по этому поводу, что христианские сторонники «личностной» философии с самого начала руководствовались потребностью в «осмыслении современного положения дел и выработке новой позиции, где перекрещивались бы различные традиции»².

Модернизация христианских представлений о человеке в рамках французского персонализма предполагала обращение к реальным, земным проблемам человеческого существования. Этого требовал и это осуществлял марксизм, чье влияние на персонализм было особенно сильным благодаря разработкам Мунье. Вместе с тем персоналистская концепция личности ассимилировала основные темы современного идеалистического антропологизма, концентрированно воплотившиеся в феноменологическо-экзистенциалистской позиции. «Собственно персоналистские исследования... находят под постоянным влиянием экзистенциалистской и марксистской точек зрения», — признавал основатель «личностной» философии, предполагая соединить их в некоем «высшем» синтезе³.

Выполняя этот замысел, сторонники «личностной» позиции в философии перетолковывают многие проблемы христианской концепции человека, стремясь ослабить свойственный ей догматизм и ввести в нее новое содержание, соответствующее современности. Абсолютное и относительное, конечное и бесконечное, трансцендентное и имманентное, земное и небесное, реальное и сверхреальное — все эти антиномии христианского мышления получают во французском персонализме новое прочтение⁴.

Наиболее существенной чертой персоналистских построений является социальное истолкование христианства, целью которого выдвигается обоснование необходимости активного участия христиан в земной жизни и перестройки земной цивилизации на гуманистических основах. Учение о человеческой личности как субъекте истории и связанные с этим учением концепции «революции» и «гуманистического социализма» выступают одной из главных тем философии персонализма, отличающей ее от большинства современных религиозно-идеалистических теорий человека и создающей ей популярность в левокатолической среде и за ее пределами.

Тем не менее с самого начала своей деятельности персоналисты Франции выступили против политической борьбы как средства осуществления своих идеалов. Сторонники «Esprit» вообще были против какого бы то ни было социально направленного действия, видя свою задачу исключительно в проповеди, поучении, наставлении. Э. Мунье писал в 1934 г.: «В сущности, я всегда буду

интересоваться только Бытием, а не его реализацией. Я не думаю об успехе. Даже умирая, я не буду сожалеть о том, что мы не осуществили того, о чем мечтали»⁵. Этому принципа основатель персонализма придерживался на протяжении всего жизненного пути, и в одной из последних работ он говорил: «Персонализм, насколько это будет зависеть от меня, никогда не станет ни системой, ни политическим орудием»⁶.

Социальная трактовка христианства в рамках французского персонализма многозначна, вот почему призывы Мунье и его соратников к «вовлеченному существованию», к активному вторжению в мир, в том числе и к борьбе за его гуманизацию, по-разному воспринимаются их католическими последователями. Современные представители леворадикальной теологии, в частности некоторые теоретики «теологии революции» и «теологии освобождения» (П. Бланкар, У. Асман и др.), отражая взгляды и потребности христиан, вовлеченных в революционные движения, антиколониальную борьбу, борьбу за демократию и социализм, используют идеи французского персонализма о «персоналистской и общинной революции». Однако на те же идеи персонализма опираются и буржуазные теоретики «классового сотрудничества», твердящие о возможности преобразования современного капитализма на абстрактно-гуманистических основах. Так, французский политолог Лубе дель Бейль утверждает, будто персонализм дает надежное средство для разработки проблем соотношения человека и общества и «эффективно противостоит абстрактному человеку индивидуализма и коллективному человеку тоталитаризма»; Франции, чтобы решить собственные проблемы и стать примером для всего мира, следует реализовать персоналистскую концепцию революции⁷. Современного буржуазного политолога особенно привлекают такие положения этой концепции:

- не массы делают историю, а ценности;
- духовная революция противоположна революции политической;
- в разработке вопроса о революции следует противостоять историческому материализму и марксистской концепции революции.

Лубе дель Бейлю вторит представитель «умеренного» левого католицизма Ж. Бодри, пытающийся пресечь всевозрастающий интерес современных левых католиков (например, из групп «Христиане за социализм», «Марксистские христиане» и др.) к марксизму; он призывает их обратиться к идеям Мунье, к его «гуманистическому социализму», будто бы соединяющему христианство с современностью и предлагающему «реалистический проект» построения нового общества⁸.

В работах философов-персоналистов действительно много лозунгов и призывов, имеющих на первый взгляд гуманистическое содержание. Привлекательны и постоянная апелляция к человеку, личности, ссылки на ее универсальное развитие, прославление принципов любви и милосердия в человеческом общежитии и т. п. Однако реального обоснования персоналистские идеалы не имеют и, более того, по утверждению самих же сторонников «Esprit»,

иметь не могут: им надлежит быть некими абстрактными, вневременными «интенциями», намерениями, которыми, по убеждению персоналистов, должна руководствоваться любая философия.

На деле же вопреки претензиям самих персоналистов их философская позиция, особенно социальное учение, обосновывает вполне определенную концепцию человеческого существования, личного бытия, где вопрос о взаимодействии личности и общества решается вполне конкретно.

Мунье так определял понятие личности: «Личность есть духовное существо, образованное в своем бытии субстанциальным образом; она содержит в себе эту субстанцию благодаря присоединению к иерархии ценностей, которые принимает свободно, делает своими и живет ими, пребывая в состоянии ответственного вовлечения и постоянного обращения; личность осуществляет свою деятельность свободно и совершенствует ее в творческих актах, опираясь на собственное призвание»⁹.

Полувековая история французского персонализма показывает, что это основополагающее — абстрактно-идеалистическое — определение личности постоянно соотносится с буржуазным обществом, вписывается в него, меняя свое содержание в зависимости от ситуации, в какой пребывает это общество, и ориентируясь на наиболее типичные буржуазные философские и социологические теории.

Исходным моментом теоретических построений французского персонализма является осмысление природы и сущности кризиса буржуазного человека XX в. «Личностная» философия родилась как реакция левых католических мыслителей на противоречия и проблемы, которые выдвинуло перед индивидом общественное развитие эпохи империализма. С одной стороны, французские персоналисты пытаются понять кризис человеческой личности как следствие общего кризиса капитализма, при этом антикапиталистические мотивы персоналистской философии утверждаются в значительной мере под влиянием марксизма: критика капиталистического производства, превращающего человека в своего автоматически действующего агента и лишаящего его саморазвития; разоблачение антигуманной сущности капиталистического потребления, перерождающегося в безудержную погоню за комфортом и препятствующего духовному развитию личности; отвержение буржуазной личности — индивидуалистической, утратившей способность к самоусовершенствованию. «Капиталистические структуры, — писал Мунье, — встали сегодня препятствием на пути освобождения человека, и их надлежит разрушить, чтобы создать социалистическое производство и потребление»¹⁰.

С другой стороны, причиной кризиса человека персоналисты признают крах духовных ценностей. Капитализм квалифицируется ими не только как экономический беспорядок, но и как беспорядок духовный, главное зло которого заключается в том, что человек здесь, по словам Мунье, «не заботится более о преобразовании своей души, своей жизни, мира»¹¹.

И наконец, третья причина кризиса человека XX в., согласно персоналистам, — это всеобщий упадок религиозности, в чем в значительной степени повинна сама церковь, скомпрометировавшая себя социальным консерватизмом, философско-традиционалистскими воззрениями на человека и его место в историческом процессе, а также своей связью с эксплуататорскими классами и буржуазным государственным аппаратом.

Эти «негативные» констатации персоналистов опирались на позитивные идеи «личностной» философии, которая выступила с намерением стать: а) революционным учением, требующим вовлечения христиан в борьбу с капиталистическим «беспорядком»; б) универсальной философской доктриной, преодолевающей «крайности» материализма и идеализма; в) обновленным христианским миропониманием, максимально сблизившимся с современным миром, отвечающим его основным потребностям.

В период возникновения персонализма две диаметрально противоположные концепции создавали климат в философии — марксизм и экзистенциализм. Марксизм резюмировал развитие материалистической мысли и выступал наиболее современным философским учением, не только объясняющим действительность, но и являющим собой пример практической философии, служащей теоретической платформой преобразования мира на гуманистических основах. Экзистенциализм обобщал современную идеалистическую традицию, идущую от философии жизни, бергсонизма, феноменологии.

Именно марксизм и экзистенциализм имели наибольшее значение в формулировании идей и проблем «личностной» философии. Мунье писал на этот счет: «Собственно персоналистские исследования, которым в 1932 г. положил начало журнал „Esprit“, находятся под постоянным влиянием экзистенциалистской и марксистской точек зрения. Первая требует обращения к проблемам личности: свободе, внутреннему миру, коммуникации, смыслу истории. Вторая способствует тому, чтобы современное мышление освободилось от идеалистических мистификаций, исходило из действительного положения дел и связывало самую высокую философию с проблемами современного общества»¹².

Мунье понимал, что проект соединения экзистенциализма и марксизма, в конечном итоге — идеализма и материализма, неосуществим, и задачу своей философии видел в том, чтобы «подняться выше их расхождений, к единству»¹³. Сердцевиной этого единства выступало некое равновесие между противоположностями материалистического и идеалистического объяснений сущности человека, достигаемое путем их христианской обработки. На деле персоналистское учение о человеке создавалось как вариант религиозного идеализма, интерпретирующий существеннейшие проблемы человеческого бытия, вставшие в XX в. и получившие свое отражение в марксизме и экзистенциализме.

Одна из основных проблем буржуазного общества конца XIX—начала XX в. — это противоречие между развитым капита-

листическим производством, создающим материальные предпосылки для всеобщего и всестороннего развития способностей и взаимоотношений индивидов, и тем способом, каким отдельный человек включается в это «всеобщее», т. е. приобщается к духовной и материальной культуре общества; в тесной связи с этой проблемой стоят вопросы о свободе и творческой сущности человека, его духовном содержании.

Неадекватно восприняв диалектико-материалистическое учение в духе плоского экономизма, соединенного с классическим рационализмом, и приветствуя экзистенциалистскую переориентацию философии человека, персоналисты намереваются соединить эти концепции, заимствуя у марксизма принцип деятельного подхода к объяснению сущности человека, у экзистенциализма — идею о «существовании», внутренней субъективности как основе «личностного и творческого решения»¹⁴.

Экзистенциалистское «существование» (особенно в интерпретации христианских мыслителей) имело в качестве одного из своих истоков августиновскую антропологию, и оно естественным образом вписывалось в христианскую традицию. Марксистское же учение о деятельности сущности человека противостояло этой традиции и, включенное в христианизированном виде в персонализм, стало существенным фактором трансформации религиозно-идеалистического мировоззрения. Правда, сторонники «личностной» философии представляли дело так, будто марксизм заимствовал учение о деятельности у раннего, «чистого», христианства, в котором, по словам Мунье, труд, активность трактуются как закон человеческого существования и самосозидания¹⁵. В этой связи основатель французского персонализма критически относился к позиции святого Фомы, превозносившего созерцательную жизнь в противоположность жизни активной. И не случайно муньеровское учение о деятельности было отрицательно встречено ортодоксальными неотомистами. Так, учитель и наставник Мунье католический философ Ж. Шевалье и его близкий друг известный неотомист Ж. Маритен увидели в персоналистской концепции деятельности измену традиционной католической позиции.

Развивая идею о ценности земной жизни и активной вовлеченности человека в мирские дела, Мунье и его соратники пытались осмыслить сущность человека с точки зрения homo agens и представить деятельность как основу универсального самопроявления личности и ее всестороннего развития.

Для определения деятельного отношения человека к миру персоналисты пользуются понятием вовлечения, подразумевая под ним единство трех форм движения: экстерниоризации (взаимодействие с внешним миром), интерниоризации (обращение к изначальным, глубинным пластам человеческого «я») и трансценденции (преодоление как внутренний принцип личностного бытия). В рассматриваемый период персоналисты делают акцент на моменте «экстерниоризации», пытаясь именно в предметной, трудовой деятельности найти опору личностного существования. Творчество,

свободу, самоотверженность, бескорыстную любовь к людям, духовное (этическое, эстетическое, религиозное) совершенство — все эти характеристики подлинной личности персоналисты намерены отыскать в труде — конкретном и вполне определенном, общественном по своему содержанию и назначению, труде организующем, дающем человеку чувство уверенности, значимости, укрепляющем дух товарищества в отношениях между людьми.

Признав труд, деятельность в качестве основы подлинно человеческого существования, персоналисты справедливо констатируют, что в условиях развитого капитализма историческое движение человека как деятельного существа заходит в тупик: человек все более и более утверждается механически действующим агентом производственного процесса, превращается в «частичного» человека, теряет свою специфическую природу. Персоналистская и общинная революция, к которой апеллируют сторонники «личностной» философии, призвана решить задачу преобразования капитализма на человеческих основах.

Однако в критике капитализма персоналисты отвергают не его действительную основу — частную собственность на средства производства, а тип мировоззрения, свойственный буржуазному обществу, поскольку именно мировоззрение является для персоналистов первичным, конститутивным элементом цивилизации: «не идеи определяют экономику, а экономика определяется идеями; идеология образует основу социальной жизни, экономика же лишь отражает ее»¹⁶.

Установление и развитие капитализма персоналисты объясняют утверждением духа наживы и предпринимательства, что стало возможным потому, что человек, по убеждению Мунье, изменил своему призванию, добровольно избрал пассивную жизнь среди вещей, подчинился продуктам своей деятельности. Существование антагонистических классов в буржуазном обществе персоналисты объясняют самочувствованием индивидов, особым «классовым духом». Буржуазия, писал Мунье, порождена расчетливостью, мелкий буржуа — стремлением к продвижению, пролетариат — отсутствием духовности¹⁷.

По персонализму, истинное назначение человека состоит в том, чтобы переделывать реальность под углом зрения «высших ценностей», т. е. подтекстом человеческой деятельности должна стать перспектива личностного отношения между богом и человеком. В этой связи возрождение христианства и превращение его в массовое мировоззрение выдается персоналистами за революционное преобразование буржуазной цивилизации.

Персоналистская программа «революционного» изменения капитализма в 30-х годах во многом перекликалась с идеями этического социализма, обосновывающего социалистический идеал исходя из нравственных принципов. Новая, личностная форма бытия, согласно персоналистам того времени, основывается на «серии оригинальных актов», к которым Мунье относил: способность человека выйти за собственные пределы, стать доступным

другому, умение понимать другого, готовность встать на его точку зрения, разделить с ним его судьбу, горе, радость, тяготы жизни, быть великодушным и бескорыстным, преданным и верным в дружбе¹⁸. В установлении личностных форм бытия персоналисты отводили решающую роль некоему святому меньшинству, элите, взявшей на себя ответственность за перевоспитание человечества. Дени де Ружмон писал по этому поводу: мы переделаем мир только с помощью ответственных людей; «не массы делают историю, а ценности, которые воздействуют на массы и исходят от неколебимого меньшинства»¹⁹, — утверждал Мунье.

Личностный образ жизни оказывается доступным лишь за пределами основных форм человеческого существования — производственной деятельности и общественных отношений. Достижение идеала гармоничной жизни виделось персоналистам главным образом в сфере досуга, где, по мысли Мунье, человек совершает деятельность более существенную, чем труд, и здесь он будто бы может быть универсально действующим субъектом, развивающим свои способности, творчески осваивающим мир культуры. Логика персоналистских исканий приводит к выводу о том, что, чем менее человек участвует в общественном производстве, тем больше возможностей он получает для всестороннего развития. Так вовлечение, задуманное персоналистами как подлинно человеческая деятельность, превращается в антидеятельность, и личностное бытие вырисовывается где-то по ту сторону реально-исторической активности человека.

Стремление французских персоналистов найти целостность человека в непроизводительной деятельности сближало их концепцию с буржуазными теориями «массовой культуры», «массового потребления» и т. п., а в социально-политическом плане — с реформизмом. Эта тенденция становится доминирующей в персонализме в 50—60-х годах, когда буржуазное общество, Франция в том числе, переживало период относительной стабилизации.

В 1957 г. на страницах журнала «Esprit» была опубликована новая программа персонализма, свидетельствующая о переходе его сторонников на позиции реформизма. Откровенно объявляя себя реформистами, персоналисты принимают буржуазное общество в качестве той основы, на которой возможно осуществление исканий «личностной» философии.

Отмечая, что современный способ капиталистического производства создал новую материально-техническую базу общества путем внедрения достижений науки и техники, механизации и автоматизации, персоналисты делают вывод о том, что современный рабочий к своей физической силе, бывшей его единственной собственностью в начальный период капитализма, прибавляет знания, опыт, умственные способности, какие он приобретает благодаря участию в новом производстве. В результате трудящийся восстанавливает себя как целостную личность, а возврат к «федеративным сообществам» будто бы обеспечит возможно большему числу людей доступ к управлению хозяйством, уравнивает

экономические и социальные условия жизни людей и приблизит их друг к другу.

Главной проблемой «реформированного» буржуазного общества, по персонализму, является выравнивание потребления и превращение его в специфически человеческую сферу жизнедеятельности. В этой связи в 50—60-х годах на страницах «Esprit» увеличивается число работ, где критикуется дух потребительства, омассовление культуры, унификация частной жизни индивидов. Вместе с тем представители персонализма стремятся найти такие формы потребления, которые содействовали бы духовному обогащению людей, развитию культуры, философии, религии. В соответствии с этой ориентацией в персонализме усиливаются элементы проповедничества.

Корреспонденты «Esprit» все настойчивее высказываются за необходимость перевоспитания обывателя-потребителя, порожденного массовой культурой, требуют изменения его психологии. Лидер французского персонализма в отмеченный период Ж.-М. Доменак (р. 1913) и его сторонники, отстаивая по-прежнему идею о «революции в частной жизни людей», возлагают надежды на новое поколение «социальных работников» (социологов, социальных философов, социальных психологов), которые должны стать проводниками «оперативной культуры», позволяющей каждому отдельному индивиду критически анализировать конкретные ситуации и принимать самостоятельные решения. «Социальным работникам» также вменяется в обязанность практиковать воодушевление и энтузиазм как своеобразную альтернативу традиционному будничному труду и отчуждению, чтобы «придать деятельности ее подлинный смысл»²⁰.

Несмотря на то что новый персоналистский миссионер одевается в одежды ученого (он непременно представитель социального знания), его практика ни в коей мере не опирается на научное познание, а основывается на «утопическом сознании». В этом вопросе персоналисты именуют себя наследниками утопического социализма Фурье, беря из его учения элементы идеализма и используя методологическую непоследовательность философа в решении социально-исторических и социально-психологических проблем; при этом их особенно привлекает идея Фурье о приоритете личного начала в историческом процессе и отрицание необходимости революционного преобразования социального строя²¹.

В деле улучшения капиталистических общественных отношений и придания им подлинно личного содержания французские персоналисты призывают положиться на «индивидуальную имманентность», основанную на «субъективной природе человека»²². Утопия объявляется едва ли не главным фактором общественного развития и противопоставляется научному предвидению. Представители «Esprit» 50—60-х годов считают возможным, опираясь на утопическое сознание, преобразовать буржуазное общество потребления в «гармоничное сообщество»²³. Для

этого, по их убеждению, необходимо только изменить отношение людей к неистовству потребления: победа над обществом потребления «должна быть чисто психологической»²⁴.

Как и многие современные буржуазные и мелкобуржуазные утопии, французский персонализм прошел испытание в ходе весенне-летних событий во Франции в 1968 г. Сторонники «Esprit» приветствовали майские выступления молодежи как «первую пост-марксистскую революцию в Западной Европе»²⁵. Особые симпатии вызвала «спонтанность» движения — его первоначальная неопределенность и неоформленность, в чем персоналистам виделось проявление личного характера совместного действия и общения людей, «личный модус поведения» и «осуществление» «подлинной революции», которая, как пишет Доменак, «должна произойти сначала в людях, а уж затем в вещах»²⁶. Поначалу персоналисты расценивали молодежное движение 1968 г. как культурную революцию, перерастающую в духовную революцию и всеобщее христианское обновление.

Однако вскоре защитники «личностной» позиции в философии вынуждены были отказаться от восхваления молодежного бунта, поскольку события развивались не по программе христианских лозунгов. Превозносимая ими спонтанность движения обнаружила свой анархистско-разрушительный характер, а многие участвующие в движении левые католики в своих требованиях шли дальше, чем этого хотелось персоналистам, и, как отмечал Доменак, усваивали понятия «нехристианской идеологии» — капитализм, пролетариат и другие, иными словами, требовали коренного изменения существующего положения дел.

В 1977 г. в персоналистском движении Франции начался новый этап, связанный с осмыслением и интерпретацией получившей широкое распространение в буржуазной социальной философии идеи о постиндустриальном обществе. Принимая в целом эту идею, французские персоналисты пытаются истолковать ее с «личностной» позиции. Одна из основных задач, какую руководство журнала «Esprit» во главе с Полем Тибо (р. 1928) ставит сегодня перед персонализмом, заключается в «обновлении критики». Речь идет о пересмотре персоналистской точки зрения на проблему «личность и общество».

Прослеживая историю критических выступлений против капитализма во Франции в XX в., Тибо утверждает, что наиболее значительными из них были не те, которые имели конкретную позитивную программу преобразования буржуазных общественных отношений, имея в виду прежде всего марксизм, а те, что занимались исключительно исследованием миропонимания и выступали против того или иного «видения мира»²⁷. Для Тибо деятельность персоналистского «Esprit» и экзистенциалистских «Temps modernes» является образцом интеллектуальных усилий мыслителей, стремившихся, по его словам, занять автономную и вместе с тем активную позицию в современном мире — позицию «вовлеченного гуманизма».

Развивая эту идею, Тибо говорит о бесперспективности любых позитивных социальных программ перестройки «организованного» буржуазного общества. Сегодня, утверждает он, ни теоретическая критика, ни организованная политическая борьба не выводят за пределы отрицаемых условий, а предлагают всего лишь частные меры, ведущие в итоге к укреплению системы в целом, поскольку ставят перед отвергаемым обществом новые задачи и, стало быть, открывают перед ним новое будущее; постиндустриальный капитализм «полностью уходит от какой бы то ни было критики»²⁸. Так, требования повысить жизненный уровень, улучшить систему здравоохранения, уничтожить бедность, реорганизовать школьную систему и т. п. — все это служит усилению капиталистического общественного механизма. Единственной «позитивной» социальной программой персоналисты признают следующую: «перестать бороться против эксплуатации, чтобы основательнее забыть, что такое угнетение»²⁹.

В поисках личностных форм бытия современные корреспонденты «Esprit» намерены возродить идею революции Пеги, сводимой им к «обновлению народного духа». В противоположность действительному революционному преобразованию буржуазного общества персоналисты видят в революции некое «новое прочтение мира», когда изменение мира не совершается людьми, а само «приходит к ним откуда-то извне», случается «неожиданно, спускается как милость, как щедрость, и никто не в состоянии его проконтролировать»; революция — это, скорее, деятельность художника³⁰.

Последняя фраза не случайна. Анализ персоналистской доктрины с очевидностью показывает, что ее основополагающее понятие — личность в значительной степени определяется через художественное творчество и искусство. Эстетический элемент в понимании личностного самоосуществления и самопроявления человека настолько значителен, что порой подменяет собой наиболее существенные его характеристики³¹. Особое значение искусству и художественному творчеству придается в деле «революционного» преобразования человеческого общества.

Пеги, оказавший наибольшее влияние на оформление «личностной» философии, предполагал исцелить обезличенного, анонимного индивида буржуазного общества с помощью религиозного искусства, преподав ему уроки творчества и свободы. В период создания персоналистской философии и в первые послевоенные годы ее теоретики развивали вслед за Пеги утопическую концепцию поэтической жизни, где искусство признавалось специфической человеческой активностью, обеспечивающей становление человека как личности и ведущей его к истинной внутренней свободе. Созданием журнала «Esprit» Мунье и его соратники намеревались содействовать развитию литературы, поэзии, искусства и через них выразить основные требования «личностной» философии; художник в персоналистской доктрине выступал в роли проповедника и проводника личностного существования,

а его работы считались образцом собственно личностного самоосуществления.

В реформистскую пору персонализма его лидер Ж.-М. Доменак пытался исправить, по его словам, «слишком лирическую» позицию Мунье в решении проблемы человека за счет понижения роли художественного творчества и искусства в становлении и самоопределении личности. В центре внимания Доменака — некие извечные свойства человека, и одним из основополагающих он признает изначальную интуицию зла, обуславливающую трагическое мироощущение индивида. Назначение искусства, особенно такого его вида, как трагедия, видится Доменаку в том, чтобы направлять человека к более содержательной и интенсивной душевной жизни, держать человеческий дух в постоянном напряжении.

Вместе с тем Доменак приписывает искусству исключительное значение в познании человека и общества и в определении перспектив их развития. Только за искусством признает он способность адекватного постижения изначальной сущности и конечной предельности (божественной по своему содержанию) человека и человечества; одному искусству, по его убеждению, дано постичь феномен собственно человеческого и создать образ того, какой надлежит быть человеческой личности.

Как в начальный период существования, так и в послевоенное время сторонники персонализма, обращаясь к проблеме человека и его активности, делают ставку на профессиональное художественное творчество, которое является для них образцом человеческого самоосуществления.

Несмотря на то что Мунье и его соратники при создании своего учения о личности вдохновлялись заботой о возвращении человеку творческой функции и способности к эстетическому самовыражению, утраченных, по их мнению, в индустриальном обществе, выдвинутая ими концепция была весьма близка к элитарным представлениям о художественной культуре и получившим распространение несколько позднее апологетическим концепциям «массовой культуры» и «массового потребления». В персонализме, как и в отмеченных концепциях, роль субъекта культуры отводилась профессиональным создателям культурных ценностей; подавляющему же большинству людей предписывалось искать идеал всесторонности в сфере досуга и потребления.

В условиях буржуазного общества, где приобщение к культурным ценностям остается привилегией меньшинства, поскольку обусловлено «потребительной» (покупательной) способностью, основная масса людей вынуждена довольствоваться потреблением всякого рода суррогатов искусства, штампуемых на конвейере капиталистической «индустрии культуры». Последнее, разумеется, несколько не содействует развитию творческих потенций индивидов, но, напротив, закрепляет сложившиеся у них под давлением социальных обстоятельств стереотипные, стандартные навыки и умения, сводит к минимуму их личностные проявления.

С конца 70-х годов французские персоналисты пытаются наметить новые пути к объяснению и последующей перестройке художественной культуры. Католические мыслители, группирующиеся ныне вокруг «Esprit», высказываются в пользу переворота в культуре и за пересмотр персоналистской концепции художественной культуры и художественного творчества, разработанной их предшественниками. «Переворот в культуре, политике, религии, о каком мы мечтаем, — говорится в персоналистской декларации 1977 г., — предполагает, что интеллектуалы изменят свой стиль работы, будут смотреть на мир непредвзято, откажутся от клерикализма и самолюбования, не будут более считать себя авангардом, определяющим смысл происходящего»³². Обновление персоналистского взгляда на художественную культуру в этой связи означает прежде всего перемещение исследовательского интереса сторонников «личностной» философии из области поэтической жизни профессионалов в искусстве в сферу повседневной жизни каждого человека³³.

Французские персоналисты конца 70—начала 80-х годов стоят за расширение понятия художественно-культурного, в частности за то, чтобы критерием и очевидной формой его перестало быть произведение искусства; они намерены найти «культурное поле» в повседневной жизни народа, в его обыденном существовании, предполагая, что именно культура обыденного сможет противостоять экспансии массовой культуры и массовых коммуникаций.

Одновременно с этим на эстетическое творчество возлагается и еще более ответственная задача: в нем католические философы рассчитывают найти один из решающих факторов общественного развития.

Обновляя понимание художественной культуры, современные представители «личностной» философии отказываются трактовать художественное творчество как идеал деятельности. Они выступают за тесный союз искусства с повседневной жизнью людей, в результате которого происходило бы взаимное обогащение этих форм человеческого самоосуществления. При этом общественный характер художественной культуры понимается в персонализме крайне односторонне: либо как взаимодействие и взаимопроникновение профессиональной и непрофессиональной художественных культур, либо как влияние индивидуального художественного творчества на жизнь общества.

Только благодаря такому осмыслению искусства и его социального назначения можно, по убеждению Тибо, преодолеть существующую ныне дилемму «эстетическое — социальное», т. е. не только адекватно оценить включенность художественного произведения в социальный контекст, но и понять, каким образом произведение искусства, «опираясь на собственную эстетическую действительность, требует изменить то общество, где оно создается и существует»³⁴.

Последнее никак не связывается с революционизирующим воздействием искусства на сознание людей. Говоря о социальном

назначении художественного творчества, персоналисты имеют в виду прежде всего роль религиозного искусства в «евангелизации» современного мира и более всего апеллируют к «религиозному долгу» художника, который признается творцом новых общественных отношений, если своими произведениями содействует рехристианизации широких народных масс.

Как следует из представленного анализа, персоналистская концепция личности, сторонники которой претендуют на создание вневременного, универсального учения о человеке, весьма отчетливо обнаруживает свою связь с породившим ее буржуазным обществом и его теориями. Критика последних с позиций персонализма выступает своего рода оправданием для смены предпочтений, в выборе которых французские персоналисты чаще всего ориентируются на наиболее типичные для буржуазного мышления точки зрения. Не случайно описанные выше этапы эволюции французского персонализма совпадают с этапами эволюции современной буржуазной философии в целом и отражают глубинные социальные процессы, происходящие в капиталистическом обществе.

¹ Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme? P., 1946, p. 8.

² Thibaud P. Cinquantenaire. — Esprit, 1983, N 1, p. 3.

³ Mounier E. Le personnalisme. P., 1969, p. 16.

⁴ См.: Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980. Гл. V; Радугин А. А. Персонализм и католическое обновление. Воронеж, 1982; Вдовина И. С. Французский персонализм. М., 1977.

⁵ Цит. по кн.: Domenach J.-M. Emmanuel Mounier. P., 1972, p. 13.

⁶ Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme, p. 7.

⁷ См.: Loubet del Bayle J.-L. Les non-conformistes des années 30: Une tentative de renouvellement de la pensée politique française. P., 1969, p. 338, 276.

⁸ См.: Baudry G.-H. Socialisme et humanisme. Lille, 1978, p. 6, 7.

⁹ Mounier E. Manifeste au service du personnalisme. P., 1936, p. 63.

¹⁰ Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme, p. 104.

¹¹ Mounier E. Révolution personnaliste et communautaire. — In: Oeuvres. P., 1961, vol. 1, p. 154.

¹² Mounier E. Le personnalisme, p. 16.

¹³ Ibid., p. 14.

¹⁴ Mounier E. Introduction aux existentialismes. P., 1946, p. 22, 18.

¹⁵ См.: Mounier E. La petite peur du XX-me siècle. P., 1948, p. 58.

¹⁶ Loubet del Bayle J.-L. Les non-conformistes des années 30, p. 280.

¹⁷ См.: Mounier E. Révolution personnaliste et communautaire, p. 154.

¹⁸ См.: Mounier E. Le personnalisme, p. 39—40.

¹⁹ Mounier et sa génération. P., 1956, p. 152.

²⁰ Domenach J.-M., Lefort G., Thibaud P. Le travail social c'est le corps social en travail. — Esprit, 1972, N 4/5, p. 805.

²¹ См.: Domenach J.-M. Note sur le bon usage de l'avenir. — Esprit, 1966, N 2;

Gombin R. Actualité de Fourier. — Esprit, 1974, N 4.

²² Gombin R. Actualité de Fourier, p. 609.

²³ См.: Domenach J.-M. Note sur le bon usage de l'avenir, p. 278.

²⁴ Domenach J.-M. Critique d'un éloge. — Esprit, 1969, N 12, p. 81.

²⁵ Domenach J.-M. L'idéologie du mouvement. — Esprit, 1968, N 8/9, p. 38.

²⁶ Ibid.

²⁷ Thibaud P. A propos des revues, à propos de l'intelligentsia, à propos de cette revue. — *Esprit*, 1977, N 3, p. 520.

²⁸ См.: Thibaud P. Aujourd'hui. — *Esprit*, 1976, N 12, p. 757, 758.

²⁹ Changer la culture et la politique. — *Esprit*, 1977, N 1, p. 1.

³⁰ См.: Thibaud P. Liberté et communication. — *Esprit*, 1978, N 10, p. 40.

³¹ См.: Вдовина И. С. Эстетика французского персонализма. М., 1981.

³² Mongin O. Création, créativité, quotidienneté. — *Esprit*, 1979, N 9/10, p. 194.

³³ См.: Thibaud P. Voir la modernité. — *Esprit*, 1979, N 9/10, p. 240.

³⁴ Ibid.

ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Ю. К. Мельвиль

Из множества течений буржуазной философии прагматизм — одно из тех, которые в наибольшей степени связаны с проблемой человека. По заверениям его создателей, прагматизм осуществил поворот от узкопрофессиональных проблем философов к широким человеческим проблемам, поставил в центр своего внимания человеческую жизнь, интересы и сомнения, страсти и борения людей, их вечное стремление понять самих себя, улучшить условия своего существования, сделать их более разумными и человечными.

Эта установка, последовательно проводившаяся представителями прагматизма, позволила им в ряде случаев выявить и зафиксировать некоторые стороны общественной и личной жизни человека, сделать те или иные удачные психологические наблюдения. Но прагматизм с самого своего возникновения был движим буржуазным классовым интересом, он был направлен на утверждение идеалистического мировоззрения и достижение примирения между наукой и религией. Естественно поэтому, что многие верные мысли искажались, поставленные акценты оказывались чрезмерными, реальные соотношения извращенными.

Если европейская философская традиция, идущая еще от древних греков, видела в человеке прежде всего созерцающее и размышляющее существо, удивленное окружающим его миром и стремящееся в меру своих возможностей понять и объяснить его, то прагматистами человек рассматривается как существо деятельное по преимуществу. Его активность, как практическая, так и теоретическая, вызывается в первую очередь непосредственными жизненными нуждами и потребностями и направлена на их удовлетворение. Именно в таком понимании человека, вытекающем из распространения на него дарвиновских, эволюционистских принципов приспособления к среде, борьбы за существование и выживания наиболее приспособленных, состоит специфика прагматизма и то новое, что им внесено в буржуазную философию. Конечно, прагматизм имел теоретических предшественников. Начиная с великих немецких идеалистов конца XVIII—начала XIX в., которые утвердили в философии идею активности сознания

и увидели в проблеме деятельности не только этическую, но универсальную, в том числе и гносеологическую, проблему, через С. Кьеркегора, для которого активность выступала преимущественно в качестве свободного выбора человеком своего жизненного пути, до Ф. Ницше, истолковавшего активность в социал-дарвинистском духе как «волю к власти», подчиняющую себе все остальные формы и стороны человеческого бытия, проходит деятельностная линия буржуазной философии, получившая свое завершение в прагматизме.

В критических работах об этой философии неоднократно отмечалась и прямая связь прагматизма со специфическими условиями американской жизни и американским характером, больше всего ценившим активную деятельность и ее практические результаты, выражающиеся в личном успехе.

Человек — деятельность — успех — вот сквозная тема, проходящая через сочинения основоположников прагматизма, хотя это вовсе не значит, что их учение можно рассматривать лишь как вариации на эту тему. Прагматизм — это одно из наиболее универсальных идеалистических философских учений XX в., в котором нашли свое выражение едва ли не все недомогания и иллюзии буржуазного сознания нашего времени.

Рассмотрим теперь те сюжетные линии, по которым разрабатывалась проблема человека на различных этапах истории прагматизма. Рождение прагматизма было возведено двумя статьями Ч. Пирса (1839—1914) — «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными» (1878). В первой из них проблема познания рассматривалась с точки зрения той роли, которую наши идеи, убеждения или верования играют для обеспечения человеческого действия. Вслед за английским психологом А. Бэнном Пирс считает, что верование и есть не что иное, как готовность действовать. Более того, для Пирса все содержание верования (belief) исчерпывается характеристикой того действия, которое человек готов совершить на основе этого верования или к которому это верование его побуждает. Так как некоторые действия совершаются регулярно, верование можно определить как осознанную привычку действовать тем или иным образом.

Поскольку верование обеспечивает нормальное действие, оно доставляет человеку удовлетворение и в психологическом плане представляет собой спокойное и приятное состояние духа. Напротив, сомнение, коль скоро оно возникло, тормозит действие и вызывает беспокойство, от которого человек стремится избавиться любым возможным способом. Поиск такого способа, согласно Пирсу, и является мышление, а процесс познания, или, как его называет Пирс, исследование, имеет своей единственной целью достижение устойчивого верования. В поисках наиболее надежного и универсального способа закрепления верования Пирс приходит к «методу науки», принимающему «гипотезу» о существовании объективной реальности. Таким образом, психологическая потребность покоя замещает у Пирса гносеологическую

потребность в знании. В этом замещении явно сказывается стремление к иррационалистическому пониманию человека, доминирующее в буржуазной философии XX в.

Во второй статье Пирса, «Как сделать наши идеи ясными», получает свое отчетливое выражение склонность прагматизма к антропоморфизму. Значение понятия определяется им как совокупность практических последствий (ощущений и привычек действия), которые вызываются объектом данного понятия. Иными словами, значение понятий полностью антропоморфизируется, их объективное содержание подменяется человеческим, антропоморфным содержанием.

Соответственно этому превращению меняет свое значение и понятие «истина». С одной стороны, она определяется Пирсом как «обязательное принудительное верование», к которому сообществу ученых суждено прийти, если процесс исследования будет продолжаться бесконечно. С другой стороны, истина, согласно Пирсу, есть не что иное, как такое верование, следование которому «приведет нас к тому пункту, к которому мы стремимся, а не в сторону от него»¹. Пирс говорит и так, что прагматизм «есть учение о том, что истина состоит в будущей полезности для наших целей»².

Таким образом, Пирс определяет познание как своего рода служебную функцию интеллекта, предназначенную для удовлетворения непознавательных потребностей человека. В то же время Пирс далек от того, чтобы делать индивидуального человека центром своей философии. Отдельный человек отнюдь не признается им в качестве некоторой самодовлеющей фигуры. Напротив, человек постоянно рассматривается им как всецело зависимая часть более обширного целого. Поэтому-то «закрепление верования» носит по Пирсу социальный характер, а действительно устойчивым может быть только всеобщее социально принятое верование. Пирс имеет в виду здесь сообщество исследователей, к мнению которого должен приспособляться индивидуальный познающий и мнение которого определяет истинность всех научных взглядов.

Однако в социально-психологическом плане Пирс придерживается весьма невысокого мнения о большинстве человеческого рода, считая, что метод авторитета (т. е. принуждения к принятию верований, желательных для власти имущих) является приемлемым для него и «всегда будет управлять массой человечества»³.

Пирс, таким образом, отнюдь не является теоретическим индивидуалистом, так же как в решении проблемы универсалий он провозглашает себя убежденным сторонником «схоластического реализма» и противником любого номинализма. Его взгляд на жизненные перспективы индивидуального человека проникнут пессимизмом, исходящим из сознания неизбежной смертности индивидуума.

Отсюда, из сознания бренности и обреченности индивидуума, Пирс делает вывод о том, что человек должен меньше всего

думать о самом себе и своих личных целях. Разумное отношение к жизни, полагает он, «требует ясно постигаемого отождествления интересов одного с интересами безграничного сообщества»⁴.

С точки зрения отношения к проблеме человека прямую противоположность Пирсу образует преемник его прагматистских идей Уильям Джемс (1842—1910). Философию Джемса можно безоговорочно назвать философией человека. От разработанной значительно позже, в XX в., философской антропологии его взгляды отличаются, однако, тем, что он в общем придерживается традиционной философской проблематики, включая метафизику, но пытается рассматривать ее, неизменно ставя все философские вопросы в отношении к индивидуальному человеку и его личным интересам. Человек не как родовое существо, а как данная конкретная личность становится для Джемса альфой и омегой всей философии. Даже сама «философия в ее полном смысле есть только мыслящий человек, мыслящий скорее о всеобщностях, нежели о единичностях»⁵.

Совершенно очевидно, что философия создается и развивается человеком, но обычно в определениях философии на первый план выдвигалась ее содержание. Для Джемса же важно то, что она есть именно человеческое, более того, личное предприятие, выражение внутренних интимных человеческих потребностей и способностей. «Что ни говорить, но мы всем своим существом участвуем в построении своих философских взглядов»⁶. Философию Джемс понимает как учение не о мире как таковом, но скорее о восприятии его человеком. «Она наше более или менее смутное чувство того, что представляет собой жизнь в ее глубине и значении. . . Она наш наиндивидуальный способ воспринимать и чувствовать биение пульса космической жизни»⁷.

Личный характер философии не означает, по Джемсу, что у каждого человека должны быть взгляды, в корне отличные от взглядов других людей. Эти взгляды могут быть и общими, и не обязательно, чтобы каждый самостоятельно создавал их для себя. Важно лишь, чтобы, каково бы ни было их происхождение, они стали бы его личностными убеждениями, его личным способом восприятия мира и поведения в нем, чтобы они полностью выражали его собственное субъективное мироощущение.

Решающее значение для выбора той или иной философии, согласно Джемсу, имеет темперамент человека, био-психологическая особенность его реакции на внешний мир. «Темпераменты с их симпатиями и антипатиями определяют в действительности и всегда будут определять философские воззрения людей»⁸. Поэтому история философии для Джемса — это история столкновения и борьбы темпераментов. Джемс говорит, что «философ доверяет своему темпераменту. Философ ищет мира, который подходил бы к его темпераменту, и поэтому верит в любую картину мира, которая к нему подходит»⁹.

Вопрос о том, почему человек принимает или разрабатывает ту или иную систему философии, какие психологические мотивы

детерминируют его выбор, конечно, очень сложен. Очевидно, как это косвенно признает в других местах и сам Джемс, решающую роль играют при этом идеологические, ценностные установки, которые реализуются через самые разнообразные склонности, вкусы, интересы, опосредованные воспитанием, влиянием социального окружения и многими другими факторами. Джемс же чрезвычайно упрощает и даже вульгаризирует проблему, делая ее фактически неразрешимой. Однако трактовка ее характерна именно для антропологической тенденции в его мышлении, для склонности редуцировать проблемы, имеющие в первую очередь социальное значение, к личным проблемам индивидуума.

Важнейшей же личной проблемой человека для Джемса выступает проблема действия, направленного на выживание и приспособление к среде в самом широком смысле слова, что реализуется в процессе постоянного выдвижения частных целей и поиска средств их достижения и осуществления.

Все психологическое и философское учение Джемса строится на представлении о человеке, как практически деятельном существе. В «Беседах с учителями о психологии» Джемс говорит: «Помните в особенности тот факт, что человек — чем бы еще он ни был — прежде всего практическое существо и что его дух дан ему в качестве средства для приспособления к жизни в этом мире»¹⁰.

Джемс призывает читателей «Бесед» «смотреть на свою задачу так, как будто она главным образом и по существу заключается в воспитании учеников для действия»¹¹.

Итак, согласно Джемсу, человек по самой своей сути есть практическое существо, своей биологической природой предназначенное для действия, состоящего в приспособлении к окружающей среде. Основное назначение его сознания состоит в определении целей и изыскании средств для их достижения. Сознание, таким образом, представляется «борцом за цели». При этом «его способности познания в основном служат этим целям путем различения тех фактов, которые способствуют им, и тех, которые не способствуют»¹².

Несомненно, что Джемс предлагает весьма своеобразное понимание познания, результатом которого оказывается не знание явлений и законов окружающего мира, а только способность различать то, что помогает, и то, что не помогает достижению практических целей. Сознание оказывается не отражательной, но лишь «избирательной активностью»¹³.

Прагматизм иногда называют философией действия. Эта характеристика неполна, надо обязательно сказать, что это философия действия, основанного не на знании, а на вере, ибо знание как объективно-истинное отражение действительности объявляется прагматистами невозможным и ненужным. Эта фундаментальная установка прагматизма не мешает его представителям пользоваться обычными гносеологическими терминами: реальность, истина, знание, проверка, значение и пр., но в этих терминах выражается теперь совсем другая концептуальная

система. Это такая система, в которой понятия действия, достижения цели, успеха, выгоды и некоторые другие, аналогичные им, принимаются как исходные и не подлежащие никакому дальнейшему анализу и объяснению. В этом концептуальном «каркасе» (выражение Р. Карнапа) «значение» оказывается совокупностью практических последствий (ощущений и привычек), истина — «разновидностью благого», «полезностью», «выгодностью», «тем, что ведет нас в ходе нашего опыта», «реальность — тем, во что мы верим, или объектом общего мнения» и т. д. и т. п.

Правда, как уже упоминалось выше, Джемс в известной мере сохраняет еще и традиционную «метафизическую» проблематику, пытаясь нарисовать некоторую обобщенную картину мира и мирового процесса. Из понимания философии, как выражения темперамента и личных предпочтений следует решительный отказ от материалистической картины мира. Он изображает ее как бездушную, не отвечающую чаяниям человека, противоречащую его духовным запросам.

Джемса удовлетворяет только религиозно окрашенный идеализм, главным образом потому, что он отвечает приписываемому Джемсом человеку желанию видеть во вселенной некоторое разумное нравственное начало, нечто родственное ему самому как духовному существу. Джемс понимает, что наука не дает оснований для подобного взгляда на мир. Но это обстоятельство, по его мнению, говорит не за, а против науки, свидетельствуя о ее ущербности как человеческого предприятия. Джемс полагает, что если разум не дает удовлетворения нашим интимным побуждениям и требованиям, то мы можем отказаться от его услуг и обратиться к воле. Он выдвигает свой пресловутый принцип «воли к вере», признающий право человека на иррациональную веру. Джемс заявляет, что «мы имеем право верить на свой собственный риск в любую гипотезу, которая достаточно жива, чтобы повлиять на нашу волю»¹⁴.

Оценивать этот принцип нужно с учетом того обстоятельства, что для Джемса любая вера имеет активный характер. Она не только удовлетворяет определенную психологическую эмоциональную потребность, но, как и у Пирса, выражает готовность действовать тем или иным способом, т. е. имеет прямое практическое значение. Поэтому и важность собственно религиозной веры, по Джемсу, состоит в том, что наличие или отсутствие ее у человека определяет всю линию его поведения в жизни. «Поскольку, — заявляет Джемс, — вера измеряется действием, тот, кто запрещает нам верить в истинность религии, необходимо запрещает нам и действовать так, как мы действовали бы, если бы верили в ее истинность. Вся защита религиозной веры вращается вокруг действия»¹⁵. С точки зрения Джемса, даже не так важно, есть ли на самом деле бог, или нет. Важно, чтобы люди верили в его существование, так как именно эта вера, согласно Джемсу, оказывает благотворное влияние на их жизненное самочувствие и нравственное поведение.

Понятие действия как руководящий принцип всей философии Джемса неразрывно связано с его отрицанием детерминизма и верой в свободу воли. Джемс понимает, что никакого убедительного обоснования ее наличия у человека нет и быть не может. Однако он заявляет, что если воля действительно свободна, то убеждение в ее свободе не может навязываться человеку с необходимостью, оно также должно приниматься свободно. «Одним словом, если мы свободны, первым проявлением нашей свободы должно быть внутреннее признание того, что мы свободны»¹⁶.

Признание свободы воли открывает Джемсу возможность построить своеобразную плюралистическую метафизику, основополагающим принципом которой является понятие о свободном индивидуальном действии. Он настойчиво подчеркивает мысль об активном формировании нашего мира из «первоначального хаоса ощущений». Согласно Джемсу, ощущения приходят к нам неизвестно откуда и их первоначальный хаос является данным материалом, из которого мы своими сознательными волевыми усилиями выделяем формы и объекты того мира, в котором мы живем, подобно тому как скульптор высекает статую, отделяя ненужные части данного ему материала. «Другие скульпторы — другие статуи из того же самого монотонного и невыразительного хаоса. Мой мир есть лишь один из миллиона равным образом реальных для тех, кто может их абстрагировать. Сколь различны должны быть миры в сознании муравья, каракатицы или краба»¹⁷.

Но не только характер и содержание наличной действительности зависят от нас и являются результатом волевой активности субъекта, но и будущее мира также определяется нами. Согласно Джемсу, новизна присуща миру и в нем постоянно появляется новое. Но это такая новизна, которая незаконмерна и непредсказуема, ибо случайность есть фундаментальная черта плюралистической вселенной. «Свобода воли в прагматическом смысле означает новизну в мире»¹⁸. Новизна в антропоморфном мире Джемса возникает благодаря свободной деятельности человека. Она появляется потому, что кто-то был заинтересован в ее появлении.

«... Единственное реальное основание, которое я могу придумать, почему что-либо вообще появляется на свет, это то, что кто-то желает, чтобы оно появилось... это — живое основание, и по сравнению с ним материальные причины и логические необходимости — это какие-то бесплодные тени»¹⁹.

«Метафизическому» представлению о делании реальности и истины Джемс придает и нравственно-политический смысл. Во-первых, Джемс отвергает оптимизм и пессимизм в пользу «мелиоризма», т. е. учения о том, что, хотя наша вселенная весьма далека от совершенства, улучшение ее возможно и целиком зависит от нас самих, от нашей решимости и воли.

В самом общем виде Джемс прав в том смысле, что человек или, вернее, человечество своей деятельностью и в самом деле преобразует окружающий мир, как физический, так и социаль-

ный. Однако частные попытки буржуазных авторов приравнять марксистское и прагматистское понимание деятельности и практики не имеют никаких оснований. Деятельность, как ее понимает Джемс, незаконмерна и объективно не детерминирована. Она не подчиняется никакой необходимости, а осуществляется лишь в соответствии с желаниями и стремлениями отдельных индивидуумов на основе их абсолютно свободной воли. Несмотря на то что Джемс иногда говорит о теоретической и практической деятельности, он в действительности не проводит между ними никакого реального различия. У Джемса начисто отсутствует понятие о материальном производстве как первоначальном и фундаментальном виде деятельности людей. Наконец, хотя Джемс и говорит о деятельности людей, которая может привести мир «к спасению», он всегда имеет в виду не социальную практику, не общественную деятельность, но только индивидуальную. По сути дела, деятельность у него носит биологический характер. Она понимается как некая жизненная функция, как биологическая активность организма, так что «чувство деятельности в самом широком и неопределенном смысле этого слова означает то же самое, что и чувство „жизни“»²⁰.

Из всех прагматистов Джемс первый дал основательную разработку понятия о человеке как деятельном существе. Однако, как уже говорилось выше, он понимал человека преимущественно как индивидуального деятеля, руководствующегося своими личными интересами и потребностями биологического и в то же время религиозно-нравственного существа.

Джон Дьюи (1859—1952), ставший вскоре после смерти Джемса самым влиятельным философом, которого когда-либо знала Америка, продолжал разрабатывать основополагающие идеи прагматизма. Центральным понятием его философии было понятие «опыт», в котором слилось джемсово понятие потока сознания (мыслей, ощущений и пр.) с идеей активного взаимодействия человека со средой, организма с его окружением. Опыт у Дьюи включает абсолютно все, что может так или иначе осознаваться человеком и взаимодействовать с ним практически или теоретически. «Обладать опытом — значит, жить», и «там, где есть опыт, там есть и живое существо»²¹.

Дьюи усматривал недостаток всей предшествовавшей философии в том, что опыт понимался ею лишь как некоторое познавательное отношение (субъекта к объекту), а сам человек — как созерцатель, стремящийся к отображению в своем сознании независимо от него существующей и уже готовой, законченной реальности. Дьюи выступает против чрезмерно узкого, гносеологического, а тем самым, согласно Дьюи, и субъективистского понимания человека и опыта. Он писал: «Согласно ортодоксальному взгляду, опыт рассматривается прежде всего как познавательное предприятие. Но в глазах, свободных от античных очков, он представляется как взаимодействие живого существа с его физическим и социальным окружением»²². Дьюи говорит, что бо́льшая

часть нашей жизни состоит в нерелексивном и непознавательном опыте, «субъективное» же и «объективное» представляют собой названия некоторых общих функциональных различий внутри опыта.

Говоря в данном случае о взаимодействии, Дьюи указывает на то, что оно означает приспособление организма к окружению, но само-то «приспособление означает не пассивное принятие последнего, но действие, рассчитанное на то, чтобы изменение окружения приобрело некоторый характер»²³.

Таким образом, согласно Дьюи, исходная жизненная ситуация такова, что в ней что-то должно быть сделано, чтобы изменить будущее к лучшему. В направленности на будущее Дьюи усматривает важнейшее отличие предлагаемого им понимания опыта от традиционного. Американский философ того же прагматистского направления, Р. Бернштейн, замечает, что, «подобно экзистенциалистам, Дьюи постоянно подчеркивает, что человек всегда живет вперед, хотя он делает из этого другие выводы»²⁴. Дьюи интересуется главным образом результаты действий человека, то, насколько они будут успешны и благоприятны для осуществления его цели. Интерес, полагает Дьюи, имеет настолько всепоглощающий характер, что для человека «успех и неудача суть первичные „категории“ жизни; достижение блага и избегание зла представляют высшие интересы; надежда и страх... суть качества опыта»²⁵.

Таким образом, Дьюи вслед за своими прагматистскими предшественниками вводит новую систему философских категорий, новую концептуальную сетку или схему для осмысления мира и отношения к нему человека. Прагматизм означает радикальное переосмысление самой философской проблематики, отказ от многих, если не всех, традиционных вопросов и проблем и замену их совершенно другим подходом к миру и человеку.

Общую характеристику опыта как взаимодействия человека (организма) с окружением (средой) Дьюи конкретизирует, вводя понятие «проблематических ситуаций». Из их совокупности складывается человеческая жизнь или опыт, поскольку он становится предметом философского анализа. Истоки понятия о «проблематической ситуации» восходят к понятию сомнения, препятствующего действию, которое, как мы видели, играет важную роль во взглядах Ч. Пирса. Стремление с помощью мышления преодолеть сомнение Пирс назвал исследованием. Дьюи воспринял у Пирса это понятие, и оно полностью подменило для него традиционное понятие познания. В то же время «сомнение», которое у Пирса, естественно, носило субъективный характер, Дьюи преобразовал в «сомнительную», или «проблематическую», ситуацию, постаравшись придать ей не субъективное, а псевдообъективное значение²⁶. Для этого Дьюи психологическое состояние сомнения как бы вынес вовне и спроецировал на внешние обстоятельства, породившие это сомнение, приписав им тем самым характер «сомнительности» как таковой. Эта проекция сомнения вовне и его гипостазирование в некое качество самой ситуации и составляют секрет понятия проблематической ситуации у Дьюи.

Дьюи приписывает ситуации некоторые «экзистенциальные» черты. Он говорит, что «именно ситуация обладает этими чертами. Мы сомневаемся потому, что ситуация внутренне сомнительна»²⁷. Трудно, конечно, понять, каким образом ситуация может быть внутренне сомнительной и проблематичной сама по себе безотносительно к сомневающемуся человеку или к тому, для кого она составляет проблему. Так, например, ситуация человека, остановившегося у развилки дорог, сама по себе не содержит никакой проблемы и ничего сомнительного в ней нет. Она является сомнительной лишь для того, кто не знает, по какой дороге ему следует идти дальше, чтобы попасть туда, куда ему нужно. В ней не увидит ничего сомнительного как тот, кто не знает, куда ведут обе дороги, так и тот, кому это безразлично, поскольку он просто гуляет. Сомнительной ситуация может быть только для человека при определенных обстоятельствах, которые задержали его сознательное действие.

Дьюи старался убедить своих оппонентов в том, что и решение проблематической ситуации, и преобразование ее в определенную должно пониматься не как переход от состояния сомнения к состоянию уверенности и субъективной удовлетворенности, но как итог исследования, удовлетворяющий условия самой проблемы, а потому и удовлетворительный как таковой. Что такая постановка вопроса представляет собой не более как уловку, явствует из категорического отрицания Дьюи «предшествующей реальности», т. е. какой бы то ни было реальности, существующей до исследования. Любая определенная реальность, согласно категорическим заявлениям Дьюи, может быть только результатом исследования и, следовательно, «делается» им.

Дьюи выделяет пять этапов процесса исследования: «1) чувство затруднения, 2) его определение и определение его границ, 3) представление о возможном решении, 4) развитие путем рассуждения об отношениях представления, 5) дальнейшие наблюдения, приводящие к признанию или отклонению, т. е. заключение уверенности или неуверенности»²⁸.

Нет необходимости задерживаться на поэтапном описании процедуры «исследования». Важно отметить только, что исследование завершается возникновением новой ситуации, некоторой новой определенной реальности, которая выражается в истинном утверждении или «обоснованной утверждаемости». Последняя представляет собой результат, настолько хорошо обоснованный процессом исследования, что мы можем спокойно в него верить или считать истинным. Таким образом, и у Дьюи, как и у всех прагматистов, делание реальности совпадает с деланием истины, будучи результатом одной и той же процедуры исследования. Исследование, стало быть, представляет собой некоторую творческую созидательную активность, формирующую действительность, понимаемую, разумеется, не как метафизическая или трансцендентная реальность, а как мир нашего, человеческого опыта.

Осуществление выдвинутых правил исследования Дьюи считает реализацией научного метода или метода разумности. То же

обстоятельство, что Пирс видел главную черту метода науки в признании внешних реальностей, определяющих наши восприятия и верования, Дьюи полностью игнорирует. Метод науки в понимании Дьюи сводится к некоторой формальной процедуре оперирования с неопределенным материалом опыта. Таким образом, и понятие о научном методе в учении Дьюи претерпевает идеалистическую трансформацию.

Основную же задачу философии в наше время Дьюи видит в применении этого метода, столь успешно используемого по отношению к физической природе, к социальному миру. Дьюи убежден в принципиальной способности человека формировать социальную реальность так же, как он формирует реальность физическую. «Для Дьюи, — говорит Бернстайн, — первый интеллектуальный проект стал попыткой изменить мир, хотя он для него имел совсем другое значение, чем для Маркса. В отличие от Маркса он считал, что для этого необходимо не отрицать философию или «выйти за философию», но скорее реконструировать философию так, чтобы она могла руководить просвещенным праксисом»²⁹. Бернстайн не случайно заменяет термин «практика» термином «праксис», который в работах деятелей журнала «Праксис» приобрел специфическое субъективно-идеалистическое значение, подменив понятие объективной реальности. Ибо, как замечает Бернстайн, «исследование, когда оно успешно, реконструирует ситуацию»³⁰. Это значит, что, согласно Дьюи, физическое материальное действие либо вовсе не является необходимым для преобразования ситуации, в том числе и социальной, либо, что может быть вернее, Дьюи его просто не замечает и не принимает во внимание. Для физического действия в концептуальном аппарате Дьюи не находится места.

Поэтому и проблема социального действия, долженствующего разрешить противоречия и проблемы общественной жизни людей, означает для Дьюи не радикальные изменения в отношениях собственности и политической структуры американского общества, но сводится лишь к решению проблематических ситуаций, в которых получают свое выражение те или иные частные трудности и конфликты преимущественно морального характера. Дьюи весь пыл своего красноречия направляет против оперирования абстрактными понятиями, «помпезными и высокопарными всеобщностями»³¹. Он призывает иметь дело только с отдельными конкретными случаями, не стремясь выявить какую-либо связывающую их закономерность. «В вопросе о методах, занятых скорее реконструкцией специальных ситуаций, чем уточнением общих понятий института, индивидуальности, государства, свободы, права, порядка, прогресса и т. д., заключено истинное воздействие философской реконструкции»³². Так, например, пытаться установить общий характер отношений между рабочим классом и классом капиталистов в целом, по Дьюи, означало бы переход к пустым абстракциям. Он предлагает рассматривать лишь ту или иную конкретную конфликтную ситуацию, возникшую на данном предприятии по

данному конкретному поводу, и пытаться решать именно эту специфическую проблему. В этом суть и цель применения инструментального метода Дьюи.

Дьюи считает, что человек не должен тревожить себя отвлеченными вопросами, как метафизическими, так и социальными. Человек — это эмпирическое существо, живущее в эмпирическом же мире и неспособное выйти за пределы непосредственного опыта. Все его нужды определяются текущими потребностями выживания и приспособления к той среде, в которой он живет и в которую он может вносить те или иные частичные изменения. Дьюи полагает, что только такой «метод разумности» отвечает требованиям демократии, дающей каждому человеку возможность свободно экспериментировать в любой области, пробовать, ошибаться и исправлять ошибки и разделять свой опыт и его результаты с другими людьми.

Дьюи отнюдь не является сторонником «старого» индивидуализма, провозглашавшего полную свободу человека и предлагавшего ему опираться и надеяться только на самого себя. Он возражает против разрыва между индивидуумом и обществом, считает недопустимым их противопоставление. Согласно Дьюи, индивидуальность человека только в физическом смысле есть нечто изначала данное, но «индивидуальность в социальном и моральном смысле есть нечто такое, что должно быть выработано»³³. Все социальные установления, институты, законы «суть средства создания индивидуумов»³⁴. Соответственно и изменения, которые претерпевают индивидуальности, это не чисто внутренний процесс, происходящий в них самих, но социальный процесс, так что «социальные изменения суть единственные средства создания изменившихся личностей»³⁵. Однако социальные изменения, согласно Дьюи, должны носить не революционный, но только постепенный характер. Дьюи стремится преодолеть субъективизм и индивидуализм Джемса, указывая на принципиальное значение социального фактора в формировании индивидуальности и личности человека. Отсюда и та чрезвычайно большая роль, которую он приписывает воспитанию и школе. Дьюи выдвинул программу так называемого «прогрессивного обучения», снискав себе известность реформатора педагогики. Фактически же его педагогическая доктрина была направлена на претворение в жизнь его философского учения, на обучение и на привитие ученикам навыков прагматического мышления, воспитание школьников в сугубо прагматистском духе. Эта педагогическая система, получившая широкое распространение в США, уже в 30-х годах стала обнаруживать свой неискоренимый порок: неспособность дать учащимся необходимый минимум знаний — и вызвала резкую критику. Тем не менее влияние ее чувствуется в американской школе и по сей день.

До своей смерти в 1952 г. Джон Дьюи оставался наиболее почитаемым философом Америки. Но влияние прагматизма как самостоятельного философского течения к этому времени стало падать. Всеобщей модой сделалась неопозитивистская «аналитическая философия», увлечение которой в конце концов завело амери-

канских философов в тупик узкого профессионализма и формализма. Бурные события 60-х годов показали несоответствие этой философии общественным потребностям. Ее начало теснить экзистенциально-феноменологическое течение, стала восстанавливать свое влияние нормативная этика, произошло и возрождение прагматизма. Стали выходить «Труды общества Ч. Пирса» и множество работ, посвященных анализу взглядов Пирса, Джемса, Дьюи и Мида, началось переиздание всех их произведений. Прагматистская литература сперва приобрела преимущественно историко-философский и комментаторский характер. Затем стали делаться попытки внести в традиционный прагматизм некоторые новые идеи, как это имеет место, например, в «методологическом прагматизме» Н. Решера³⁶.

По несколько иному пути пошел уже цитированный выше Р. Бернстайн. Отправляясь от прагматистского активизма, он увидел в проблеме деятельности важнейшую проблему философии XIX—XX вв. В книге «Праксис и действие» Бернстайн обращается прежде всего к К. Марксу, а затем к пониманию человеческого действия в экзистенциализме (Кьеркегор и Сартр), прагматизме (Пирс и Дьюи) и в аналитической философии. Он писал, что «занятие человеком как деятелем является первоначальным центром всех этих течений»³⁷.

Естественно, что прагматизму в рассуждениях Бернстайна отводится центральное место. Главным для философов этого направления Бернстайн считает «экспериментальный дух» науки, науку как исследование, как непрерывного критического и самокритикующегося процесса. «Образ человека, который возникает на основе прагматистской точки зрения, это человек как мастер, как активный манипулятор, выдвигающий новые гипотезы, активно проверяющий их, всегда открытый для продолжающейся критики и реконструирующий самого себя и окружающую среду. Практика и активность, информированные с помощью разума, становятся центральными для их видения человека во вселенной, и, подобно Гегелю и Марксу, они высоко оценивают существенно социальную природу практики и активности»³⁸.

Бернстайн не предлагает каких-либо новых определений человека, за исключением постоянного подчеркивания неустойчивости и относительности как любых подобных определений, так и вообще всех человеческих мнений и взглядов. Он довольствуется лишь констатацией того факта, что «древние и новые вопросы о том, какова природа человека и его активности и каковы должны быть направления этой активности, еще и еще раз утверждаются как важнейшие вопросы для размышляющих людей»³⁹.

Значительный интерес представляют прагматистские взгляды, разрабатываемые в последние годы Ричардом Рорти.

В своих работах⁴⁰ Рорти занимается главным образом проблемой соотношения философии и культуры, с одной стороны, критикой традиционного взгляда на познание как на отражение и обоснованием нового социоцентристского варианта прагма-

тизма — с другой. Для Рорти человек — это существо активное, творческое, но его активность носит не практический, а сугубо культурный, духовный характер. Взгляды Рорти можно понять, только исходя из экзистенциалистского тезиса о конечности и историчности человека и его заброшенности в чуждый ему мир.

Экзистенциалисты дали понять, что индивидуальному человеку не на что и не на кого надеяться, кроме как на самого себя. Это была крайность, с которой американец, издавна сочетавший индивидуализм с корпоративным духом, не мог примириться. У Рорти экзистенциалистское одиночество было заменено сообществом, которое, в свою очередь, заменило индивиду весь мир. Понятие сообщества, прообразом которого были понятия «сообщества исследователей» Пирса и «научного сообщества» Т. Куна, во взглядах Рорти отождествилось с понятием объективного мира или, вернее, исключило, сделало ненужным это последнее. Это не значит, что Рорти отрицает существование природы, физического мира. Он отрицает только способность науки составить объективную картину этого мира, способность узнать и представить, как дело обстоит там «в действительности». Согласно Рорти, ни наука, ни философия не могут быть «зеркалом природы», ее репрезентированием.

Рорти настойчиво повторяет, что «мы смертные существа, которые думают и говорят так, как мы думаем и говорим, потому что мы читали книги, которые мы читали, и разговаривали с людьми, с которыми мы разговаривали»⁴¹. Для прагматиста «жизнь разума» — это не что иное, как «сократовский разговор»⁴², это исторически сложившаяся «форма жизни европейского интеллектуала. У нее нет метафизической или эпистемологической гарантии успеха. Более того (и это является решающим пунктом), мы не знаем, что должен означать успех, кроме простого „продолжения“. Мы разговариваем не потому, что у нас есть какая-то цель, но потому, что сократовский разговор есть активность, являющаяся своей собственной целью»⁴³.

Исходя из этих соображений, Рорти придает огромное значение литературе и литературной критике. Он полагает, что в наше время именно этот вид интеллектуальной активности в наибольшей мере отвечает духовным потребностям людей и наилучшим образом позволяет им понять самих себя и их собственные проблемы. «Где еще можем мы узнать о человеческой конечности? По-видимому, в романах, пьесах и работах «континентальной философии»⁴⁴.

Таким образом, понятие сообщества и совместной духовной деятельности людей заслоняет для Рорти всю физическую вселенную. Он отрицает возможность согласования наших познавательных, нравственных или художественных норм или концепций с чем-то находящимся вне нас. Он говорит, что «нет ничего глубоко внутри нас, кроме того, что мы сами туда вложили, никакого критерия, который бы мы сами не создали в ходе создания практики, никакого стандарта рациональности, который не был бы обращен

к такому критерию, никакой строгой аргументации, которая не была бы подчинена нашим собственным конвенциям»⁴⁵.

Подобный взгляд, признает Рорти, заставляет нас признать полную случайность наших исходных пунктов, а следовательно, принять разговор с другими людьми в качестве единственного источника для руководства. Рорти замечает, что этот взгляд лишает нас того, что Ницше назвал «метафизическим комфортом». Но зато «мы можем приобрести объективное чувство сообщества. Отождествление нас самих с нашим сообществом — с нашим обществом, нашей политической традицией, нашим интеллектуальным наследием — возрастет, если мы будем смотреть на это сообщество скорее как на наше, чем как на природное, скорее как на сформированное, чем как на найденное, одно из многих, созданных человеком. В конце концов, говорят нам прагматисты, то, что имеет значение, — это наша лояльность по отношению к другим людям, держащимся вместе против (сил) мрака, а не наша надежда правильно понять вещи»⁴⁶.

Прагматизм Рорти — это наиболее полное в современной буржуазной философии воплощение социалистической тенденции, не только помещающей социум в центр мира, но и редуцирующей физический мир к миру социальному в форме различных социально удобных, а потому и социально принятых теорий и концепций. Человек в этой концепции выступает как существо деятельное, но с определенными оговорками. Во-первых, его деятельность, по крайней мере та, которая принимается во внимание Рорти, носит духовный характер, во-вторых, субъектом этой деятельности являются гении в виде великих ученых, философов или художников, создающих новые языки, новые формы дискурса, новые парадигмы, воспринимаемые затем массой людей и становящиеся для них безусловной и неоспоримой нормой.

Таким образом, хотя прагматизм подчеркнул действенный, активный характер человека, его понимание деятельности носило всецело идеалистический характер и поэтому очень мало могло способствовать научному пониманию человека.

¹³ Ibid., p. 139.

¹⁴ Джемс У. Зависимость веры от воли, с. 33.

¹⁵ James W. The will to believe. N. Y., 1907, p. 29.

¹⁶ Ibid., p. 146.

¹⁷ James W. Principles of psychology, vol. 1, p. 289.

¹⁸ Джемс В. Прагматизм, с. 177.

¹⁹ Там же, с. 176.

²⁰ Джемс У. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911, с. 205.

²¹ Dewey J. On experience, nature and freedom. N. Y., 1960, p. 24.

²² Ibid., p. 23.

²³ Ibid., p. 25.

²⁴ Bernstein R. Praxis and action. Philadelphia, 1971, p. 207.

²⁵ Dewey J. On experience, nature and freedom, p. 27.

²⁶ Другой прагматист, Дж. Г. Мид, более обстоятельно попытался преодолеть субъективный характер ситуации, выделяя в ней некие не сомнительные, а просто данные условия.

²⁷ Dewey J. Logic: The theory of inquiry. N. Y., 1955, p. 105—106.

²⁸ Дьюи Д. Психология и педагогика мышления. М., Б. г., с. 63.

²⁹ Bernstein R. Praxis and action, p. 172—173. Разумеется, Марксу никогда не приходило в голову отрицать философию, но он считал, что одной философией мир изменить невозможно, для этого необходимо материальное физическое действие.

³⁰ Ibid., p. 211.

³¹ Dewey J. Reconstruction in philosophy. Boston, 1957, p. 199.

³² Ibid., p. 193.

³³ Ibid., p. 194.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., p. 196.

³⁶ См.: Resher N. Methodological pragmatism. N. Y., 1977.

³⁷ Bernstein R. Praxis and action, p. 1.

³⁸ Ibid., p. 313.

³⁹ Ibid., p. 320.

⁴⁰ См., например: Rorty R. Philosophy and the mirror of nature. Princeton, 1979; Idem. Consequences of pragmatism. Minneapolis, 1982.

⁴¹ Rorty R. Consequences of pragmatism, p. 186.

⁴² Ibid., p. 164.

⁴³ Ibid., p. 172.

⁴⁴ Ibid., p. 188.

⁴⁵ Ibid., p. XLIII.

⁴⁶ Ibid., p. 166.

¹ Peirce Ch. S. Collected papers. Cambridge (Mass.), 1960, vol. 5, § 387.

² Values in a universe of chance: Selected writings of Charles Sanders Peirce. N. Y., 1958, p. 381.

³ Peirce Ch. S. Collected papers, vol. 5, § 386.

⁴ Peirce Ch. S. Collected papers. Cambridge (Mass.), vol. 2, § 654.

⁵ James W. Some problems of philosophy. N. Y., 1968, p. 15.

⁶ Джемс У. Зависимость веры от воли. СПб., 1904, с. 105.

⁷ Джемс В. Прагматизм. СПб., 1910, с. 9.

⁸ Там же, с. 28.

⁹ Там же, с. 11.

¹⁰ Джемс У. Беседы с учителями о психологии. М., 1910, с. 20. Несколько позже Джемс предлагает своим слушателям принять «биологический взгляд на душу как на нечто, данное нам для практических целей» (Там же, с. 24).

¹¹ Там же, с. 22.

¹² James W. Principles of psychology. L., 1981, vol. 1, p. 141.

I I

ОБЪЕКТИВИСТСКИЕ И СЦИЕНТИСТСКИЕ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

СТРУКТУРАЛИСТСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Н. С. Автономова

Антропология как специализированное учение о человеке возникает, по-видимому, в XVIII в., и с тех пор ее место в составе философского знания и ее культурное значение не остаются неизменными, раз и навсегда установленными: даже самые, казалось бы, очевидные положения проблематизируются в свете новых данных науки и социальной практики, возникает целый ряд новых проблем. В XX в. в связи с резким возрастанием роли субъективно-человеческого фактора в истории и одновременно утратой «разумности бытия», некогда гарантировавшей разумность человеческой деятельности, антропологическая проблематика приобретает новое, поистине драматическое звучание.

Основной моделью антропологии становится для современного буржуазного сознания субъективно-иррационалистическая модель: человеческое бытие — это особое бытие, существенно в нем лишь то, что вырывает человека из абсурдного мира, позволяет противостоять этому миру, причем судить об этом бытии может только философия. Антиподом этой модели выступает объективистская «сциентистская» антропология, которая стремится согласовать свой образ человека с последними данными науки, любой ценой вписать человека в объективные параметры его бытия. Тем самым и на уровне антропологической проблематики воспроизводится характерная для современной буржуазной философии в целом полярность методов, подходов, ориентаций. Одним из ярких примеров этой полярности выступают для нас антропология французского атеистического экзистенциализма и антропология французского структурализма¹.

Структуралистская антропология непонятна как нечто самодостаточное, ибо она вторична и производна по отношению к субъективно-иррационалистической версии антропологии. Кульминация французского структурализма и тем самым структуралистской антропологии относится к 60-м годам, когда обнаружилась социально-историческая и философская исчерпанность экзистенциалистского варианта антропологической проблематики. Концепция человека, подлинная природа которого проявляется

лишь в свободном выборе фундаментального проекта, в пограничной ситуации, была вполне обоснована логикой достойного поведения в условиях фашистской оккупации, но стала анахронизмом в послевоенный период. Как заметил Э. Ю. Соловьев, прожить на требуемом экзистенциалистской программой напряжении сил «долго и массово» нельзя. Насушной общественной потребностью становится объективное знание о человеке и наука, способная дать это знание. При этом засилье в философии иррационалистических и субъективистских идей породило предостережение о бесплодности и ненужности всякой философии. Это умонастроение хорошо передается в следующем высказывании: «... Яростной оппозицией встречается всякая попытка философской интеграции. Пробыл час, когда никто больше не хочет быть философом. Та область, исследовать которую призваны философы, кажется отныне и слишком обширной, и совершенно бесплодной. Поиски ответа на кантовский вопрос „Was ist der Mensch?“ утрачивают свой смысл»². Иными словами, смысл проблемы человека ищется отныне не на путях умозрительного конструирования абстрактной сущности человека (и не на путях подновления некогда смелых экзистенциалистских идей — «свобода», «тотальность» и пр., превратившихся в мыслительные штампы), но на пути конкретного анализа, детальных разработок в тех или иных отраслях знания о человеке, причем проблемы и перспективы познания человека становятся стержнем идейных битв и противостояний. Именно на уровне специально-научных разработок и существует прежде всего структуралистская антропология, хотя она представлена также на уровне общеметодологической и философской проблематики, возникающей в результате самоосмысления и самообоснования научного знания в общем философском и идейном контексте.

Вся структуралистская антропология складывается из нескольких составляющих, она образуется несколькими пересекающимися линиями рассуждения. Среди них мировоззренческая составляющая — это все, что связано с проблемой соотношения между антропологией и гуманизмом. Методологическая составляющая — это все, что связано с построением новых несубъективистских методов антропологического исследования и соответствующей им «неклассической эпистемологии». Ниже мы попытаемся проследить обе эти линии рассуждения и их проблемные перекрещивания.

«ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНТИГУМАНИЗМ» ИЛИ «НОВЫЙ ГУМАНИЗМ»?

Как известно, на полное и исчерпывающее выражение философского гуманизма претендовал именно экзистенциализм. Одна из работ Ж.-П. Сартра так и называется — «Экзистенциализм — это гуманизм»³. Конечно, если считать экзистенциалистский субъективистский гуманизм подлинным гуманизмом, тогда струк-

туралистское отрицание экзистенциалистских позиций неизбежно предстает как «теоретический антигуманизм». Слово было найдено и произнесено, хотя и не по поводу собственно структурализма (позиция структурализма по этому вопросу чаще обозначалась как концепция «смерти человека») ⁴.

Пафос экзистенциалистского гуманизма — это опора на ценность произвольного действия, вдохновленного только эмоцией и утверждающего чистую, абсолютную свободу воли, творчества, самоубийства (вспомним слова Камю: единственная философская проблема — это проблема того, стоит ли вообще жить ⁵). Тем самым экзистенциалистский гуманизм сталкивается с проблемой: или свобода или произвол. Момент произвольности выбора начисто закрывает для него другой — непроизвольный, антипроизвольный момент свободы. Это-то и послужило — в плане логических проблемных связей — источником альтернативной, структуралистской трактовки человека и его свободы как стержневой проблемы гуманизма.

Структурализм обнаруживает новые грани необходимости там, где экзистенциалистское восприятие видело неучтенные наукой и догматическим рационализмом резервы свободы: свобода оказывается для структуралистов гораздо теснее связанной с необходимостью, нежели с произволом, а произвол выступает как воплощение несвободы. Необходимость, согласно структуралистским «антигуманистическим» интерпретациям, есть то, что обнаруживает себя в самом же произволе, если опуститься ниже уровня самотождественности «Я» на уровень подлинно универсальной человеческой природы, если суметь расшифровать язык, на котором говорит с нами бессознательное, если увидеть за хаосом, аморфностью, беспорядком логику функционирования нерелевантных слоев человеческой психики и поведения, если проанализировать эту логику средствами современных наук о человеке. Альтернатива, таким образом, сформулирована; для экзистенциализма свобода есть произвол («позади меня ничего нет» или «позади меня — пустота», пишет Сартр, резюмируя этой фразой суть экзистенциалистского гуманизма ⁶), а для структурализма свобода есть фикция, видимость, случайность (и потому Леви-Стросс видит свою задачу в достижении того уровня объекта, на котором «открывается закономерность, имманентно присущая иллюзии свободы» ⁷).

Даже по этому лаконичному очерку позиций можно судить о том, что квалификация структурализма как «теоретического антигуманизма» или как концепции «смерти человека» требует внимательного учета всех полемических коннотаций. Отрицается не просто гуманизм, но гуманизм как идеологическая конструкция, скрывающая от субъекта как «начала всех начал» подлинный образ необходимости. Утверждается, однако, возможность некоего нового, более широко понимаемого гуманизма, «вдохновительницей» которого и должна стать структуралистская антропология. Историко-теоретические доказательства в защиту тезиса

о возможности «нового гуманизма» приводит Леви-Стросс, вычленив три последовательных этапа становления гуманизма ⁸.

Начальный этап гуманизма — конец средневековья и Возрождение, эпоха открытия античности, изучения латыни и греческого языков, включения их в систему образования. Человеческий космос ограничен здесь пределами Средиземноморья. Второй этап — XVIII—XIX вв., эпоха Просвещения, которая вписывает в свою картину мира Индию и Китай и начинает высказывать (Руссо, Дидро) догадки о возможности открытия в будущем неведомых отдаленных цивилизаций. Наконец, третий, нынешний этап гуманизма связан с интересом к немногим уцелевшим под натиском европейской цивилизации «примитивным» обществам. Экстенсивный этап развития гуманизма на этом завершается, поскольку не остается более неизвестных обществ, которые нужно было бы описывать и изучать, хотя возможности развития гуманизма вглубь далеко не исчерпаны.

Эти три этапа отличаются друг от друга, во-первых, объектом, пространственным охватом; во-вторых, набором средств и приемов исследования (так, античные и восточные цивилизации доступны нам по письменным памятникам и могут изучаться историко-филологическими методами, современные же «примитивные» общества вообще не имеют письменности и требуют новых методов исследования, в частности «полевого» изучения их культур «из первых рук»); в-третьих, широтой социально-классового охвата: так, после аристократического гуманизма Возрождения и буржуазного гуманизма Просвещения нынешний, третий этап гуманизма должен стать гуманизмом подлинно универсальным, подлинно демократическим.

Универсальный гуманизм, или «новый гуманизм», не существует в виде уже найденного решения человеческих проблем: универсальный гуманизм — это задача, которая стоит перед антропологией, это прежде всего решающий жизненный эксперимент (*experimentum crucis*), психологическая готовность и теоретическая способность принятия Другого путем переосмысления самого себя ⁹. Этот жизненный эксперимент требует самоотдачи и отказа от собственной самотождественности, раскрытости навстречу другому или, говоря языком леви-строссовской методологии, требует «радикальной объективации» ¹⁰ всех собственных установок и предрассудков, отказа от всего, что кажется привычным и естественным, а также «изначальной идентификации» ¹¹ или чувства сопринадлежности другому, сопереживания со всем живым и страждущим. Ритуалом посвящения в профессию (этнолога или антрополога), миссией которой является утверждение универсального гуманизма, служит «полевое исследование»: готовность к голоду и болезням, готовность к такому изучению Другого, которое будет одновременно и его принятием, и его защитой ¹². Жизнь в тропиках — это лабораторная ситуация, пробуждающая «антропологическое сомнение» как подлинно философское отношение к действительности; «антропологическое со-

мнение заключается не только в осознании того, что ты ничего не знаешь, но и в решимости подвергнуть и свое знание, и свое невежество, все милые сердцу мысли и привычки унижению и опровержению — со стороны тех мыслей и привычек, которые могут в наивысшей степени им противоречить»¹³. Приводя все мысли и чувства во взвешенное состояние, антропологическое сомнение помогает антропологу «стать новым человеком», осуществить «психологическую революцию»¹⁴, отнестись к «дикарю», «туземцу» не со страхом, отвращением или равнодушием, едва преодолеваемыми миссионерским стремлением спасти дикарские души религией или просветительским разумом, но с полным признанием его собственной человеческой ценности — словом, спасти собственную душу, осуществить в самом себе своего рода «интеллектуальный катарсис». Очевидно, однако, что для построения «нового гуманизма» как реальной практики и как теоретической концепции недостаточно определенного эмоционального настроя, психологической готовности: для этого нужны надежные интеллектуальные средства, надежные мыслительные координаты.

ПРОБЛЕМА «СВЕРХРАЦИОНАЛИЗМА» КАК ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ «НОВОГО ГУМАНИЗМА»

Проблема универсального гуманизма — это для структуралистской антропологии проблема построения общего людского дома, проблема перепроверки всего уже построенного по кирпичику, причем с опорой на фундамент, на то, что действительно общее для всех обитателей этого дома, а не на его верхние этажи. В самом деле, целый ряд качеств отличает современного европейца от современного «дикаря» (хотя общества, к которым принадлежат тот и другой, просуществовали на земле примерно одинаковое время и потому не могут рассматриваться как «зрелые» или же «недоразвитые»); вместе с тем целый ряд качеств объединяет тех и других. Именно эти последние качества и служат опорой ученому-гуманисту: он должен углубить свое исследование общего фундамента человеческой культуры, покуда не обнаружит такие уровни, относительно которых он сможет с уверенностью сказать: это наше общее достояние.

Если общечеловеческий язык, если общий фундамент человеческого дома не обнаруживается на уровне сознания, он может быть найден на уровне бессознательного; если он не обнаруживается на уровне исторического действия («примитивные» общества не знают истории в европейском смысле — на этом мы еще остановимся особо), его надо искать на уровне статических структур; если этот фундамент не обнаруживается на уровне разума, воплощенного в современной науке, он может быть найден на уровне «логики чувств», прочитываемой как особого рода язык, точнее, он может быть обнаружен в той единой, структурно организованной, хотя и бессознательной, основе, где чувственное не противопостав-

ляется рациональному, но раскрывает свое взаимодействие с рациональным. Это и есть «сверхрационализм» — рационализм, интегрировавший в себя чувственность и неотрывный от нее¹⁵. Вопрос о возможности «сверхрационализма», о возможности нового, перепроверенного и переосмысленного единства чувственного и рационального с точки зрения структуралистской антропологии не только академический — это вопрос обоснования универсального гуманизма, вопрос о единстве человеческой природы на уровне наиболее фундаментальных ее проявлений, о единстве человека и природы во вселенском масштабе.

Более конкретно сверхрационализм предстает в структурной антропологии К. Леви-Стросса как переосмысление мыслительного фундамента европейской цивилизации с позиций первобытной логики в ее общечеловеческих потенциях. Доказательству логичности, т. е. структурной упорядоченности, законосообразности и стройности, «дикарского» мышления и тем самым доказательству «сверхрациональности», более глубокой логической обоснованности современного мышления в его фундаментальных предпосылках (ведь именно логика чувственных качеств определила еще в эпоху неолита возможности нынешней научно-технической цивилизации, считает К. Леви-Стросс) и посвящены, по сути, все работы Леви-Стросса.

Под зыбкими поверхностями явлений, которые могут показаться современному наблюдателю хаотичными и случайными, просвечивает в глубине их общая (и общечеловеческая) рациональная (точнее, именно «сверхрациональная») основа, обнаруживается смысл и порядок, бессознательно функционирующая структурированность. Возьмем ли мы системы родства и браков, тотемизм или пластическое искусство (например, маски), мы сможем, уподобляя их особому рода языкам и применяя в их изучении некоторые методы исследования языка (прежде всего метод бинарных расчленений), обнаружить упорядоченные системы правил. В особенности эта логика чувственных качеств четко проявляется в мифическом мышлении — наиболее свободном и спонтанном, ибо не привязанном жестко ни к какому объекту. Последовательно включая в рассмотрение все новые и новые мифы¹⁶, Леви-Стросс намечает даже стройные переходы от собственно логики чувственных качеств к логике форм и далее — к элементам логики высказываний. Тем самым удастся восстановить все больше и больше ступеней, ведущих от «мысли дикаря» к высотам современной науки: между ними обнаруживается не пропасть, а именно лестница, по которой некогда прошло человечество и по которой каждый человек может спуститься и вновь подняться при условии определенного умственного усилия, расшифровывающего логику человеческого духа.

Эта логика «сверх» (или «над») рационального функционирования человеческого духа вводит исследователя в сферу некоей бессознательной комбинаторики, общего мыслительного арсенала, набора мыслительных ограничений и возможностей, по-разному

представленного в различных обществах и в различных культурах. В этом-то наборе ментальных возможностей и воплощается единство чувственного и рационального, природного и духовного; ведь само орудие мысли — человеческий мозг — находится как раз на стыке природного и внеприродного, объединяя эти сферы своим функционированием: те расчленения, которые существуют в сфере духа, уже существовали «в теле», а этим последним предшествовали общие структурные закономерности природного мира. Принцип бинарных расчленений в функционировании мозговых структур создает условия возможности знакообразующей, смыслополагающей деятельности человеческого сознания — деятельности, которая находит свое предметное воплощение в различных коммуникативных системах и подсистемах внутри общей социальной организации. Тем самым глубинный уровень «сверхрационального» выступает одновременно как уровень «знакового рационализма» или «рационализма означающего»¹⁷.

Естественно, для решения задач, связанных с обоснованием универсального гуманизма, нужны совместные усилия всех наук, как гуманитарных, так и естественных: все эти дисциплины должны действовать заодно, во имя всеобщего, а не во имя специфического. Иначе невозможно решить задачу структурной антропологии и построить такую «систему истолкований, которая имела бы в виду физический, физиологический, психологический и социологический аспекты всех видов поведения»¹⁸. Все это позволяет понять познавательный смысл парадоксальных и наиболее часто приводимых в доказательство «теоретического антигуманизма» структуралистской антропологии тезисов типа: «... цель гуманитарных наук не конституировать человека, а растворить его»¹⁹, «реинтегрировать культуру в природу»²⁰ и т. д. и т. п. Это означает, что научное мышление должно представить каждый социальный и культурный продукт как нечто порожденное всеобщими структурами мозга, а в структурах мозга прочитать условия его возникновения в живой, а в конечном счете и в неживой материи. Намечается, таким образом, огромная шкала редукций, где социальное сводимо к логическому, логическое — к природному, природное — к биологическому, биологическое — к физико-химическому и т. д.

Поиск логического прохода к всеобщему путем весьма сильных редукций — характерная черта структуралистской антропологии. Различия между теми или иными концепциями — в уровне и глубине редукции, сама же направленность мысли — к объективным всеобщностям — остается неизменной. Что же представляют собой эти объективные всеобщности, как и где они строятся?

Программа «универсального гуманизма», выполняемая средствами структурной антропологии, осуществляется, как видно из редукций к уровню всеобщего и объективного, о которых речь шла выше, ценой целого ряда допущений. «Платой» за объективно всеобщее является как раз сдача тех «крепостей», в которых сосредоточивалось субъективистско-иррационалистское обоснование антропологии, а именно истории, субъекта, (само)сознания, а в качестве новых опор антропологического рассуждения выступают «три кита» структуралистской антропологии — структура, язык, бессознательное. Редукцией субъективно всеобщего к объективно всеобщему (истории — к структуре, субъекта — к языку, сознания — к бессознательному) структуралистская антропология надеется преодолеть как субъективизм иррационалистской антропологии, так и тупики последовательно иррационалистского обоснования гуманитарного знания, которое, начиная уже с Дильтея, столкнулось с дефицитом объективных средств для анализа познания и сознания, и потому структуралистская интерпретация этих субъективных всеобщностей имеет принципиальное значение и для самоопределения самой структуралистской антропологии. Особое место занимает здесь интерпретация истории, поскольку она предстает как главное содержание отвергаемого структуралистской антропологией «трансцендентального гуманизма»²¹.

Трансцендентальный гуманизм, который находит свое последнее прибежище в «ясновидящей» (т. е. кумулятивистски-телеологической) истории, — это идеологический коррелят трансцендентальной философии сознания от Декарта до Сартра, философии, опирающейся на принцип трансцендентализма или, иначе, обоснования сознания и познания структурами и механизмами самого же сознания. Декартовский принцип единства самосознания и субъективности (*cogito*), утверждает Леви-Стросс, делает философию пленницей «мнимых очевидностей» «Я»²². Когда Декарт говорит: «я мыслю, значит, я существую», он не задает себе дальнейших напрашивающихся здесь вопросов: «что есть „Я“?» и «есть ли „Я“ вообще?» — «Я» как некое самотождественное место содержания самосознания²³. Двигаясь от внутреннего опыта к внешнему, Декарт, замечает Леви-Стросс, пропускает целые социально-исторические миры; несколько столетий спустя, вводя в свое рассуждение социальное измерение, Сартр (речь идет о «Критике диалектического разума») замыкается в пределах одного типа общества, а значит, и он в конечном счете расширяет, но не может преодолеть тюрьму самосознания. Универсальный гуманизм требует навести мосты не только между «Я» и другим «Я», но также между одним обществом и другим обществом, найти средства взаимоперевода общечеловеческого опыта с одного языка на другой, жертвуя ради достижения этой цели даже

самым сокровенным. Так, если высшие достижения цивилизованного разума были принесены в жертву ради построения общечеловеческой логики «чувственных качеств», то, например, высшие и наиболее интимные механизмы европейского исторического самосознания должны быть также принесены в жертву ради подлинно всеобщего — ради комбинаторной структуры возможностей (ограничений, частным порождением которой оказывается и историзм в европейском смысле²⁴).

Трактовка исторического, временного измерения человеческого бытия как привилегированного упускает из виду огромное множество других способов человеческой жизни и ее организации. Вычленив три главных типа соотношения между обществами (удаленные в пространстве, удаленные во времени, удаленные в пространстве и во времени), Леви-Стросс подчеркивает, что идея кумулятивного исторического развития может быть приложена лишь к обществам, соотносящимся по второму типу. Главная задача структуралистской антропологии — задача построения нового гуманизма как универсального и всеобщего — не позволяет предпочесть один тип обществ — общества «горячие» (с расширенным воспроизводством и кумулятивной историей) обществам «холодным», живущим как бы на нуле исторической температуры, обществам, которые удовлетворяются скудным, но стабильным функционированием и полагают свой человеческий разум на поддержание этой стабильности и порядка. Поскольку история трактуется здесь лишь как один из модусов человеческого и социального бытия (как один из способов, которым человек строит значимые структуры), постольку западная цивилизация, которая интериоризирует историю, делает ее опорой собственного самосознания, не может рассматриваться как наивысший способ существования человеческого общества вообще²⁵.

Развенчивая, таким образом, историческое бытие как единственно достойное человека, мы лишаемся возможности и оснований считать привилегированным способом познания и историческое познание. История, замечает Леви-Стросс в полемике с Сартром, не есть континуум событий, но прерывность выбора тех или иных событий. Исторический факт не есть некое интимно переживаемое становление, но результат абстракции, кодирования, выбора, установления хронологических последовательностей и т. д. и т. п. История возникает постольку, поскольку человек делает разграничения в недифференцированном континууме событий, а исторические факты выступают не как изначальные моменты и свойства этих событий, но как продукты осуществляемой человеком концептуализации.

Потому-то Леви-Стросс и не согласен с Сартром в том, что история является привилегированным способом обнаружения человеческой сущности. На самом же деле, полагает Леви-Стросс, история есть «абстрактная схема действий, рассматриваемых в синхронной тотальности». Если же за историей сохраняется титул привилегированной и «ясновидящей», тогда она оказывается

для европейского самосознания таким же мифотворческим механизмом, каким для первобытного сознания выступает первобытный миф.

Опора на трех китов субъективизма — историю, субъекта, (само)сознание — погружает современную философию в «антропологический сон», при котором человек, успокоенный «очевидностью» своей самодостаточности, мыслится на основе самого себя. Подобно тому сну разума, который, как написал Гойя на одном из своих офортов, «порождает чудовищ», антропологический сон современного мышления порождает уродливые фигуры догматизма²⁶. И потому задача подлинно критической мысли и, заметим, подлинно объективной антропологии заключается в том, чтобы разрушить систему мыслительных условий, порождающих такое кругообразное доказательство, иначе задать условия знания о человеке.

Для того чтобы пробудить мысль от «антропологического сна», Леви-Стросс и предлагает «антропологическое сомнение» как решающий жизненный эксперимент, а в конечном счете исследует человека в контексте биологических и физико-химических закономерностей объективного мира; Лакан отказывается от опоры на непосредственные данные сознания и ищет уровня Закона, уровня символических закономерностей, определяющих и сознание, и поведение человека; Фуко вычленил ряд сменяющих друг друга «эпистем» или «дискурсивных формаций», показывая, что человек — в том виде, как он мыслится нами ныне, — «есть творение недавнего времени и конец его, быть может, недалек»²⁷. И потому на месте всего того, что позволяет мыслить человека на основе самого себя, воцаряется система условий, обеспечивающих более широкую перспективу задания человека на основе того, чем он сам не является. Так, на месте интериоризированной истории как способа бытия и способа мысли воцаряется глубинная структура, с точки зрения которой можно вместить и понять иное; на месте самотождественного сознания — бессознательное, до-рефлексивное, обуславливающее, помимо сознания и вне ведома человека, его, казалось бы, осознанные и свободные мысли и поступки; на месте субъекта — язык как предпосылка, условие возможности и средство всякого строительства культуры.

Бессознательные структуры, таким образом, и представляют тот уровень объективных всеобщностей, к которому устремляется структуралистская антропология, а язык в его своеобразной и достаточно широкой трактовке служит движущей силой и средством этого поиска. Опора на язык как средство обнаружения бессознательных структур, воплощающих саму идею искомой объективной всеобщности, — это специфическая черта структуралистской антропологии. Она и определяет все своеобразие идеи структуралистского «сверхрационализма» в полемике с традиционным рационализмом декартовского толка, современным субъективистским иррационализмом и эмпиризмом позитивистски ориентированной англо-американской антропологической науки. Язык

для структуралистской антропологии — это само воплощение бессознательной структурированности, артикулированное бытие как таковое, и потому именно язык (в его широком определении — как система взаимоупорядоченных артикуляций, расчленений) оказывается базисом, над которым надстраиваются все другие определения человека.

Язык выступает как условие социальности и тем самым как условие человеческого бытия. Аналогия с языком позволяет представить различные социальные системы (в том числе и доязыковые, внеязыковые, не оформленные в языке) как коммуникативные означающие системы, в известном смысле однотипные, равно основанные на языке как на подлинно объективном всеобщем условии культуры. Именно презумпция языкоподобности, а тем самым и осмысленности любого социального и человеческого факта в рамках объемлющих структур означающего формирует и сам объект структуралистской антропологии как умопостигаемое, но вещественно не данное (ненатуралистическое) бытие. В плоскости этого бытия человек выступает как функция коммуникативных социальных систем различной степени сложности, как нечто порождаемое на дорефлективном уровне этими системами. Вместилище эту специфическую предметную реальность структуралистской антропологии не могут традиционные история, психология или культурология. И потому возникает новый цикл научных дисциплин, таких, как «структурная антропология» (Левистрасс), «археология» или «генеалогия» гуманитарных наук (Фуко), «структурный психоанализ» (Лакан), «грамматология» (Деррида). Все они строятся для того, чтобы обеспечить мыслительные координаты объективного размышления о человеке, — по сути, для того, чтобы показать предметную реальность определенного слоя социальных отношений, определяющих и задающих на более высоких и далеких от языкового «базиса» уровнях более тонкие, специфические и дифференцированные параметры человеческого бытия.

Слишком поспешным было бы, однако, представление о том, что редукция субъективных всеобщностей и построение знания о человеке на основе объективных всеобщностей есть нечто целиком и полностью осуществленное в рамках структуралистской антропологии и гносеологии. На самом деле получается скорее так, что «снимаемые» и «редуцируемые» субъективизмы подспудно уходят в область предпосылок, скрыто обосновывающих сам ход рассуждения, но в явной форме ему противоречащих. Образуется своего рода романтический привесок, в котором сосредоточивается все, что не поддается рационализации, оставаясь невербализуемым, недискурсивным, «мистическим». Предпосылка человека как целостности упрямо витает над всеми попытками прочесть его природу на уровне объективных всеобщностей — языка, структуры, бессознательного. Во всяком случае, очевидно, что структуралистская антропология, претендующая на объективность и всеобщность, оказывается во многом зависима от тех нередуцируе-

мых к объективно всеобщему остатков, которые она сознательно оставляла за рамками рассуждения, строя образ человека как объекта науки, и вместе с тем более зависима от общей идеологической ситуации, нежели того хотелось бы сторонникам подлинно надежного и строгого знания о человеке.

Структуралистский образ человека оказывается во многом подтверждением тех идеологических очевидностей современной мысли, которые он должен был преодолеть строгостью теоретического мышления, и тем самым структуралистская антропология обнаруживает в своей основе не столько «сверхрационализм», снимающий все основные дуализмы философского мышления, сколько «романтический позитивизм» или сам себя опровергающий позитивизм. «Современная мысль обречена на своего рода прикладное гегельянство: на поиск себя в Другом. Европа ищет себя в экзотике — в Азии, на Среднем Востоке, среди бесписьменных племен некоей мифической Америки; усталая рациональность ищет себя в безличной энергии сексуального экстаза или наркотика; сознание ищет свой смысл в бессознательном; гуманистическая проблематика ищет забвения в „ценностной нейтральности“ и количественных методах науки. Опыт „Другого“ приводит к грубому опустошению „Я“. Но в то же самое время „Я“ занято „колонизацией“ всех чуждых областей опыта. Современная чувствительность направляется двумя по видимости противоречивыми, но по сути взаимосвязанными побуждениями: с одной стороны, это подчинение экзотическому, чуждому, другому, с другой стороны, это порабощение экзотики, главным образом посредством науки»²⁸.

Понятно, что подобная логика раба—господина или победителя—побежденного не есть та логика универсального гуманизма, ради которого структуралистская антропология растворяла субъективные всеобщности, притом что многое из этой характеристики современной мысли оказывается применимым и к структуралистской антропологии.

Например, мы «порабощаем» бессознательное, рационализируем его средствами языка, а оно возрождается как некая мистическая сила, определяющая человеческую судьбу (ср. «означающее» у Лакана), или мы проясняем язык как условие рационализации бессознательных структур и содержаний культуры, а он встает как самозаконное бытие и «могильщик» человека (целостность языка и целостность человека в концепции «Слов и вещей» Фуко взаимоисключаемы).

Однако не в этих недоосуществленностях и непоследовательностях значение структуралистской антропологии как концепции человека и человеческого познания. Критическое осмысление ее замыслов и результатов не должно закрыть от нас того, чем структуралистская антропология обогащает наши представления о человеке и о возможности его познания. Поиск новых объективных всеобщностей во всей его противоречивости был одновременно открытием новых дорефлективных аспектов реального обусловли-

вания человеческой жизни, сознания, поведения. В обнаружении и прояснении этих новых граней необходимости — ценность структуралистской антропологии, ее главный смысл в истории познания человека.

- ¹ Терминологическое словосочетание «структуралистская антропология» употребляется здесь в собирательном значении — антропология структуралистов. Существует и другой вариант этого словосочетания — «структурная антропология». Так назвал К. Леви-Стросс (р. 1908) два фундаментальных сборника своих работ (см.: *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale*. P., 1958; *Idem. Anthropologie structurale deux*. P., 1973) и всю свою концепцию в целом. «Структурная антропология» Леви-Стросса — это наиболее интересная и последовательная версия структуралистской антропологии, по ней можно судить о тех тенденциях, которые в других структуралистских концепциях представлены подчас не столь ярко, и потому анализ леви-строссовской антропологии станет здесь основой размышления о структуралистской антропологии в целом: данные из других концепций привлекаются далее для сопоставления и обобщения.
- ² *Gutman C. L'avant-mai des philosophes*. — Magazine littéraire, 1977, sept., p. 17.
- ³ См.: *Sartre J.-P. L'existentialisme est un humanisme*. P., 1946.
- ⁴ Этим полемически заостренным словосочетанием Л. Альтюссер называл концепцию зрелого Маркса в противоположность идеям раннего Маркса. См.: *Althusser L. Pour Marx*. P., 1965; ср. также его статьи в кн.: *Lire le Capital*. P., 1965, T. 1, 2.
- ⁵ См.: *Camus A. Le mythe de Sisyphe*. P., 1942, p. 15.
- ⁶ *Sartre J.-P. L'écrivain et la langue*. — Revue d'esthétique. Nouv. série, 1965, N 18, p. 314.
- ⁷ *Lévi-Strauss C. Mythologiques*. P., 1964, t. 1, p. 18.
- ⁸ См.: *Lévi-Strauss C. Les trois humanismes*. — *Anthropologie structurale deux*, p. 319—322.
- ⁹ Эта установка на психологическое и теоретическое принятие Другого, инакового, отличного (сравним: «ад — это другие» (*Sartre J.-P. Huis clos. Théâtre*. P., 1947, p. 167)), характерна для всех концепций структуралистской антропологии. «Экзотический» объект Леви-Стросса — это лишь чистый случай инакового.
- ¹⁰ *Lévi-Strauss C. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*. — *Anthropologie structurale deux*, p. 49.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 51—55.
- ¹² Утопический проект Леви-Стросса рисует вымирающих индейцев достойными звания человека, а их способ жизни — достойным человека способом жизни. Утопическая задача антрополога — сохранить эту жизнь в виде прекрасной кристаллической структуры, воплощающей для грядущих поколений некую общечеловеческую возможность: «Именно в этой явно утопической точке зрения находит свое обоснование социальная антропология, поскольку формы жизни и мысли, которые она изучает, приобретают нечто большее, нежели просто исторический или сравнительный интерес. Они начинают соотноситься с некоей постоянной возможностью человека, блюсти которую — особенно в черные для человека дни — и призвана социальная антропология» (*The anthropologist as hero*. Cambridge (Mass.), 1970, p. 196).
- ¹³ *Lévi-Strauss C. Le champ de l'anthropologie: L'çon inaugurale...* — *Anthropologie structurale deux*, p. 37.
- ¹⁴ См.: *The anthropologist as hero*, p. 190—194.
- ¹⁵ Устремленность к «сверхрационализму» в той или иной мере присуща и другим концепциям, которые мы называем здесь структуралистскими, хотя термином «сверхрационализм» (*surrationalisme*) пользуется один лишь К. Леви-Стросс. Дело в том, что сама идея структуры есть идея преодоления многих характерных мыслительных антитез, таких, как априорное — апостериорное, эмпирическое (фактуальное) и рациональное, абстрактное — конкретное, формальное — содержательное (все это именно различные ипостаси того, что было выше представлено как антитеза чувственного и рационального).

- ¹⁶ *Lévi-Strauss C. Mythologiques*. P., 1964—1971, T. 1—4.
- ¹⁷ На эту особенность структуралистского рационализма справедливо обращено внимание в статье А. И. Зиминой «Структурная антропология как разновидность структурализма». См.: *Филос. науки*, 1982, № 6, с. 112.
- ¹⁸ *Lévi-Strauss C. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. — In: *Mauss M. Sociologie et anthropologie*. P., 1950, p. XXV.
- ¹⁹ *Lévi-Strauss C. La pensée sauvage*. P., 1962, p. 326.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 327.
- ²¹ См.: *Lévi-Strauss C. La pensée sauvage*, p. 347.
- ²² См.: *Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale deux*, p. 48.
- ²³ *Ibid.*, p. 49.
- ²⁴ «Нужно иметь много эгоцентризма и наивности, чтобы верить, будто человек весь находит себе прибежище в одном из способов исторического и географического его бытия, тогда как истина человека заключается в системе их различий и их общих свойств» (*Lévi-Strauss C. La pensée sauvage*, p. 329).
- ²⁵ Точнее, у первобытных обществ тоже есть своя история, но она как бы остается вовне, не превращаясь в механизм внутреннего самоосознания социального организма, замечает Леви-Стросс.
- ²⁶ В одном из разделов книги «Слова и вещи», который так и называется «Антропологический сон», Фуко изобличает подобные догматические ходы мысли.
- ²⁷ *Фуко М. Слова и вещи*. М., 1977, с. 487.
- ²⁸ *The anthropologist as hero*, p. 185.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ФИЗИКАЛИЗМА

Н. С. Юлина

В 1956 г. в «Миннесотских исследованиях по философии науки» была опубликована статья бывшего члена Венского кружка Г. Фейгла, озаглавленная «„Ментальное“ и „физическое“»¹, в которой был выдвинут тезис о тождестве духовного и физического, а философское понятие сознания объявлено «номологическим бездельником». Почти одновременно сходные, хотя и различные по аргументации, тезисы формулируются американскими философами У. Селларсом, П. Фейерабендом, Р. Рорти, Дж. Фодором, философами из Австралии Дж. Смартон, Д. Армстронгом, У. Полтенон и др. Предложенные этими философами решения психофизической проблемы неожиданно получили широкий резонанс и положили начало широкому философскому течению, которое обобщенно именуется «научным материализмом». В последующие десятилетия тема отношения духовного и телесного не сходит со страниц англоязычной литературы и повесток дня философских конференций, симпозиумов. На эту тему написано огромное количество статей, монографий, коллективных сборников. В результате дискуссий, внутренней и внешней критики сложились различные варианты решения проблемы духовного и телесного — физикализм, элиминативный материализм, функциональный материализм, теоретический материализм, атрибутивный материализм, эмерджентный материализм и др.

Поначалу дискуссия не выходила за рамки психофизической проблемы и ряда связанных с ней онтологических, гносеологи-

ческих, методологических и логико-лингвистических проблем. Ее участники, за редким исключением, почти не касались проблемы личности. Однако обсуждение проблемы сознания — а именно она являлась ключевой в дискуссиях — не могло долгое время ограничиваться аспектом отношения «сырых чувств», восприятий, представлений к нейрофизиологическим процессам мозга, аспектом, который был задан аналитически ориентированными инициаторами дискуссии. Сознание есть свойство человеческого индивида, личности, включенное в сложную систему природных и социокультурных связей, и поэтому всякая попытка понять тот или иной его аспект сталкивается с необходимостью решать целый клубок других проблем, относящихся к природе личности, человеческой самости, свободы и необходимости, языка и мышления, а также проблем об отношении человека и природы, человека и общества, человека и культуры.

В 70-х годах, по мере того как в дискуссию вовлекается новое поколение философов (в том числе и философов из Великобритании), предпринимаются попытки, основываясь на «научно-материалистическом» понимании сознания, построить «нематериалистическую» концепцию человека, а также развернутую «научно-материалистическую» философию, охватывающую проблемы языка, культуры, идеологии (М. Бунге, Дж. Марголис, К. Уилкес). Создаются концепции, в которых на основании «нематериалистического» видения человека пересматривается сущность социального и морального поведения людей, предлагаются принципиально новые «научно-философские» основания для криминалистики и юриспруденции (Эдгар Уилсон). Казавшиеся поначалу схоластическими словопрения аналитиков по поводу смысла категорий «духовное» и «телесное», «тождество» и «различие» были оценены представителями других дисциплин — психологами, психиатрами, представителями педагогических дисциплин — как имеющие огромную прикладную значимость.

«Научный материализм» существует в форме множества позиций, точек зрения, которые объединяются по ряду принципиальных положений, и прежде всего по основному тезису, что весь существующий мир состоит исключительно из материальных существ.

Основным объектом критики «научного материализма» является дуализм, постулирующий существование сознания как особой, отличной от телесного сущности. В пределах «научного материализма» существуют «мягкие» формы («атрибутивный материализм», «функциональный материализм», «эмержентный материализм») и «жесткие», или физикалистские, формы («теория тождества», «элиминативный материализм»). Различия между ними немаловажны. Мы сосредоточим наше внимание главным образом на «жестких» формах, имея в виду не только известную последовательность физикалистских вариантов материализма, но также и то, что в его рамках предпринимаются попытки построить механистически-детерминистский образ человека и

делаются выходы в прикладные сферы моральной и социальной философии².

Физикализм — это не философия физики, не философия нейрофизиологии и вообще это не философия науки в строгом смысле этого слова, хотя сциентистская ориентация этого течения несомненна. Это философское движение мысли, которое развивается в рамках общемировоззренческой парадигмы физикализма. Эта парадигма содержит достаточно четкие онтологические, гносеологические, методологические установки. Онтологическая установка включает в себя физикалистский монизм («все есть физическое») и физикалистский детерминизм («все подчинено жестким физическим законам»). Гносеологической стороной этой установки является абсолютизация физического знания, противопоставление картины мира, рисуемой современной физикой, картинам мира, создаваемых на «языках» других форм культуры, в том числе и традиционной философии. Методологической установкой физикализма выступает редукционизм, сведение высших свойств материи — сознания, социально-личностных проявлений человека — к нейрофизиологическим, биологическим и в конечном счете физическим явлениям и процессам.

Таким образом, можно сказать, что идеалом физикализма является построение механистической модели человека, которая вписывалась бы в картину мира, рисуемую современной физикой. На этой основе физикализм пытается доказать возможность унификации научного знания на базе физики (идеал, к которому, как мы помним, в свое время стремились Нейрат, Карнап и другие неопозитивисты)³. Эта механистическая тенденция в каких-то важных пунктах перекликается с идеями, которые уже неоднократно «проигрывались» в истории философии (в качестве своих предшественников физикалисты называют Демокрита и Эпикура, Гольбаха и Ламетри). Для того чтобы понять специфику современных форм физикализма, важно иметь в виду, что это течение развивается преимущественно в рамках аналитической традиции мысли, того особого стиля мышления, который сложился под влиянием Рассела, Мура, Витгенштейна, Карнапа и для которого характерны ограничения исследования узкой проблематики, использование логического и лингвистического анализа, акцент на том, «как правильно и точно говорить», на особой значимости искусства аргументации. Обратной стороной этого стиля мышления является подозрительное отношение ко всякой «гуманитаршине» и «умозрению», ко всем философским теориям, опирающимся на широкую рефлексивную деятельность, апеллирующим к историко-философским прецедентам. Этим объясняется отрицательное отношение философов-аналитиков не только к религиозно-идеалистическим, экзистенциалистским, феноменологическим, фрейдистским и т. п. типам философии, но и предвзятое отношение к диалектике⁴. Последняя характеризуется ими как «недостаточно точный» стиль мышления, не позволяющий избежать спекуляции в обосновании материализма. Соответственно диалектический

материализм упрекается за дуализм его онтологии, за некритическое принятие постулата о существовании сознания.

Наконец, идеологическая интенция физикализма (как, впрочем, и других сциентистски ориентированных философий типа «эволюционной эпистемологии», «социобиологии» и др.) состоит в том, чтобы утвердить новый «научный образ» человека. Физикалисты исходят из посылки, что традиционный, возникший в рамках европейского гуманизма образ человека устарел. Он не просто изживает себя, он стал опасен. Дальнейшая ориентация общества на этот образ и отказ от естественнонаучных подходов к человеку чреват драматическими последствиями как для самого человека, так и для человеческой культуры. Требуется утверждение нового «научного гуманизма», рисующего человека как монистическое, материалистическое бытие, последовательно проводящее принципы рационализма в познании как природы, так и самого себя.

Появление в англоязычной мысли широкого течения «научного материализма» и в этом русле физикализма обусловлено рядом причин. Среди внутренних причин следует прежде всего отметить стремление философов, прошедших выучку неопозитивизма, критически переосмыслить и сохранить ряд идей этого течения (принцип физикализма, идею «единой науки», редукционистскую методологию и др.)⁵.

Вместе с тем повышенный интерес, который был проявлен к концепциям «научных материалистов» со стороны молодого поколения философов, несомненно был стимулирован весомыми внешними причинами, прежде всего теми громадными успехами, которые достигнуты в объяснении человека в конкретных науках. В последние двадцать пять лет проблемы сознания, отношения духовного и телесного, мышления и получения нового знания, совсем недавно находившиеся исключительно в ведении философов, стали предметом усиленного внимания со стороны специалистов самых различных профилей. Исследования в области нейробиологии и в особенности открытия, сделанные в ходе операций на мозге (установление «двуличностной» природы человека в результате расщепления полушарий и др.), открытия в области генетической и популяционной биологии, сравнительный анализ биологических и социальных факторов, моделирование на базе кибернетических устройств искусственного интеллекта существенно продвинули наше знание материальных основ высшей нервной деятельности. Многие ученые на Западе стали высказывать мнение, что эти исследования дали несравнимо больше подтверждаемых знаний о человеке, чем философия за все время ее существования. Опираясь на эти открытия, в последние пятнадцать лет возникли и стали бурно развиваться так называемые «когнитивные науки», исследующие лабораторным путем формирование сознания и функционирование мышления. Их возникновение некоторыми учеными характеризуется как «революция», как «начало смелых интеллектуальных изысканий, которые в неко-

торой степени можно сравнить с состоянием физики к концу эпохи Ренессанса»⁶. Эффективность использования современных фармакологических средств в психиатрии вселила в умы многих ученых, работающих в этой области (а также в области психологии), оптимизм относительно возможности строго детерминистского подхода к человеку, т. е. возможности вытеснения дуалистической личностно-нейрофизиологической объяснительной модели человека монистической нейрофизиологической его моделью⁷. Делаются также попытки связать психофизиологию, анатомию, нейрофармакологию, генетическую биологию, психолингвистику, компьютерное моделирование в единую картину, позволяющую детерминистски объяснить и предсказать феномены восприятия, обучения, познания, памяти, мышления, поведенческой деятельности человека. Рядом ученых высказываются идеи о возможности построения формального языка, на котором можно описывать эту картину.

Можно сказать, что в 50—70 годах под давлением лавины научного знания о человеке возникла объективная потребность в философски-теоретическом осмыслении этого знания. Этой потребности не отвечали спекулятивные и умозрительные «философии сознания», сформулированные в рамках фрейдизма, феноменологии, экзистенциализма и тому подобных тяготеющих к иррационализму учений. Могли иметь успех только сциентистские теории, совместимые с монизмом и строгим физическим детерминизмом.

«Научный материализм» часто называют «обещающим материализмом» (promising materialism). Его приверженцы не утверждают, что наука эмпирически подтвердила тезис о тождестве ментального и телесного и что человеческая мыслительная деятельность уже сводима (или выводима) из нейрофизиологических процессов мозга. Вместе с тем они убеждены, что происходящая на наших глазах экспансия науки и возрастание количества «твердо установленных фактов» относительно материальных основ сознательной деятельности человека «льют воду на мельницу материализма».

Важно иметь в виду следующую особенность «научной» тактики этого вида материализма. Она состоит в стремлении обойти натурфилософскую постановку вопросов (стремление, которое на деле не всегда реализуется, но это другой вопрос). «Научные материалисты» всячески обходят «что есть»: вопросы «что есть сознание?», «что есть телесное?», «что есть человек?». Такого рода вопросы, считают они, находятся в ведении науки. Собственно философская стратегия научности состоит в том, чтобы проанализировать высказывания о духовном, телесном личности с тем, чтобы установить корректные логические отношения между ними. Таким образом, термин «научный» по отношению к материализму употребляется здесь не только и даже не столько в смысле ориентации на науку, но прежде всего в том, что предполагается, что тщательно проведенный семантический, логи-

ческий и лингвистический анализ наших рассуждений о духовном и телесном освободит решение традиционных онтологических проблем от априорных предпосылок, некритических допущений, спекулятивных домыслов и т. п. и выявит их подлинный смысл.

В представленном читателю критическом анализе рассмотрены проблемы человека в философии физикализма; мы не подвергаем сомнению важность, нужность и даже научность постановки такого рода задач.

Признавая определенные заслуги этого течения в логико-семантическом анализе высказываний о ментальном и физическом, мы тем не менее выдвигаем тезис о том, что претензия физикализма на научность является завышенной. Мы покажем, что, во-первых, представители этого течения не могли предложить логически корректные доказательства в пользу нементальной трактовки человека; во-вторых, что физикализм не отвечает своим собственным критериям «беспредпосылочности» и «абсолютного критицизма» по отношению к принятым постулатам. В-третьих, что физикалисты ориентируются на односторонний образ науки. И наконец, мы покажем, что представленные в рамках физикализма решения проблемы сознания и человека не могли послужить основой для подлинно научного гуманизма.

НЕОПОЗИТИВИЗМ, БИХЕВИОРИЗМ И ФИЗИКАЛИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СОЗНАНИЯ

Прежде чем обратиться к содержанию современных дискуссий по проблемам сознания и человека, необходимо хотя бы кратко обрисовать основные установки неопозитивизма по этим вопросам; именно они в модифицированной форме легли в основу ведущих форм современных немарксистских материалистических концепций.

В критической литературе по неопозитивизму, как советской, так и зарубежной, обычно принято связывать истоки этого течения и его антиметафизический пафос с определенным истолкованием революции в науке первой половины XX в., лидерство в которой принадлежало физике и математике, универсализацией типа рациональности, характерной для этих видов знания. В целом это верно.

Однако традиционную философию нельзя было низвести с пьедестала «царицы наук», не разрушив ее главный бастион — «философию сознания» — с ее особыми категориями — «дух», «мышление», «психика», «самосознание», «человек» и др., при помощи которых возводились все остальные ее спекулятивные построения. Существенными аргументами против «философии сознания» у неопозитивистов служили бихевиористские теории того времени.

Вся прошлая философия, считали неопозитивисты, отмечена пороком «ментализма» и «психологизма». Бихевиористская психология, положив конец «метафизированной психологии» с ее интроспекционистской методологией, подорвала также почву

у «психологизированной метафизики». Она показала возможность перевода так называемых ментальных событий из замкнутого пространства индивидуального сознания в объективную сферу — сферу поведения и деятельности индивидов, к которой приложимы интересующие методы.

Бихевиористская психология оценивалась неопозитивистами не просто как важный аргумент, направленный против субстанциально-ментального воззрения на сознание, против существования *res cogitans*. Она рассматривалась как завершающий этап в длительной эволюции человеческого знания, ведущей к развенчанию антропоцентристского взгляда на человека как уникального явления во Вселенной. «В результате деятельности Коперника, — писал Р. Карнап, — человек потерял свое отличительное свойство центральной фигуры во Вселенной; в результате деятельности Дарвина он был лишен качества особого сверхживотного существования; в результате деятельности Маркса факторы, посредством которых история может быть каузально объяснена, были спущены из сферы идей в сферу материальных событий; в результате деятельности Ницше происхождение морали было лишено нимба; в результате деятельности Фрейда факторы, посредством которых идеи и действия могут быть каузально объяснены, помещены в темные глубины, в человеческую преисподнюю... Сегодня высказывается предположение, что психология, которой до этого был придан ореол величественности как теории о духовных событиях, низведена до статуса части физики»⁸.

Если психика становится областью исследования физики, то, согласно неопозитивистам, сознание вовсе не существует. Сама категория «сознание» есть не что иное, как досужее «изобретение философов»⁹. Философское утверждение о реальности сознания аналогично теологическому утверждению о реальности бога, оно не может быть удостоверено никакими достоверными фактами. Что же тогда реально? На этот вопрос у неопозитивистов сначала был простой и ясный ответ: «реально все, что нефилософствующий ученый называет реальным»¹⁰. Это значит, что реальные факты, события, свойства, отношения, которые даны в опыте ученого. «Только данное реально», — писал М. Шлик¹¹, т. е. только то, что фиксируется в наблюдении, имеет пространственно-временную локализацию, может быть выражено на языке науки и т. п.

Однако этот «простой» ответ в духе сциентизма и эмпиризма порождал массу новых вопросов, которые не могли быть разрешены с позиции позитивистского эмпиризма.

В результате длительной полемики по поводу отношения «фактов» и «теоретических конструктов» логические позитивисты пришли к выводу, что «фактом» может быть только то, что является предметом мысли и выражено на языке, подчиняющемся определенным правилам. И феноменалисты и физикалисты замкнули сферу деятельности субъекта чисто лингвистической деятельностью. Язык, прежде всего формальный язык, оказался той «реальностью», с которой обязана иметь дело философия.

В результате акцента на лингвистическом факторе проблема сознания была переведена в иную плоскость — в плоскость «единого языка науки» — и сформулирована как проблема лингвистического монизма. Согласно Карнапу, придерживающемуся наиболее резкой позиции в отношении «единой науки», науки различаются между собой не природой исследуемых объектов, а различными языками. Эти языки в принципе «транслируемые» на язык физики — наиболее универсальный и интересубъективный язык науки. Психология (под которой понималась бихевиористская психология) отличается от других наук использованием специфических для нее категорий и высказываний, однако по своей структуре и синтаксису ее язык принципиально не отличается от языков других наук, что делает возможным перевод языка психологии на язык физики. «Каждое предложение психологии, — писал Карнап, — может быть сформулировано на языке физики. В материальном способе речи это выглядит следующим образом: все предложения психологии описывают физические события, а именно физическое поведение людей и животных. Это — следствие главного тезиса физикализма, согласно которому физический язык является универсальным, т. е. языком, на который может быть транслируемо каждое предложение»¹². По мнению неопозитивистов, не только психическая деятельность людей, но и их моральные чувства, их социальная активность наиболее адекватно могут быть описаны на языке бихевиористски ориентированной социальной психологии, которая в принципе «транслируема» на язык физики¹³.

Возникает вопрос: как быть с феноменами субъективно-личностного и ценностного порядка? Можно ли на языке физики описать и объяснить такие вещи, как поиск смысла жизни человеком, угрызения совести, страх перед смертью и т. п.? Эти вопросы неопозитивисты отнесли к «иррациональным сферам». Загадки жизни и смерти, говорил Карнап, являются не теоретическими вопросами, а «жизненными ситуациями», к которым философия не имеет отношения.

Если реконструировать вышеприведенные принципы, то неопозитивистский образ человека можно представить следующим образом. Существует только одна реальность — физическая и только одна наука — физика. Законы физики и язык физики распространяются на все явления как природного, так и социального порядка. То, что на языке традиционной философии описывалось при помощи ментальных и моральных категорий, таких, как «сознание», «субъективно-личностное», «нравственное» и т. п., не существует. Существуют только различные формы поведения людей, которые описываются на объективном языке поведенческой психологии. Человек, в той мере, в какой он рациональное существо, является вместилищем чувственных восприятий и одновременно логической дедуктивной машиной. Конечной целью человека как рациональной машины является максимизация достоверных истин науки. Социальной целью — превращение науки в опреде-

ляющую силу в управлении обществом и жизнедеятельностью людей.

Жизненность созданного неопозитивистами образа человека зависела от успешности программы освобождения теоретического языка от ментальных категорий при помощи трансляции языка психологии к интересубъективному языку физики. А последнее в конечном счете базировалось на научной состоятельности бихевиористской психологии.

В бихевиористской психологии, как мы знаем, были определенные рациональные идеи, но в ней был и существенный порок: она строилась на посылке о полной корреляции психических состояний и диспозиций и внешне наблюдаемого поведения. Простые факты, что два человека могут иметь одни и те же ментальные состояния, но вести себя по-разному или вести себя одинаково, в то время как ментальные состояния у них различны, не укладывались в рамки такого рода психологии. Очевидно, что сознание человека и его внешнее поведение связаны более сложными отношениями, нежели стимул и реакция у животных. Кроме того, бихевиористская психология оказалась бессильной помочь неопозитивистам в нахождении интересубъективного критерия по отношению к сознаниям «других „Я“». Одним словом, неопозитивистам так и не удалось отмахнуться от каверзного онтологического аспекта проблемы отношения ментального и телесного. А это значит, что не удалось им разрушить бастион традиционной философии — «философию сознания».

РАДИКАЛЬНО-ФИЗИКАЛИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ: ТЕОРИЯ ТОЖДЕСТВА И ТЕОРИЯ ЭЛИМИНАЦИИ

Новую попытку взять бастион «философии сознания» предприняли в 50—60-х годах У. Куайн, Г. Фейгл, У. Селларс, Дж. Сарт, П. Фейерабенд. Начавши изнутри ревизию эмпирических принципов неопозитивизма, они высказали серьезные сомнения относительно возможности отделаться от проблемы отношения духовного и телесного. Вместе с тем их поворот к онтологической, а в конечном счете метафизической проблематике не был простым возвращением к традиции. Наследие неопозитивистов существенно определило и строй и направленность их мышления.

Установки, составляющие костяк «научного материализма», являются достаточно жесткими для того, чтобы исключить идеализм, иррационализм, но и достаточно широкими для того, чтобы в их рамках строить различные концепции духовного и телесного. Наиболее радикальными из них, как уже говорилось выше, являются теория тождества и концепция элиминации. Другие, «мягкие» формы «научного материализма» — «функциональный материализм», «атрибутивный материализм», «теоретический материализм» — не являются радикально-физикалистскими. Различия между «жесткими» и «мягкими» формами материализма немаловажны. Например, принятие или непринятие методологии

редукционизма и физического детерминизма диктуют различные типы метафизики и различное понимание человека. Нередуктивные формы материализма ориентируются, как правило, на эмерджентистское понимание реальности как систему качественно различающихся уровней и отвергают сводимость личностного к физическому. Однако в последнем случае усложняется задача достижения «единого знания» — вожделенного идеала всех «научных материалистов». Мы сосредоточим наше внимание на радикальных формах материализма — теории тождества и теории элиминации.

Постпозитивистские аналитики справедливо отмечают, что, хотя философы после Декарта много рассуждали о «духовном» и «телесном», сами эти категории остались смутными и еще более смутно мыслилось их взаимоотношение. Рассуждая о субстанциональности духовного, философы не критически воспринимали представление о достоверной данности человеку его ментальных состояний, а также интуитивно следовали принятым шаблонам обыденной речи. В понятии «духовное» смешивались духовное и не-духовное. Например, у Декарта под «духовным» фигурировали самые различные вещи — фантазия, боль, эмоции, настроения, верования, мыслительный процесс, а зачастую ощущения, поведение, действие, многие из которых не являются духовными.

Согласно К. Уиллес, автору труда «Физикализм», никаких достоверных фактов в пользу дихотомии духовного и телесного провести невозможно. Про многие используемые понятия — «нервный», «спящий», «бессознательный», «изумленный» и др. — трудно сказать, являются ли они ментальными или физическими; побуждения, входящий стимул, механизм исправления информации, триада *id*, *ego*, *superego*, либидо, бессознательные, подсознательные и предсознательные события и процессы не поддаются категоризации на «ментальное» и «нементальное» на основе интуиции индивидом своих собственных внутренних состояний; сейчас компьютерам приписывается огромное количество менталистских понятий, которые вполне работают при объяснении деятельности искусственного интеллекта. Все эти факты ставят под сомнение вопрос о подлинности дихотомии духовного и физического. Можно говорить о функциональном различии психологических и физических терминов, но не об онтологической дихотомии их референтов.

В связи с таким пониманием духовного возникает естественный вопрос о том, как следует понимать физическое. Среди физикалистски ориентированных «научных материалистов» существуют различные мнения на этот счет. Наиболее типичная позиция выражена Уиллес. Она относит выражение «физическое» к «предметам, процессам, понятиям, законам, гипотезам, теориям или теоретическим постулатам, используемым существенным образом учеными-физиками»¹⁴. Считается, что философ не должен ограничивать концептуальные элементы в сфере науки, «он должен принять как „физическое“ все то, что таковым считает ученый-физик»¹⁵. Дж. Дж. Сمارт в общем разделяет такую позицию и считает, что физикализм в целом можно было бы определить

как тезис, согласно которому «не существует ничего, помимо сущностей физики, и ничего, что не вело бы себя в соответствии с исключительно физическими законами»¹⁶. Разумеется, что не все сущности, постулируемые современной физикой, необходимо должны быть материальными частицами. Пространственно-временные точки, числа и ряды, а также многие используемые в физике понятия являются гипотетическими сущностями. «Вселенная может содержать больше, чем простую материю»¹⁷. Но для философа принципиально важно осознать, что онтология должна быть онтологией современной физики. «Физикализм — это онтологический тезис, и он включает в себя монистическое решение проблемы духа и тела»¹⁸. Именно на таком понимании физического (включающего в себя постулирование гипотетических сущностей) возникают многочисленные концепции тождества духовного и физического.

Одну из первых формулировок теории тождества предложил Г. Фейгл в уже упоминавшейся статье «„Ментальное“ и „физическое“». Собственно, замысел этой статьи состоял в том, чтобы дать такое определение «физическому», которое распространялось бы на феномены органической жизни (в его терминологии — «физическое₂», и тем самым элиминировать «номологических бездельников», не укладывающихся в рамки физического объяснения. Фейгл исходит из того, что ментальные термины и нейрофизиологические термины семантически различаются между собой, но относятся к одним и тем же референтам. Это тождество не является эмпирическим, не является оно и логическим, оно подобно тождеству терминов «Утренняя звезда» и «Вечерняя звезда», относящихся к одному и тому же референту — планете Венера. Если нейрофизиологические термины оказываются уместными в физических описаниях, то ментальные термины следует оценивать как «номологических бездельников»¹⁹.

Дж. Дж. Смарт представил иное толкование отношения духовного и телесного — концепцию «прямого тождества» или «материализм центральных состояний». Духовные состояния (процессы, события) он считает тождественными физическим состояниям (состояниям высшей нервной деятельности)²⁰. Д. Армстронг, автор труда «Материалистическая теория сознания»²¹, развивает дальше «материализм центральных состояний». Он исходит из убеждения, что всякая материалистическая теория должна быть бескомпромиссной в отношении постулата сознания — иначе она не может считаться материалистической, а современная наука свидетельствует в пользу оправданности тезиса о том, что психическое есть мозговые процессы.

А пока наука не дала такого подтверждения, задача состоит в том, чтобы представить убедительную философскую аргументацию в пользу тезиса о тождестве. Вот почему основные дебаты разгорелись вокруг толкования понятия тождества. Толковать ли его в традиционном смысле (если $A = B$, то тогда все предикаты, относящиеся к A , относятся также и к B) или каким-то иным

образом. Защитники тезиса о тождестве духовного и телесного пытаются дать нетрадиционное толкование тождества. Тождество понимается как тождество референтов, обозначаемых различными понятиями («Утренняя» и «Вечерняя» звезда), или в смысле определения одного понятия через другое («теплота есть форма кинетической энергии», «молния есть движение электрических зарядов»).

Критический для теории тождества вопрос состоит в следующем: когда говорится о тождестве, имеется ли в виду одна сущность или две, одна из которых по смыслу может определяться через другую. Все примеры, которые приводят теоретики тождества, скорее имеют в виду второе, нежели первое. Иначе говоря, в отношении духовного и телесного тезис о строгом тождестве выполнить невозможно. Это явления разного порядка, имеющие различные характеристики и свойства. Нейрофизиологические процессы мозга всегда локализованы в пространстве и времени, этого нельзя сказать про ментальные явления; существенным свойством ментальных феноменов является их субъективность, то, что они даны субъекту непосредственно и «лично», физические же явления могут быть предметом интерсубъективного наблюдения, между физическим состоянием мозга и духовными состояниями существует связь, но она носит характер корреляции, функциональной зависимости, а не прямого тождества. Поэтому о духовном нельзя говорить в таком же смысле, в каком говорят о камнях, столах и стульях или протонах, электронах и полях.

Если теория тождества построена на редукционистской методологии, «элиминативный материализм» — другой вариант радикального физикализма — отвергает редукционизм. Здесь ставится вопрос не о редукции ментального к физическому, а о том, чтобы рассматривать ментальное как фиктивное, несуществующее. Ментальные термины — это архаичные слова обыденного языка, используемые для обозначения явлений, которым современная наука может дать корректное определение. Согласно этой версии материализма, прогресс науки повлечет за собой элиминацию ментального языка и замену его научным изображением.

По мнению Ф. Фейерабенда, одним из первых высказавших эту идею, с созданием совершенного материалистического языка ментальные термины коренным образом изменят свой смысл или вообще исчезнут из языка²². Более детально этот тезис развивает Р. Рорти. Он считает, что ментальная онтология столь же архаична, как и онтология средневекового человека, который объяснял болезнь воздействием «ведьм». И подобно тому как «язык ведьм» был заменен языком современной медицины, язык алхимии — химией, астрологии — астрономией, менталистский язык будет заменен языком науки²³.

В статье Рорти «Современные концепции сознания», опубликованной в 1982 г., этот тезис получил дальнейшее развитие на базе «номиналистического прагматизма». Всякое сущее, пишет он, может быть выражено лингвистически, а следовательно, стать

объектом научного исследования, объяснения и проверки; понятие сознания лингвистически невыразимо, поэтому его нельзя считать сущим²⁴.

Философы, употреблявшие вслед за Декартом понятие сознания, считает Рорти, в действительности имели в виду нечто мистическое, некий «первичный факт», к которому индивид имеет прямой и «привилегированный» доступ и существование чего дано ему непосредственно и самоочевидно. Хотя некоторые из них говорили о саморефлексии, в действительности они имели в виду нечто интуитивное и невыразимое, что дано до всякого лингвистического оформления. Даже натуралисты, стремившиеся снять ореол божественности с человека, тяготели к сохранению понятия сознания, видя в нем основание морального опыта и суверенную по отношению к науке сферу философской деятельности. Именно постулат о внелингвистичности сознания явился источником многочисленных дуализмов — духа и тела, человека и природы, субъективного и объективного, морального и неморального. Если же попытаться с помощью языковых средств выделить содержание понятия сознания, фигурировавшего в этих спорах, то оно оказывается столь туманным, неясным и противоречивым, что напрашивается мысль о том, не является ли оно «излишним ингредиентом» в нашей картине мира, «добавкой», лишенной какого-либо онтологического статуса. «Понятие сознания, — делает вывод Рорти, — есть неопределенность (blug), в которую западные интеллектуалы оказались вовлеченными после того, как они, наконец, отказались от неопределенности, каким было теологическое понятие бога. Невыразимость сознания выполняет в культуре ту же самую функцию, какую выполняет невыразимость божественного, — оно подспудно предполагает, что наука не имеет последнего слова²⁵. По Рорти, оно подлежит такой же элиминации, как и понятие бога.

Позиция «номиналистического прагматизма», которую предлагает Рорти, содержит в себе ряд уязвимых пунктов. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что традиционное понятие сознания, которое он нацелен приравнять фикции и изъять из языка, предстает в его рассуждениях в крайне обедненном виде. В таком виде оно действительно оказывается «неопределенностью», которую трудно, а пожалуй, и невозможно выразить лингвистически. Во-первых, сознание у него оторвано как от личности и личностных характеристик, так и от социально-практической деятельности человека. Во-вторых, сознание у него отключено от языка, этой «материальной действительности мысли» (Маркс), а следовательно, отключено и от непрерывно происходящей обратной связи с культурой. Приветствовавший в свое время «лингвистический поворот» и сам пишущий с «лингвистическим акцентом» Рорти совершенно неправомерно лишает сознание его главной сущностной характеристики — способности творить и усваивать язык в процессе обучения и коммуникации. Язык, оторванный от психологических состояний личности и языко-

творчества, сведенный только к его материально-знаковому воплощению, еще не является языком в полном смысле этого слова. А между тем исследование человеческой языковой деятельности во всех ее многогранных проявлениях, проводимое также при помощи лингвистических средств, является способом выразить сознание как сущее, сделать его предметом интересубъективной и общезначимой рефлексии. Наконец, сознание у Рорти оторвано от своей предварительной ступени — уровня бессознательного, которое связывает его с биологически-природным бытием человека. При всем том, что в критике Рорти концепций «абсолютной достоверности данных опыта», «привилегированного доступа» личности к своим духовным состояниям есть много верного, полное отрицание долингвистического опыта сознания столь же неоправданно. Оно противоречит очевидному факту, что в случае эмоциональных состояний — ощущения боли, страха, удивления и т. п. — словесное оформление является вторичным по отношению к самим эмоциям. То же самое можно сказать и по отношению к интуиции. Справедливо отвергая эпистемологические теории, основанные на «интуиции данных», Рорти игнорирует другое содержание интуиции, содержание, которое относится к подсознательной деятельности интеллекта, имеющей своим результатом те или иные новые идеи, открытия, и которое только на вторичном этапе получает теоретическое, словесное или символическое оформление.

ФИЗИКАЛИСТСКАЯ МОДЕЛЬ ЛИЧНОСТИ

Ранее уже говорилось, что первоначально проблема личности не фигурировала в дискуссиях «научных материалистов». Считалось, что, как только в результате тщательного анализа будет доказано, что духовное — это телесное или что ментальный язык архаичен и требует элиминации, тем самым будет решена и проблема личности, и совокупность других связанных с ней вопросов. Такое игнорирование проблемы личности в значительной мере объяснялось тем, что под «ментальностью» у «научных материалистов», в сущности, фигурировали простейшие формы психической деятельности («сырые чувства», ощущения), которые, строго говоря, присущи и животным. Человек в их теориях выступал скорее как биологическое, нежели социально активное, интенциональное, морально ответственное, оценивающее, саморефлективное существо.

Однако очевидно, что выявление материальных основ человеческого сознания только на путях «вертикального» соотношения его с нейрофизиологическими процессами не может считаться подлинно материалистическим анализом сознания. Такой анализ должен учитывать и «горизонтальное» соотношение содержания сознания с социокультурной практикой человека.

В той или иной форме «научные материалисты» были вынуждены обратиться к совокупности проблем, связанных с соотно-

шением сознания с предметным миром и самим собой. Делается это в специфической для этого направления форме: путем анализа интенциональных, диспозициональных, пропозициональных отношений, т. е. отношений, которые проявляются в том, что человек нацелен на что-то, намеревается что-то сделать, верит во что-то, предпочитает что-то и т. д. Забегая вперед, следует сказать, что эти проблемы оказались камнем преткновения для «научных материалистов». Все попытки философского их объяснения приходили в столкновение с редукционистской методологией «научных материалистов», делали проблематичным идеал унификации знания и в конечном счете подрывали основы физикалистской философии.

Уилфрид Селларс был одним из первых «научных материалистов», обратившихся к проблеме личности. Само это обращение было продиктовано стремлением как-то вписать «личность» в «научный образ» — селларовский вариант научно-материалистической картины мира. В очерке «Философия и научный образ человека» Селларс рассуждает следующим образом. Личность, говорит он, почти возможно определить как бытие, имеющее интенции. Но концептуальный каркас, в рамках которого мы описываем личность, не есть что-то, что требует примирения с научным образом, с развитым и полным материалистическим объяснением мира, но скорее что-то, что должно быть присоединено к нему. Для того чтобы сделать научный образ завершенным, от нас требуется не обогащение его рассуждениями о том, что существует, но языком коммунальных и индивидуальных интенций, с тем чтобы, планируя действия, которые мы намереваемся совершить, и обстоятельства этих действий в научных терминах, мы прямо относили бы мир, как он изображается научной теорией, к нашим целям и делали бы его нашим миром, уже не являющимся чуждым аппендиксом к миру, в котором мы живем²⁶.

Иначе говоря, по Селларсу, личности, наделенные интенциональностью, это реальный факт, но в то же время такой факт, который не вписывается в физикалистскую картину мира. Он никак не может быть «примирен» с этой картиной, а только «присоединен» к ней.

В чем же причина «непримиримости» двух типов описаний? По Селларсу, в нередуцируемости «должного» к тому, что «есть» («ought» to «is»). Но «должное», как и всякий императив, по самой своей сути явление социальное, истоки и природу которого надлежит искать в социальной жизни общества. В определенной мере Селларс признает это. Фундаментальные принципы человеческого общежития, определяющие «правильное» и «должное», «неправильное» и «недолжное», представляют собой естественное порождение наиболее общих интенций сообщества людей по отношению к поведению ее членов.

Таким образом, по Селларсу, отличительная особенность личности состоит в ее интенциональности, а интенциональность проявляется в следовании правилам и регулятивам сообщества. В сущ-

ности, Селларс склоняется к кантовскому императивному пониманию личности как существа, подчиняющегося определенным правилам и нормам общества, способного делать выбор и нести за него ответственность. Но в отличие от кантовского дуализма физикализм требует монизма. Вся «загвоздка» для физикалиста состоит в том, чтобы редуцировать моральное к физическому.

Моральность, конечно, является существенным признаком человека, но это не единственный его признак. Человеческая самодетельная сущность включает в себя множество других признаков — сознательное и целеполагающее отношение к природной и социальной реальности, производство новых идей, создание образа самого себя при помощи различных форм культуры и т. д. Эта сфера столь велика, многообразна и значительна, что вопрос о редуцируемости следует обсуждать и по отношению к ней, а не только по отношению к категории «должного».

Короче говоря, позиция Селларса, как, впрочем, и других редуccionистов, непоследовательна. С одной стороны, в соответствии с монистической установкой физикализма, он считает возможным предположить, что категория интенциональности каким-то образом будет объяснена в физикалистских терминах и в будущей научно-материалистической картине мира с единой системой отсчета «научное изображение человека окажется изображением сложной физической системы»²⁷. С другой стороны, он признает, что при нынешнем понимании физического объяснение личности только в физических терминах нереалистично. Такая непоследовательность, как нетрудно видеть, относится не к частным положениям физикализма, не к деталям аргументации, а к фундаментальному методологическому принципу — принципу всеохватывающей редукции. Признание нередуцируемости личности подрывает всю платформу физикализма.

Позиция «присоединения», а не «включения» категории личности в физикалистскую картину мира свидетельствует об аномальности физикалистского монизма. Перед физикализмом постоянно возникает альтернатива: либо признать, что личности являются сложными физическими телами, все проявления которых можно объяснить редуccionистски, базирясь на принципе физического детерминизма, либо согласиться, что им присущи свобода, ответственность, интенциональность, творческая самодетельность. Если последнее признается, то тогда следует констатировать, что традиционная философия, пользующаяся менталистскими категориями, отнюдь не исчерпала своих возможностей.

Однако «научные материалисты» категорически отказываются от признания заслуг и достоинств наработанных в истории философии форм рефлексии о человеке (последние отождествляются со спекуляцией и отменяются). Они предпочитают искать выход на пути изошренной и софистичной аналитической деятельности. Многие из них видят выход в разработке аргументации в пользу правомерности физикализма без редуccionизма, в разведении онтологического тезиса и принципа детерминизма и принципа

редукционизма. Доказывается, что детерминизм совместим с отрицанием возможности редукции уровней высшего порядка к уровням низшего порядка и т. д. Последней позиции, как правило, придерживаются представители эмерджентистского материализма, допускающие эмерджентность феноменов высшего порядка, для объяснения которых недостаточно средств, которыми располагает физика. Согласно Дж. Хеллману и Ф. Томпсону, «физикалистский материализм», как они называют свою позицию, может включать в себя и физикалистский онтологический принцип («все есть физическое») и оставаться верным принципу физического детерминизма («все имеет физические детерминанты») и вместе с тем необязательно придерживаться принципа жесткого редуccionизма²⁸. В их рассуждениях есть своя логика и аргументация, однако суть физикализма состоит в том, что ментальное, личностное суть физическое, но это отрицается, тогда ставится под сомнение и онтологический тезис физикализма и «жесткий» физический детерминизм.

Как уже говорилось выше, долгое время дискуссии «научных материалистов» вокруг проблем сознания, личности велись в рамках аналитической философии, в специфическом для нее узкопроблемном, логико-семантическом ключе. В 70-х годах к предложенным в рамках этой философии решениям начинают обращаться философы, работающие в иных стилевых традициях, в том числе рассматривающие философию как систематическую, целостную мировоззренческую дисциплину о человеке, его природном и социальном окружении. Показательна в этом отношении концепция английского философа Эдгара Уилсона, представленная в объемном труде «Ментальное как физическое»²⁹. Специалист в области социальной философии Уилсон усматривает в теории тождества, в особенности в том ее варианте, который представлен Дж. Дж. Смартom и Д. Армстронгом (так называемый «материализм центральных состояний»), убедительное и логически корректное решение проблемы сознания, которое может быть принято как корневая модель целостной метафизики физикализма. Хотя исходная идея развиваемой им метафизики физикализма взята у аналитиков, в целом он скептически относится к их методологии, полагая, что для обоснования физикализма необходимо привлечение научных данных, которые подтверждают физикалистскую точку зрения, прежде всего данных нейрофизиологии, теории информации, кибернетики, системных исследований и т. д. Уилсон убежден, что обращение к фактуальной стороне современной науки дает возможность преодолеть ту половинчатость в отношении категории личности, которая характерна для многих «научных материалистов», в том числе для Селларса, и создать физикалиско-объективистскую модель личности.

Физикалиско-объективистскую модель личности можно рассматривать как дальнейшее развитие гипотетико-объективистской способности науки к постулированию объяснительных сущностей. Постулаты поведенческой психологии о существовании гипотети-

ческих событий внутри человеческого организма — своего рода «черного ящика» — представляют собой опосредующее звено между наблюдаемыми феноменами исходных стимулов и конечных реакций. Они также совпадают с процессами, которые исследуются нейрофизиологией в центральной нервной системе и одновременно с референциями интроспективных отчетов самого индивида о его опыте сознания. отождествляя процессы, происходящие в центральной нервной системе индивида, с референтами отчета индивида о своих состояниях, мы получаем возможность бихевиористского измерения эгоцентрической интроспекции индивида, а бихевиористская модель превращается в нейрофизиологическую модель, которая поддается описанию на интерсубъективном языке физики.

Такие понятия, как «цепь», «интенция», «мотивация», «память», «выбор» и др. уже сейчас, считает Уилсон, без потери объяснительной силы могут быть интерпретированы в терминах открытых физических систем, способных к самоорганизации и саморегуляции. «Физикалистско-объективистская модель человеческой личности, — пишет он, — является моделью биофизической системы, которой присущ чрезвычайно высокий уровень систематической интеграции и организации и внутри которой такие соотносящиеся понятия, как „система“, „равновесие“, „саморегуляция“, выполняют такую же понятийную и объяснительную роль, которую в ортодоксально-анимистической модели выполняет самостоятельный „дух“»³⁰. Следующая задача состоит в том, чтобы, исходя из физикалистской модели, объяснить не только «ментальные» характеристики личности, но и ее моральный опыт, нормы и идеалы.

Человеческое бытие и человеческое общество являются продуктами биологической эволюции, и моральные феномены — регулятивы, императивы, нормы — возникли и существуют в естественной форме жизни. Какими бы ни были социальные феномены природный фактор является определяющим. Основанием для натуралистического подхода является также возможность, открывшаяся в результате обоснования тезиса о тождестве духовного и телесного, распространения нейрофизиологического подхода на моральные оценки. Оценивать — значит испытывать оценивающие процессы в высших формах нервной деятельности.

Уилсон предполагает снять как традиционное противопоставление «сущего» и «должного», так и противопоставление науки и морали. Научное объяснение, с его точки зрения, делает излишним моральное. Например, отказ солдата лезть на высоту может быть объяснен в терминах трусости. Физикализм дает объяснение в терминах дисфункции. Сенсорная моторная дисфункция, проявившаяся в отказе, могла быть обусловлена шоком от контузии при артиллерийском огне или какими-либо другими причинами физического порядка. Когда эти причины выявляются, моральное ценностное суждение становится не просто ложным, а бесполезным и излишним.

Онтологический тезис «все есть физическое» и редукционистская методология необходимо связаны и предполагают физический детерминизм. Речь идет о физическом детерминизме как метафизическом принципе. Последний играет цементирующую роль в физикалистской парадигме, без него она рассыпается, теряет целостность. Вместе же с детерминизмом возникают старые головомные проблемы о свободе и детерминизме, детерминизме и моральной ответственности и т. д.

Обычно, говорит Уилсон, вопрос о свободе воли формулировался следующим образом: «могу ли я вообще делать то, что я хочу, или поступать иначе, чем я поступаю?» Его следует формулировать иначе: «Существуют какие-нибудь исключения из правила, что мои желания являются следствиями, постоянно находящимися в единстве и необходимой связи с событиями, которые не являются моими желаниями?»³¹.

В соответствии с этими двумя формулировками следует различать два аспекта каузального механизма. Первый — это общие диспозиции человека, обусловленные его генетической наследственностью, опытом его жизни и т. п., которые детерминируют структуру физической системы человека в данный момент. Второй аспект — зависимость функционирования той или иной структуры в том или ином конкретном случае от ее состояния в данный момент; реакции одного и того же человека в различное время могут быть столь же неодинаковыми, как и реакции людей.

Итак, по Уилсону, свобода воли — это термин, изобретенный философами для обозначения поведения людей, каузальный механизм которого был неизвестен; он стал приоткрываться только благодаря научным открытиям нашей эпохи.

Если отрицать у человека свободную волю, то тем самым отрицается и его моральная ответственность за действия; подрывается не только идея морального порицания поступков, но и идея морального воздаяния в случае достойного поведения. Как же решает эту проблему Уилсон? Принятие тезиса о тождестве духовного и телесного, утверждает он, дает все основания для вывода, что «все поведение (человека. — Н. Ю.), включая его сознательно ориентированное поведение, каузально детерминировано и в этом смысле неизбежно. Из этого вытекает очевидное следствие, что физический детерминизм делает моральное осуждение и наказание неразумными и несправедливыми»³². Это очень сильное утверждение. Посмотрим, каковы доводы в его пользу.

Уилсон различает два смысла термина «моральная ответственность» — атрибутивный и оценочный. Отвергается только первый, атрибутивный смысл, т. е. рассмотрение моральной ответственности как атрибута личности, которая, сознательно ориентируясь на принятые нормы, совершает одни поступки, в то время как вольна была делать другие.

Часто говорят, что аморальный поступок был совершен вопреки истинному «Я» человека или что кто-то был «вне себя», когда совершал преступление. В рамках традиционной модели человека («ортодоксально-анимистической», в терминологии Уилсона) задача обычно сводилась к тому, чтобы выделить «свободную волю» или «самость» индивида из всех возможных детерминант и именно ее подвергнуть моральному порицанию или правовому наказанию. Физикалистская модель меняет акценты. В ее рамках сосредоточивается внимание именно на детерминантах, вызвавших проступок или преступление, и проступки рассматриваются как следствие относительно локализованных дисфункций, аномалии могут быть не только генетического (анатомического, физиологического) свойства, но и социального порядка (связаны с воспитанием, обстоятельствами жизни и т. д.). «Но независимо от того, коренятся ли причины отклоняющегося от норм поведения индивида в его подсистеме (внутренних психологических и других отношениях), или в его супрасистеме (интерперсональных, коммунальных, социальных), или (что наиболее вероятно) в комбинации того и другого, не существует никаких оснований для включения неприродных, трансэмпирических сущностей или трансцендентальных критериев...»³³

Отвергая атрибутивный смысл моральной ответственности, физический детерминист, говорит Уилсон, сохраняет другой его смысл — оценочный, толкуя его с позиции этического натурализма. Проступки, вызванные социальной некомпетентностью или плохим приспособлением, могут подразумевать ответственность в смысле непосредственной причины, самодетерминации и т. д. Иначе говоря, в физикалистской модели существующие в обществе моральные оценки не элиминируются, «изменяется только система объяснительных понятий»³⁴. Сохраняются и такие понятия, как «осмотрительность», «цель», «выбор», «самоинициатива», «целенаправленная деятельность». Все они сформировались в процессе естественно складывающихся социальных отношений.

Гарантируя «сохранность» целей, норм и моральных регулятивов, Уилсон одновременно предполагает, что сдвиг к физикалистской модели личности будет не безразличен для личности и ее поведения. Если признается, что все факторы, определяющие человеческое поведение, в принципе доступны научному исследованию, то тогда признается и то, что они доступны контролю и целенаправленному изменению. Именно эта мысль является фоном его рассуждений о преимуществах физикалистской объяснительной модели. Вот почему Уилсон принимает введенный социологами термин «социальная инженерия», придав ему, правда, биологический оттенок. «Социальную инженерную деятельность» он считает необходимым понимать через призму биологических нужд человека, как деятельность, направленную на изменение поведения людей путем воздействия на социальные детерминанты с целью всемерного приближения их к естественным природным детерминантам.

Идеологический и практически-прикладной замысел физикалистской концепции Уилсона наиболее явно выражен в его трактовке проблем, относящихся к криминалистике и юриспруденции. Суть его состоит в том, что сдвиг от традиционной «анимистической» модели личности к физикалистской модели уже сейчас настоятельно требует пересмотра представлений, лежащих в основе деятельности правовых институтов — правовых законов, правовых определений и уголовных наказаний. Действующая ныне система правовых законов и наказаний, пишет Уилсон, основывается на устаревшей модели личности; деятельность полицейского, следователя, судьи отделена от деятельности ученых, занимающихся проблемой человека.

Среди всех прочих мер, направленных на внедрение научного взгляда на человека и человеческие действия, Уилсон считает необходимым рассмотрение преступления по аналогии с физическим нездоровьем. Подобно тому как на болезнь сейчас смотрят как на результат патологических физических процессов, преступление тоже должно расцениваться как нарушение естественных социальных процессов и принятых в обществе норм. При таком понимании традиционные понятия «вины» и «наказания» должны быть элиминированы. Любая болезнь должна быть диагностирована и подвергнута лечению. И ученый — будь то врач или научно ориентированный судья — должен заботиться о лечении болезней и искоренении их причин, а не об установлении «вины», «справедливости», «наказания» и т. п. Соответственно суды нужны только для установления фактов, действительно ли обороняющиеся подвергались преступному акту. Вопросы о диспозициях преступников должны быть изъяты из компетенции судов.

Отождествление преступления с болезнью в последние годы довольно часто проводится в западной медико-биологической, психологической и психиатрической литературе. Сам Уилсон не разделяет чисто биологизаторского подхода. Его точка зрения скорее социобиологическая, нежели биологическая, хотя баланс и пропорции между социальным и биологическим у него не всегда выдерживаются. Причины, порождающие преступление, могут корениться не только в отклонениях физического и психического механизма человека от нормы, но и в социальном окружении. Ими могут быть плохое воспитание, предрассудки и дискриминация, неравные возможности, равнодушие, несправедливое распределение богатства и собственности, произвол со стороны властей и многое другое.

Для того чтобы избежать биологизаторского смысла, заключенного во взгляде на преступление как на болезнь, Уилсон предлагает использовать вместо термина «преступление» более расплывчатую категорию «неполадки» (disorder). Главные причины антисоциального поведения людей чаще всего коренятся в неполадках их адаптационного механизма, который складывается

из сложного взаимодействия биологических и социальных факторов. Отсюда делается принципиальный для Уилсона вывод о том, что обществу требуется не изощренная репрессивная система по отношению к тем, кто нарушает его законы, а институты и учреждения, занимающиеся помощью человеку, в частности терапевтической помощью в лечении адаптационных механизмов.

Итог рассуждений Уилсона таков: современное научное знание содержит в себе мощный фундамент для создания гуманизма нового типа; задача состоит в том, чтобы выявить и реализовать этот фундамент для создания новой метафизики, мировоззрения, включающего в себя новый образ человека. Традиционный гуманизм не имел и не мог иметь такого фундамента; основанный на религиозно-идеалистических идеях, он создал иллюзорный образ человека. Цепляясь за этот образ, его защитники обвиняют физикализм в том, что эта философия, представляя человека как простой физический механизм, подрывает основание морали и человеческих отношений, принижает, умаляет и обедняет созданный человеком образ самого себя. Уилсон считает такие упреки неосновательными. Предлагаемое в рамках физикалистской модели отношение к преступлению с позиции социальной гигиены, говорит он, является более гуманным и более справедливым. Принятие физикалистско-объективистского взгляда на личность не только в состоянии изменить лежащие в основе юриспруденции принципы, но и может способствовать «взаимопониманию людей, сделает их более терпимыми и добрыми друг к другу»³⁵.

* * *

Подытоживая наш краткий анализ физикалистской метафизики и «физикалистско-объективистского» образа человека, которые, по мысли Уилсона, должны лечь в основу нового «научного гуманизма», следует признать, что цели, которые поставил перед собой Уилсон, оказались нереализованными.

Конечно, вряд ли можно оспаривать, что традиционная концепция личности, предполагающая наличие в человеке неподдающегося рациональному объяснению начала, во многом устарела. Современная наука действительно вскрыла новые пласты, дающие возможность объективно оценивать многие человеческие проявления. Есть разумные основания в пользу требования посмотреть в свете современного знания о роли генетических и адаптационных механизмов на понятия ответственности, вины, наказания, так же как и в пользу вывода о возможности в ряде случаев исправления асоциального поведения человека при помощи лечения генетических болезней, совершенствования адаптационного механизма и т. п. (Тот факт, что большинство лиц, совершающих тяжкие телесные преступления, имеют биологические и психические дефекты, заставляет нас с вниманием отнестись к последнему выводу.)

И все же концепцию личности, предложенную Уилсоном, нельзя признать убедительной. И не только в силу ее явно буржуазно-реформистского идеологического настроя, технократического упования на «социальную инженерию» и «социальную гигиену». Главные ее дефекты — теоретического порядка. Дело в том, что все ее построения возводятся на ряде посылок, которые принимаются за научные, но в действительности не являются таковыми.

Поскольку вопрос о научности посылок в физикалистских течениях, претендующих на научность, является решающим, кратко остановимся на нем.

Из приведенного анализа можно видеть, что различные версии физикализма — это философские, а не естественнонаучные концепции. Будучи философскими, они вместе с тем предлагаются как предположительно научные теории. Если отбросить частности и разногласия в толковании, то научность здесь понимается примерно в следующем смысле: а) в смысле ориентации на тенденции развития научного знания, б) в смысле тщательности логико-семантического анализа используемых понятий и высказываний, в) в смысле абсолютной самокритики аналитической деятельности, что предполагает свободу от априорных допущений, метафизических предпосылок, идеологической предвзятости и т. п.

Убедительность предложенных физикалистами решений проблемы человека зависит прежде всего от убедительности решения фундаментальной проблемы — об отношении духовного и телесного. Именно на ней, являющейся одной из сторон основного вопроса философии, возводится все здание физикализма (в том числе и социально-философские построения) и от ее решения зависит его прочность.

Мы уже показали, что заявка физикалистов на то, что предложенная ими интерпретация духовного и телесного в духе монизма и строгого детерминизма совпадает с тенденциями развития науки, является завышенной. Все, о чем свидетельствует прогресс эмпирического знания относительно связи духовного и телесного, это о корреляции телесных и духовных процессов. Иначе говоря, о том, что сознание есть свойство высокоорганизованной материи, есть функция мозга, свойство личности с помощью языка и идеальных форм воссоздавать в мышлении окружающую действительность и саму себя. Поэтому в свете тенденций развития науки предложенные физикалистами тезисы о тождестве ментального и физического, об элиминации ментального следует рассматривать не как научные, а только как спекулятивно-философские гипотезы. Несомненно, что развитие конкретно-научного знания и в дальнейшем будет «лить воду на мельницу материализма» в том смысле, что будет расширяться и углубляться наше знание о материальных основаниях психической и сознательной деятельности. Но как бы ни росло это знание, оно в принципе не может достигнуть такого уровня, при котором язык и идеальное содержание сознания — культура в ее широком смысле — будут редуцированы к физическому и описаны на языке физики. Осознание того,

что язык и культура являются качественно особыми видами реальности, в которых действуют свои, отличные от физического мира закономерности, подрывает всю платформу физикализма.

Не доказав тождество духовного и телесного, физикалисты не смогли доказать физический монизм и детерминизм. А без этого они не смогли получить теоретическое основание для элиминации «личностного», «самости», «свободы воли».

Отмечая неудачу физикалистов в обосновании научности тезиса о тождестве (а также об элиминации), следует тем не менее отметить важность проведенной ими, прежде всего «научными материалистами», аналитической деятельности. Логический и семантический анализ понятий «духовное», «телесное», «личность», «тождество», «интенциональность» и высказываний, содержащих эти термины, выветил множество новых трудных проблем, относящихся к корректному рассуждению о сознании и человеке, и в этом отношении оказался плодотворным для дальнейшей дискуссии по этой проблеме. Ценным является то, что представители этого течения западной мысли стремятся осмыслить новые философские проблемы, встающие в процессе углубления научного знания о материальных основах психики, мышления и познания.

Однако эта рационалистическая интенция постоянно подрывается ложными исходными посылками. Физикалистская парадигма построена на онтологических, гносеологических и методологических установках, которые включают в себя изрядную долю априоризма и спекулятивности. Во-первых, онтологическая установка «все есть физическое» построена на ограниченном (прежде всего куайновском) толковании онтологии: онтология ставится в зависимость от веры в ту или иную теорию, которая принимается как бесспорная. Соответственно реальность отождествляется с реальностью физики или языком; на котором физика описывает действительность. Абсолютизация языкового каркаса физической теории оставляет за границами обсуждения внешний, «метафизический» вопрос об отношении самого языкового каркаса к реальности. А между тем он является принципиально важным. Во-вторых, физикалистская онтологическая установка построена на абсолютизации определенного культурологически одностороннего образа науки, т. е. на отождествлении всей науки с одной дисциплиной — физикой. Этот образ науки создан в результате гипертрофирования важной стороны научного знания — фундаментального статуса физики в системе наук, но тем не менее только одной стороны объективно-научного отражения реальности. Последнее включает в себя массу других средств, в том числе наработанных в гуманитарных сферах культуры.

Не являются научными и гносеологические установки физикализма о принципиальной несовместимости языка науки и обычного языка (включая язык традиционной философии) и об абсолютном превосходстве языка науки. Было показано, что в описании многообразных качественно различных проявлений

реальности — человека, сознания, личности, так же как культурно-творческой и социотворческой деятельности человека, — язык философии является более богатым, гибким, разносторонним и в целом более адекватным.

Никак нельзя признать научной и редукционистскую методологию физикализма. Не случайно, что редукционизм является наиболее спорной гипотезой «научного материализма».

Методы и процедуры редукции занимают важное место в арсенале средств научного исследования. Но даже в его понимании как научной исследовательской процедуры редукционизм является только одной стороной органически связанной системы научных исследований, и любая редукционистская программа, сколь бы успешно она ни осуществлялась, не может считаться завершенной, если не показано, как из редукта может быть получено редуцируемое содержание³⁶.

Разумеется, что физикалисты не могут представить никаких доказательств возможности деривации сознания из физической материи (это было бы чистой утопией). Они придают ограниченно толкуемому методу редукции всеобщу универсальный метафизический смысл, неправоммерно распространяют его на объяснение качественно различных уровней реальности. Короче говоря, физикалистический редукционизм построен на отрицании объективного процесса порождения низшими формами ее высших форм.

Наконец, следует сказать еще об одном методологическом пороке физикализма — эмпиризме. На первый взгляд такой упрек по отношению к одному из постпозитивистских течений, каким является физикализм, неправомерен. Известно, что постпозитивизм возник в процессе критики эмпирико-верификационистских догм неопозитивизма (вспомним опровержение «догм эмпиризма» У. О. Куайном, критику «мифа данного» У. Селларсом). И тем не менее методология эмпиризма оказалась живучей в этом направлении. И это не случайно. Сохранив верность многим, если не большинству, общемировоззренческим принципам неопозитивизма и продолжая работать в рамках аналитического стиля мышления, физикалисты должны с неизбежностью тяготеть и к эмпирической методологии, которая скрепляла здание неопозитивистской философии. Однако эта методология проявляется здесь на другом уровне и в другой форме.

Борясь с декартовским дуализмом двух субстанций, они сами остаются в рамках эмпирической традиции мысли, поскольку всякое утверждение о существовании сознания ими мыслится как утверждение некоторого «ментального вещества» (stuff) — приватного, субъективного, но эмпирически фиксируемого. Наивному эмпирически ориентированному дуализму физикалисты противопоставляют лингвистически софистичный, но тем не менее эмпирически ориентированный монизм. Они остаются слепы к концепциям сознания, разработанным в иных философских традициях, в частности в немецкой классической философии (Лейбниц, Кант, Гегель), где сделаны попытки выявления со-

циально-культурной природы сознания. Не говоря уже о том, что они по большей части игнорируют марксистскую философию, в которой дана диалектическая концепция сознания и человека.

Эмпирическая методология сопряжена с односторонним, одноуровневым, однолинейным изображением объекта, она всякий раз оказывается бессильной перед лицом объекта-процесса. Для познания такого объекта она превращает его в статичное явление, но при этом пропадает его качественная специфика, объект распадается на несоединимые между собой части.

А между тем бытие человека едино. Телесное и духовное, сознательное и бессознательное, биологически унаследованное и социально детерминированное, культурно-нормативное и творчески свободное, интенциональное и ценностно-полагающее переплетены в нем в единый сплав. И этот сплав существует не в статике, а в динамике. Строго говоря, общую картину уникальной деятельности системы — личности — рисует вся совокупность природных, социальных, культурологических дисциплин, включая литературу и искусство. Но при этом каждая дисциплина и область культуры изображают человека под своим особым углом зрения и на своем языке. Специфика философии состоит в том, что она стремится (в идеале) нарисовать такой образ мира и человека, который был бы адекватен данной культуре. Теоретико-рефлексивный диалектический метод философии, дающий ей возможность осуществлять коммуникативную роль в культуре, в принципе является тем средством, с помощью которого достигается такой образ. Поэтому попытки заставить философию имитировать оправдавшие себя в тех или иных областях знания и культуры методы и языки — будь то физика или поэзия — чреватые не просто устранением философии с ее поля деятельности, но потерей культурой ее интегративных функций.

¹ См.: Feigl H. The «mental» and the «physical». — In: Minnesota studies in the philosophy of science. Minneapolis, 1956, vol. 1.

² Философы этого направления предпочитают термин «физикализм» терминам «материализм», «реализм» и др., как правило, по двум причинам: во-первых, суть материализма они видят в том, чтобы объяснить сознание в терминах физики, имеющей фундаментальный категориальный статус, и, во-вторых, потому, что в физике вопрос о конечной природе материального субстрата — массе-энергии — остается открытым.

³ По мнению Дж. Марголиса, достижение идеала «Единой науки» является главной побудительной причиной всех современных материалистических изысканий. «Вполне возможно, — говорит он, — что злонамеренные интересы, направленные на подрыв, скажем, идей бессмертия и святости души, направляют философские намерения материализма; но, если это и так, они являются только побочными выгодами. Именно видение единства науки или, лучше, видение единства мира (отразить которое стремится наука) — единой, всеохватывающей концептуальной системы, адекватной всему интеллигибельному рассуждению, — является стимулом для всех нас. То, что достижения физических наук будут расцениваться как занимающие центральную роль в формулировании и апробации такого видения, — предрешенный вывод» (Margolis J. Persons and minds: The prospects of nonreductive materialism. Dordrecht etc., 1978, p. 33).

⁴ «Научный материалист» М. Бунге, например, утверждает, что философия

должна пользоваться не ее традиционным языком, «путаным» и «неопределенным», а «точным» и «богатым» языком логики и математики, поэтому он «дисквалифицирует» диалектику «как стоящего партнера материализма в силу ее расплывчатости, неточности и метафоричности» (Bunge M. Scientific materialism. Dordrecht; Boston, 1981, p. 18).

⁵ Нам представляется, что «научный материализм», «физикализм» с большим основанием можно квалифицировать как постпозитивизм, нежели критический рационализм, возникший в процессе обсуждения и «опровержения» философии К. Поппера.

⁶ Хант М. Механизм мышления — что это? — Америка, 1983, № 320, с. 14.

⁷ В обзорной статье «Душевная болезнь и уголовная ответственность» С. Гендин констатирует, что современная психиатрическая литература переполнена утверждениями о детерминизме, что психиатры верят в абсолютный детерминизм и у них есть тенденция объявить понятия «свободы воли» и «ответственности» псевдопонятиями. См.: Gendin S. Insanity and criminal responsibility. — Amer. Philos. Quart., 1973, vol. 10, N 2.

⁸ Carnap R. Psychology in physical language. — In: Logical positivism. N. Y., 1959, p. 168.

⁹ См.: Schlick M. Positivism and realism. — Ibid., p. 84.

¹⁰ Ibid., p. 107.

¹¹ Ibid., p. 84.

¹² Carnap R. Psychology in physical language, p. 165.

¹³ См.: Schlick M. What is the aim of ethics? — In: Logical positivism; Neurath O. Sociology and physicalism. — Ibid.

¹⁴ Wilkes K. Physicalism. L., 1978, p. 2.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Smart J. J. C. A physicalist account of psychology. — The British J. for the Philos. of Sci., 1979, vol. 30, N 4, p. 403.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., p. 404.

¹⁹ Feigl H. The «Mental» and the «Physical».

²⁰ См.: Smart J. J. C. Sensations and brain processes. — In: Modern materialism: Readings on mind-body identity. N. Y.; Chicago, 1969.

²¹ См.: Armstrong D. M. A materialist theory of mind. L., 1968.

²² См.: Feysrabend P. Materialism and the mind body problem. — Rev. of Metaphys., 1963, N 17.

²³ См.: Rorty R. Mind-body identity, privacy and categories. — In: Modern Materialism. . .

²⁴ См.: Rorty R. Contemporary philosophy of mind. — Synthese, 1982, vol. 53, N 2, p. 344.

²⁵ Ibid.

²⁶ См.: Sellars W. Science, perception and reality. L.; N. Y., 1963, p. 40.

²⁷ Ibid., p. 25.

²⁸ Дж. Хеллман и Ф. Томпсон отмечают, что в последнее время среди материалистически настроенных философов появилось растущее осознание того, что редукционизм — «неразумное сильное требование». Сомнения возникли в связи с функциональными объяснениями в науках высшего уровня, таких, как психология, лингвистика, социальные теории. Они явственно прозвучали в работах Х. Патнэма, Дж. Фодора и др. См.: Hellman J., Thompson F. W. Physicalism: ontology, determination and reduction. — J. of Philos., 1975, vol. 72, N 16, p. 552.

²⁹ См.: Wilson E. The mental as physical. L., 1979.

³⁰ Ibid., p. 33. ³² Ibid., p. 244. ³⁴ Ibid., p. 282.

³¹ Ibid., p. 247. ³³ Ibid., p. 279. ³⁵ Ibid., p. 285.

³⁶ «Любая редукция, — пишет по этому поводу В. Н. Садовский, — предполагает наличие противоположно направленного процесса — выведения (деривации), и лишь их единство представляет собой относительно самостоятельный метод научного исследования — метод сведения—выведения (редукции—деривации). . . Без реализации такой противоположной процедуры у нас нет гарантии, что предложенный способ сведения (выведения) имеет объективное содержание» (Садовский В. Н. Модели научного знания и их философские интерпретации. — Вопр. философии, 1983, № 6, с. 46).

ОПЕРАЦИОНАЛЬНО-БИХЕВИОРИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Э. В. Деменчонок

Бихевиоризм — господствующее и наиболее стойкое направление в психологии США XX в., оказавшее огромное влияние на философскую мысль в этой стране. Воздействие бихевиоризма в той или иной мере испытали неореализм, прагматизм, операционализм, неопозитивизм и постпозитивизм. В свою очередь, эти философские теории во многом определили мировоззренческие установки бихевиоризма. Возникнув под влиянием идей эволюционной биологии, бихевиоризм поставил перед собой задачу разработки объективных подходов в исследовании человека. Основоположники бихевиоризма Э. Торндайк и Дж. Уотсон выступили против субъективистского и идеалистического понимания сознания и человека, предложив вместо интроспективного подхода методы исследования внешнего поведения (бихевиоризм — от англ. behavior — поведение). Психологи-бихевиористы внесли определенный вклад в разработку конкретных вопросов психологии. Вместе с тем механистические теоретические установки этого течения создавали серьезные трудности, вынуждали его теоретиков переосмысливать и дополнять исходные принципы «классического» бихевиоризма, создавать различные варианты необихевиоризма.

Бихевиоризм как психологическая теория уже с момента своего появления стал объектом критики его оппонентов среди ученых-психологов, указывавших на его фундаментальный порок — попытку объяснить психику вне понятий сознания, мышления, воли, вне ее социальной природы. Но та острая и получившая широкий общественный резонанс полемика, центром которой в 60—70-х годах стал бихевиоризм, была вызвана главным образом философскими экстраполяциями его теоретиков, попытками развить на его основе новую, сциентистскую теорию человека и общества.

Наиболее последовательно эта философская претензия бихевиоризма на переосмысление современного знания о человеке, на новое понимание его природы выразилась в работах Берреса Фредерика Скиннера (р. 1904) — профессора Гарвардского университета и одного из самых известных и влиятельных представителей данного направления. Его деятельность не ограничивается экспериментальной психологией (ему принадлежит заслуга разработки оригинальных методик изучения оперантного поведения). Усилиями Скиннера бихевиоризм превратился в своеобразную философскую теорию. Непрекращающиеся на протяжении четырех десятилетий дискуссии вокруг идей и концепций Скиннера объясняются не столько результатами его экспериментальных работ или фундаментальностью его теоретических построений, сколько тем, что он по-своему живо откликается на новые идеи

и открытия науки. При этом идеи биомеханики, психофизиологии, кибернетики, теории информации, психолингвистики и другие новейшие материалы науки неизменно интерпретируются им в рамках мировоззренческих установок бихевиоризма. Немало способствовала широкой известности Скиннера его научно-популярная деятельность. Скиннер является автором романов-утопий, рассчитанных на широкую аудиторию философско-психологических работ, автобиографических эссе. Его выступления по телевидению пользуются успехом у американской публики и в определенной мере формируют характерный для массового сознания образ науки.

Имя Скиннера получило известность с выходом в 1948 г. его нашумевшего романа-утопии «Второй Уолден». В художественном отношении роман не стал событием и представлял собой изложение в литературной форме социальных идеалов и философских взглядов автора. Шокирующие манипулятивные представления о человеке и обществе принесли книге полускандалную популярность, сделали предметом споров и толкований.

В романе в пасторальных тонах описывается «идеальная» община на берегу Уолденского озера, гармоничная и счастливая жизнь которой достигается благодаря полному контролю и регулированию поведения ее членов со стороны элиты ученых-контролеров. Роман преподносился Скиннером как современное продолжение написанной веком раньше книги Генри Дэвида Торо «Уолден, или Жизнь в лесу». Однако по своему идейному содержанию скиннеровский проект тотально манипулируемого общества явился антиподом идеалу свободной личности, получившему столь яркое выражение у выдающегося гуманиста и демократа Г. Торо.

Роман Скиннера представляет собой проект-утопию социального применения бихевиоризма в масштабах общества в целом. Он стал своеобразным рекламным проспектом необихевиористских идей, выдвинутых тогда еще сравнительно мало известным Скиннером-психологом, и прежде всего идеи «позитивного подкрепления», авансом фантастических возможностей, которые «будто бы открывает перед обществом «наука о поведении». В свою очередь, последующие академические работы Скиннера обнаруживают ориентированность на сформулированный в романе социальный идеал, играют роль «научной» базы социально-реформистских проектов автора¹.

В философско-социологическом отношении работы Скиннера представляют собой бихевиористскую разновидность сциентистской утопии. Если в «классическом» технократизме и последующих футурологических проектах оздоровления капитализма наука рассматривается главным образом со стороны обеспечения ею технико-экономического роста и развития потребительных возможностей производства как основы движения капиталистического Запада к «интегрированному обществу согласия», то Скиннер делает ставку на социально-регулирующие возможности науки

в виде разработанных учеными-специалистами способов контроля и программирования человеческого поведения. При этом реальное решение социально-экономических проблем и противоречий отодвигается на второй план по сравнению с задачей выработки заданных стереотипов поведения, конформистского отношения к наличному порядку вещей.

Скиннер говорит о драматизме ситуации человечества XX в., пережившего две мировые войны, утратившего «мечты о прогрессе к более высокой цивилизации». Он отмечает противоречивость результатов научного прогресса: применение науки предотвратило голод и эпидемии, снизило смертность, но в то же время сделало войны более ужасными и разрушительными; говорит о «безответственности, с которой используется наука и ее результаты», превращающей науку нередко в «опасную игрушку в руках ребенка». Однако констатируя эти тревожные явления, он приходит к тенденциозным, апологетическим выводам, будто причина всех бед заключается не в антигуманных социальных последствиях использования науки в условиях капитализма, а в недостаточно повсеместном и всеохватывающем ее применении, в еще не полной «сциентизации» общественной жизни.

Корень существующих проблем Скиннер усматривает в том, что «наука распространила наш контроль на неодушевленную природу, но не подготовила человека к возникающим серьезным социальным проблемам»². Выход он видит во всеохватывающей сциентизации общества, и прежде всего в распространении методов науки на человека и его поведение. В плане методологическом — это перенесение методов естественных наук, особенно физики и биологии, на сферу человеческой жизнедеятельности, в плане социальном — разработка «технологии поведения» как средства установления социальной гармонии. «Насколько мы далеки от „понимания человеческих дел“ в том смысле, в каком физики и биологи понимают свои области, настолько же мы далеки от предотвращения катастрофы, к которой, похоже, мир неумолимо движется», — заявляет Скиннер³.

Скиннеровская «научная» теория человека строится как антитеза традиционному философскому его пониманию. Согласно автору, человека следует рассматривать как естественно-природный, а не социальный объект, поэтому «наука о человеческой природе» должна быть продолжением «науки о природе»⁴.

Ограничивая науку естествознанием, Скиннер отвергает всякий иной тип знания, в том числе общественные науки⁵. Он убежден, что «экспериментальные и математические методы, используемые при открытии и описании униформностей, являются свойством науки в целом»⁶, в том числе и наук о человеке.

Следуя эмпирической традиции, Скиннер признает реальным лишь то, что наблюдаемо. Предметом психологической науки могут быть только непосредственно фиксируемые феномены. В человеке таковыми являются функциональные связи между стимулами и реакциями, доступные экспериментальному контролю.

Эти связи, объясняющие поведение человека, доступны наблюдению посредством несложных приборов, используемых в экспериментальной психологии, таких, как изобретенный им же «скиннеровский ящик».

В итоге автор сводит теорию человека к «науке о поведении». Само же поведение понимается им как ответные телесные реакции на действие внешней среды: «Я определяю поведение как движение организма в пространстве относительно себя или какой-либо другой пригодной системы отсчета»⁷. Человеческое поведение — это «функция» окружающих условий: «Причины поведения являются, технически говоря, независимыми переменными, а поведение как зависимая переменная есть их функция»⁸.

Скиннеровский «научный» подход к объяснению человека перекликается во многом с современной постпозитивистской философией, в частности с «научным материализмом», редуцирующим «ментальное» к «физическому». Во многом созвучна теория Скиннера и «аналитическому бихевиоризму» Г. Райла. Общим для них является методологический принцип редукционизма. К научным понятиям Скиннер относит только те понятия, которые обозначают физические события и предметы. Ментальные понятия, выражающие внутренний мир человека, — выбор, намерение, цель и т. п. — считаются «объяснительными фикциями» (поскольку они не соотносятся с процессами, доступными наблюдению и измерению, а потому должны быть элиминированы и в ходе развития бихевиоральных и физиологических исследований заменены научными терминами).

Одной из центральных проблем любой концепции человека является проблема свободы и необходимости или свободы и детерминизма. Как же решает ее Скиннер?

Краеугольным камнем скиннеровой «науки о поведении» является постулат о жестком детерминизме, отрицающий свободу воли⁹. Важно иметь в виду, что механицистски понимаемый детерминизм, на котором автор строит всю теорию поведения, берется им как априорная посылка, гипотеза (которая так и остается недоказанной, но тем не менее используется в качестве удобного и работающего принципа в объяснении причин и мотивов человеческого поведения).

Собственно теоретический багаж Скиннера-психолога невелик и исчерпывается главным образом идеей «оперантного обуславливания», на которой он пытается построить свою философию человека. Теория «оперантного» поведения в отличие от «двухтактной» (стимул—реакция) линейной схемы классического бихевиоризма дает более усложненное объяснение человеческого поведения, учитывающее роль обратной связи. Наряду с фактором воздействия и ответной реакцией выделяется третий элемент — «подкрепляющие последствия», т. е. сопутствующие модификации организма и характера его реакций. Результаты действия влияют на последующее поведение, в итоге путем подкрепления складывается определенный тип или «репертуар» поведения.

Согласно этой теории, человек руководствуется принципом удовольствия, стремится избежать действий с неприятными последствиями (т. е. отрицательного подкрепления) и предпочитает действия положительно подкрепляемые. Уклоняясь от отрицательных факторов и подкрепляя положительные, человек как бы способствует позитивному изменению стимулов социальной среды. В этом Скиннер склонен видеть проявление активности человека по отношению к социальному окружению.

В действительности же данная концепция трактует выбор действий только как избирательность к стимулам среды, а не как целенаправленную деятельность. Поведение человека рассматривается безотносительно к его уровню сознания, убеждениям, мотивам и сознательно преследуемым целям. Отказывая человеку в способности к целенаправленной деятельности, Скиннер отрицает роль субъекта в социальных преобразованиях. Активное отношение к среде сводится к манипулированию факторами среды как способу активного контроля над человеческим поведением. Общественные отношения трактуются лишь как разновидность поведения, включающего взаимодействия между людьми. Таким образом, в представлениях американского психолога общество — это поле гигантского по масштабу бихевиористского эксперимента, осуществляемого контролирующей элитой над «управляемой» массой.

Главное препятствие к воплощению «науки о поведении» в социальную практику Скиннер усматривает в бытующих иллюзиях свободы личности. По его мнению, идея свободы и достоинства, провозглашенная в доктринах буржуазно-либерального индивидуализма, стала широко распространенным мифом обыденного сознания, чем-то вроде светской религии масс. Она поддерживается гуманистической традицией в философии, психологии и художественной литературе, сотворившей культ человека, уверовавшей в безграничность его разума и свободы. Традиционная концепция человека «создала индивида как средство противодействия контролю, и она делала это успешно, но таким образом ограничивала прогресс»¹⁰.

Скиннеровское «научное» видение человека призвано развеять не оправдавший себя миф свободы. Свобода воли, моральная ответственность, достоинство, автономность человека объявляются устаревшими понятиями, подобно флогистону или теплоруду в физике, лишь прикрывающими наше незнание человеческой природы. Детерминизм, подчеркивает автор, «противостоит традиции, которая считает, что человек — это свободный деятель, чье поведение есть продукт не определенных предшествующих условий, а спонтанных внутренних изменений линии действия»¹¹. Объектом сциентистской критики у него являются Достоевский и Фрейд, Маслоу и Роджерс, Поппер и Кестлер. Всех их автор критикует как представителей отвергаемой им «литературы свободы и достоинства».

Мысль Скиннера движется в метафизическом противопоставлении крайностей детерминизма и индетерминизма: либо полная зависимость от окружающей среды, либо ничем не ограничиваемая автономность.

Представление о детерминированности человека первоначально было выдвинуто Скиннером в противовес субъективно-идеалистической философии и психологии, основывающейся на интроспекционизме. Однако в дальнейшем критика идеи «автономного субъекта», телеологически действующего на основе внутренней мотивации, превращается Скиннером в удобную форму нападок на свободу личности. В контексте скиннеровской критики образ «автономного человека» получает собирательный и сугубо негативный смысл: он становится общим именем для свободы личности, сознания, субъективности человека. Всякая концепция, в той или иной форме признающая известную автономность человека, объявляется ненаучной.

Механицизм бихевиористов, считавших предметом психологии не сознание, а поведение по схеме «стимул—реакция», впоследствии пытаются преодолеть представители необихевиоризма, которые включают в данную концепцию факторы побуждения, установки, познавательные феномены. Эта тенденция заметна и в рассуждениях Скиннера, в том числе в его критике «автономного человека». Оставаясь в целом на позициях бихевиористского отрицания роли сознания, американский психолог в то же время пытается смягчить грубую прямолинейность выводов своих предшественников. Он соглашается включить феномены духовной жизни в поведенческий анализ, однако лишь при условии их бихевиористского истолкования.

Учитывая упреки критиков в том, что бихевиористы изучают «пустой организм», Скиннер стремится представить собственную «научную» теорию как более широкую, способную дать всеохватывающий анализ поведения человека. Неверно было бы, заявляет он, просто игнорировать вопросы сознания, самопознания, моральных ценностей и мотивов, характеризующих душевную жизнь человека: нужно объяснить их в понятиях поведения.

Насколько же это удастся самому Скиннеру? Декларируемая им задача — объяснить сознание в рамках теории необихевиоризма — остается в его работах нерешенной, а при ближайшем рассмотрении и неразрешимой. Строго говоря, автор не поднимается до рассмотрения философско-психологических проблем сознания, его природы, структуры, закономерностей функционирования. Суть его подхода состоит в сведении деятельности сознания к его внешним проявлениям, приспособительным реакциям, в стремлении доказать его полную зависимость от «стимулов среды». Схема «оперантного поведения» превращается Скиннером в универсальное объяснение духовной жизни человека.

Американский психолог согласен признать сам факт «приватности», существования внутреннего мира человека, однако при этом отрицает какую бы то ни было его специфику по сравнению

с природным миром. «Проблема возникает отчасти из несомненного факта приватности: маленькой части универсума, заключенной в человеческой оболочке, — пишет он. — Нелепо отрицать существование этого частного мира, но столь же глупо было бы считать, что коль скоро он частный, то природа его иная, чем у окружающего мира. Различие заключается не в веществе, из которого состоит частный мир, а в его доступности (исследованию. — Э. Д.)»¹².

По утверждению Скиннера, экспериментальный анализ не игнорирует сознание, а рассматривает его совершенно иначе, как поведенческий феномен. «Вопрос не в том, может ли человек познать себя, а в том, что он узнаёт, когда делает это»¹³. Сугубо прагматический смысл данного подхода он разъясняет следующим образом: «Масштаб, которым человек должен осознавать себя, зависит от важности самонаблюдения для эффективного поведения. Самопознание ценно лишь в той мере, в какой помогает встретить обстоятельства, при которых оно возникло»¹⁴.

В одной из своих ранних работ, «Вербальное поведение», американский психолог предпринял опыт интерпретации языка в терминах оперантного поведения, согласно которому произносимые одним человеком звуки приобретают устойчивые значения в процессе подкрепления их со стороны другого человека¹⁵. Эта концепция условно-рефлекторного освоения языка подверглась резкой критике, в частности, американским лингвистом Н. Хомским, который выступил против биологизма в объяснении вербального поведения, подчеркивая, что язык развивается и функционирует по своим собственным законам¹⁶.

«Без помощи вербального сообщества все поведение было бы бессознательным, — пишет Скиннер. — Сознание есть общественный продукт. Оно не только не есть особое поле автономного человека, оно не находится в сфере отдельного человека»¹⁷. Ссылка на общественный характер сознания используется автором как аргумент против автономности человека. Верное положение о том, что сознание есть общественный продукт, получает у него превратное истолкование, выдвигается как довод в отрицании индивидуальности сознания. Американский психолог не различает индивидуальное (личное) сознание и общественное, игнорирует в сознании диалектику индивидуального и социального. Он не раскрывает подлинно общественного характера сознания: оно трактуется им как лишь инструмент эффективной адаптации людей к внешним обстоятельствам и друг к другу.

По мнению Скиннера, оперативным поведением можно объяснить все многообразие человеческой деятельности, даже столь сложной, как поэтическое творчество. Он считает, что «появление поэмы» так же обусловлено сочетанием факторов генетики и среды, как и «появление ребенка». Поэма появляется у поэта как функция его истории подкрепления¹⁸. В обстоятельствах среды, в истории подкрепления людей автор надеется отыскать объяснение не только поэзии, но и любви, творчества, желаний, мыслей и чувств.

Последним оплотом «автономного человека» Скиннер считает «сложную познавательную деятельность, называемую мышлением». Объяснение процессов мышления он подменяет перечислением возможных вариантов ответов на стимулы среды: обобщение изображается как стереотипизация ответа, его механическое перенесение человеком из опыта «своего маленького мира» на весь остальной мир; абстрагирование — это одинаковые ответы на одинаковые по свойству стимулы; вспоминание — сходный ответ, повторенный во времени; ассоциирование слов — повторение ответа при разных словах-стимулах¹⁹. Фиксирование этих вариантов отношений между стимулом и реакцией не требует обращения к мышлению (действия рассматриваются как обусловленные стимулами, безотносительно к сознанию субъекта), и сами эти констатации ничего не дают для понимания феномена мышления: поведенческие реакции и мышление рассматриваются Скиннером феноменологически, как рядоположенные, вне их внутренней связи.

Скиннер пытается объяснить обстоятельствами подкрепления даже влияние идей на деятельность людей. Та или иная философская теория «суммирует эффект окружающих условий», который в принципе можно было бы проследить. «Человек, обладающий „философией свободы“, — это такой, который изменился определенным образом под воздействием литературы о свободе»²⁰. Эту мысль Скиннер поясняет примером из теологии. Бессмысленно ставить вопрос: человек грешит потому, что он греховен, или он греховен потому, что грешит? Говорить, что человек греховен потому, что грешит, — значит дать операциональное определение греха. Сказать, что он грешит потому, что греховен, — это значит проследить его поведение до предполагаемых внутренних черт. Но вовлечена ли личность в род поведения, называемого греховным, зависит от обстоятельств, и причину следует искать в истории обстоятельств подкрепления. Поэтому нельзя говорить о моральности человека в смысле обладания особым свойством или добродетелью: социальное окружение заставляет его вести себя моральным образом²¹.

Скиннер отрицает формирование каких-либо устойчивых социально значимых индивидуальных черт, характеризующих личность, ее духовно-нравственные качества. По его мнению, о чертах характера, например смелости, говорить бессмысленно, поскольку они относятся к свойству не самого человека, а его действия, когда окружающие обстоятельства побуждают его к этому. «Поведение изменяют обстоятельства, а не внутренние черты или добродетели», — делает вывод автор²².

Ссылаясь на результаты психологических экспериментов, Скиннер ставит под сомнение существование личности как интегрирующего начала индивида, обеспечивающего последовательность его поведения, активно-творческий характер деятельности. По его словам, человеческое «Я» есть репертуар поведения, свойственный данному типу обстоятельств. Два или более репертуара,

сформированные различными типами обстоятельств, составляют два или более «Я». Личность обладает одним репертуаром, свойственным ей, скажем, среди друзей, и является совсем иной в семье. Если же личность оказывается одновременно с семьей и друзьями, то невозможно говорить о ее идентичности²³. Коль скоро поведение человека есть лишь цепь реакций на изменение окружающих условий, репертуар социальных ролей, набор масок, за которыми нет никакого личностного «Я», можно ли говорить о личности как единстве, целостности? Существует ли вообще в человеке индивидуально-личностное ядро, отделяющее его от слепой стихии обстоятельств, превращающее в субъекта сознательной деятельности, способного расширять степень своей свободы и нести за нее ответственность? Ответ на эти вопросы для Скиннера заведомо отрицательный. «Картина, создаваемая на базе научного анализа, показывает не тело с личностью внутри, а тело, которое есть личность в том смысле, что оно располагает сложным репертуаром поведения», — заключает он²⁴.

Иронизируя над выводами данной «суперэмпирицистской» концепции, американский философ Т. Мачан пишет: «Скиннер выводит свою идею человека как суммы поведения, движущегося организма, который не обладает сознанием, способностью начинать действия, свободой и, следовательно, не имеет достоинства. Если человек не божествен и если он не просто часть природы, что невозможно, значит, он должен быть машиной»²⁵.

В спектре буржуазной философии и психологии концепция Скиннера обозначает крайнюю точку сциентистского отрицания свободы, личности, сознательной и творчески-преобразующей сущности человека. Это ставит ее «по ту сторону» не только идеалистических концепций, но и традиционной гуманистической теории, в той или иной форме признающей в человеке личность.

Характерна в этом отношении скиннеровская полемика с теорией Фрейда. Вопреки стремлению Скиннера изобразить бихевиоризм как победу над «мифами» традиционной философии и решительный шаг к строго «научному» анализу поведения, в этой полемике еще рельефнее обнаруживается ущербность сциентистской позиции американского психолога, ее неспособность быть подлинно научной альтернативой фрейдизму.

И бихевиоризм и фрейдизм возникли как реакция на интроспективную концепцию. Но они развивались по разным путям поиска объективного метода и детерминистского объяснения человеческого поведения, пришли к различным философским выводам. Если Скиннер исходит из детерминированности поведения внешней средой и считает всякое обращение к внутреннему миру человека противоречащим «науке», то у Фрейда отправной точкой психологической и философской теории является личность во всей сложности ее структуры. Первый разрабатывает систему «управления» действиями и эмоциями человека со стороны вне его лежащего субъекта (элиты контролеров,

организации и т. п.), второй ищет психотерапевтические средства врачевания социально травмированной личности путем мобилизации ее внутренних духовных ресурсов. Скиннер отказывает человеку в свободе, достоинстве, ответственности — а тем самым и вменяемости — и уповает лишь на рациональность «науки», способную привести целесообразность и организованность в стихию поведенческих реакций. Фрейд подходит к личности как пребывающей в экзистенциальной ситуации, наделенной свободой выбора и полностью несущей бремя ответственности и, раскрывая драматизм противоборства составляющих личность сил, апеллирует в конечном счете к подсознательному как союзнику и единственной надежде на сохранение человеческого «Я».

Ассимилируя некоторые положения фрейдизма, Скиннер обращает их против идеи автономности человека. Например, идея бессознательного используется для дискредитации сознания. Фрейдову концепцию структуры личности, в которой получила отражение реальная проблема многоплановости мотивационной структуры поведения, Скиннер обращает против самой идеи целостной личности.

Фрейдову теорию Скиннер следующим образом переводит на язык бихевиоризма: 1) внешние события среды, которые вызывают 2) внутреннее душевное состояние, результатом чего является 3) некоторое наблюдаемое поведение. Во фрейдовом объяснении поведения Скиннер считает среднее звено — состояние сознания — излишним. По его мнению, объяснение отклоняющегося сексуального поведения взрослого заключается в инциденте наказания, а не в чувстве вины²⁶. По Скиннеру, мысли и чувства есть результат влияния окружающей среды, они существуют вне какой-либо связи с действиями, как рядоположенные, не влияют на поведение. Американский психолог настаивает, таким образом, на существовании прямой, не опосредуемой субъективно связи между факторами окружения и поведением, отрицает роль внутреннего состояния личности, через которое преломляется воздействие окружающих условий.

И бихевиоризму и фрейдизму присущ общий недостаток: непонимание отражательной природы психики и общественно-исторической обусловленности сознания, игнорирование социальной природы целей, побуждений человека, т. е. явлений, действующих между стимулом и реакцией. Фрейд абсолютизировал психическую причинность и видел в ней универсальное объяснение человеческих поступков, регулятор социальных отношений личности. Однако предпринятое Скиннером «исправление» фрейдизма в сциентистско-позитивистском духе не могло устранить его фундаментальных недостатков. При этом отбрасывались такие рациональные моменты фрейдовой теории, как выдвижение на передний план вопроса мотивации как реальной детерминанты поведения, исследование причинной роли психических явлений (мотивов, структуры личности), значимость подсознательного и сознания для сохранения личности, человеческого «Я». Интерес

к личности, к переживаемым ею конфликтам и неврозам выводил Фрейда к объективным противоречиям между личностью и буржуазным обществом, придавал его выводам социально-критическое звучание.

Концепция Скиннера вызвала широкую критику со стороны представителей гуманистического направления в психологии и философии, которые не без основания расценили ее как «атаку на бытие человека» и отмечали, что в скиннеровской теории «человек упразднен». Серьезные контраргументы бихевиоризму были выдвинуты представителями появившейся в США в 60-х годах «экзистенциальной» психологии (она возникла в значительной мере как реакция на бихевиоризм и претендовала на роль «третьей силы» наряду с фрейдизмом и бихевиоризмом в исследовании поведения). Ее лидеры — А. Маслоу, К. Роджерс и др. — с идеалистических позиций критиковали натурализм концепции Скиннера, ее позитивистскую трактовку науки, упразднение таких понятий, как свобода воли, целенаправленность действия, самоактуализация, внутренний смысл, которые важны для понимания сущности человеческого существования и действия. Признавая, что факторы окружения влияют на основные человеческие возможности, они подчеркивали, что наиболее важной детерминантой человеческого поведения являются определенные внутренние качества, свобода воли, субъективный опыт, воля к росту и развитию с целью самоосуществления.

Показательна в этой связи длительная полемика между Скиннером и известным американским психологом К. Роджерсом. Роджерс настаивает на том, что наряду со стремлением организма к самосохранению существует особая область в поле опыта индивида — сфера личности, «Я», которая складывается из оценок личностью своих черт и отношения к внешнему миру. Он подчеркивает, что субъективное видение реальности личностью важно в определении того, как она будет действовать. Роджерс считает, что человеческая природа, в сущности, положительна: в основе своей мы стремимся к росту и самоактуализации, хотим близких и осмысленных отношений с другими. В отличие от скиннеровского «позитивного подкрепления» Роджерс полагает, что личность не нуждается в таковом и сама в состоянии развиваться позитивно, настраиваясь на собственный опыт, отвечая на собственные внутренние побуждения. Развиваясь открыто и свободно, личность может в своем поведении сочетать свои индивидуальные интересы с интересами общества²⁷.

Критикуя скиннеровский детерминизм, редуцирующий человека до «отвечающей на стимулы машины», американский психолог Н. Бранден в книге «Психология самоуважения» отмечает, что неотъемлемой характеристикой человека, отличающей его от всех других живых существ, является способность инициировать процесс абстрактного мышления. В человеке существует сила выбора как психологически нередуцируемого естественного факта. Свобода выбора есть не отрицание причинности, а ее кате-

гория. Процесс мышления небеспричинен, он вызывается человеком. Человек — это моральный агент, способный выбирать, что правильно, а что ложно²⁸.

Либеральный американский философ Т. Мачан, главный редактор журнала «Ризон», в книге «Псевдонаука Б. Ф. Скиннера» указывает на необходимость исходить из более широкой, чем у Скиннера, концепции науки и причинности, которая предполагает, что людям присуща свобода воли и свобода выбора. По его мнению, большинство современных философов согласны с идеей «разумного человека», убеждены, что принципы самоопределения, самостановления, самоосуществления присущи каждой личности, каждому индивиду. Если проследить любое действие человека от его зарождения, то становится ясно, что оно неотделимо от мыслительной способности. Действия, которые можно считать свободными, предполагают суждения, интенции, выбор цели, планирование и другие мыслительные операции. Таким образом, свобода обнаруживается в человеческой способности мыслить. На ней основывается и наша ответственность как выбор между альтернативными основаниями человеческого поведения; эта ответственность будет бессмысленна, если мы не свободны брать ее на себя. Исходя из этого, Мачан определяет человека как «обладающего способностью к воле и сознанию»²⁹.

Концепция Скиннера являет собой современный пример вульгарного материализма, стремящегося отождествить идеальное с материальным во всех отношениях, тем самым отбросить его, изгнать из научной теории. Признание «идеального» в научной теории рассматривается им как неизбежный дуализм и отказ от материалистического монизма. В действительности же его «бескомпромиссное» отрицание идеального как субъективной реальности блокирует подлинно научное исследование и фактически является капитуляцией перед идеализмом.

Представители вульгарного материализма, например радикального физикализма «научного материализма», в объяснении сознания осуществляют прямой логический переход к физическим процессам, игнорируют качественную специфику информационных структур. Современные бихевиористы в попытке объяснить сознание либо ссылаются на необходимость истолкования его на языке физики или физиологии, либо вовсе уходят от подобной задачи и ограничиваются лишь фиксированием внешних «поведенческих» проявлений деятельности сознания (сознание как «черный ящик»).

Диалектический и исторический материализм рассматривает идеальное как субъективную реальность, являющуюся особым свойством высокоорганизованных материальных систем, выражением деятельной способности социальных индивидов. На общенаучном уровне весьма продуктивно рассмотрение категории идеального с позиций информационного подхода к проблеме «сознание и мозг». Изучение человека как сознательного социального существа невозможно, если игнорировать субъективную реальность, сводить ее к объективной реальности. Способность опери-

ровать «информацией» в «чистом» виде выделяет человека как существо социальное и означает качественно новый тип самоорганизации. Понимание свободы воли как акта самодетерминации устраняет метафизическое противопоставление свободы воли и детерминации, имея в виду не только внешнюю, но и внутреннюю детерминацию самоорганизующейся системы³⁰.

Отрицание Скиннером свободы личности строится на ложной дилемме: либо «донаучное» описание личности на основе интроспективной психологии, либо натуралистическое объяснение человека на базе физиологии, не нуждающееся в понятии субъективного. Поскольку «ни интроспекция, ни физиология не могут дать адекватной информации о том, что происходит внутри человека при его поведении», автор делает вывод, что личность необнаруживаема, а потому само это понятие следует изъять из научного языка³¹.

Суть дела, однако, в том, что, хотя личность действительно не может быть научно объяснена ни в рамках интроспекционизма (понимаемая как «единичное самосознание»), ни физиологии, она не является просто «теоретической фикцией». Личность, человеческая индивидуальность, обладающая способностью сознания, самосознания, свободой воли, не плод философской спекуляции, а факт. Однако объяснять его следует в ином, чем полагает Скиннер, измерении и иными методами. Личность не «тело, обладающее репертуаром поведения», не естественно-природное, а социальное образование. Понять ее формирование и проявления можно лишь в сфере общественных отношений и связей, социально обусловленной деятельности.

Личность не есть просто «функция» или «проявление» тела индивида: она формируется отношениями и связями общественного организма. Скиннеровская же «внешняя среда», детерминирующая поведение индивида, лишена каких-либо социальных характеристик. «Философ-материалист, — писал Э. В. Ильенков, — понимающий „телесность“ личности не столь узко, видящий ее прежде всего в совокупности (в „ансамбле“) предметных, вещественно-осязаемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам), опосредованных через созданные и создаваемые их трудом вещи, точнее, через действия с этими вещами (к числу которых относятся и слова естественного языка), будет искать разгадку „структуры личности“ в пространстве вне органического тела индивида и именно поэтому, как ни парадоксально, во внутреннем пространстве личности. В том самом пространстве, в котором сначала возникает человеческое отношение к другому индивиду... чтобы затем — вследствие взаимного характера этого отношения — превратиться в то самое „отношение к самому себе“, опосредствованное через отношение „к другому“, которое и составляет суть личностной — специфически человеческой — природы индивида»³².

Расхождение Скиннера с традиционной гуманистической философией во взглядах на природу и сущность человека пере-

растает в противоположность позиций в трактовке переживаемых личностью конфликтов и проблем и соответственно путей и способов их разрешения. Свой проект всеохватывающего контроля и манипулирования поведением людей автор противопоставляет традиционным идеям гуманистов как единственно «реальный» и соответствующий «объективным» целям общественной организации. По его словам, «бихевиоризм делает возможным достичь целей гуманизма более эффективно»³³.

В «научном гуманизме» Скиннера отсутствует... человек. О нем не то чтобы недоговаривают или забывают: его целенаправленно отлучают от «научной» теории, ампутируют социальные и индивидуальные черты, редуцируют к обезличенным стереотипам поведения. Человек в богатстве и динамизме его жизненных проявлений не укладывается в скиннерову схему идеально отрегулированного общественного механизма, и применительно к этой вне его лежащей мере все сущностные свойства человека расцениваются отрицательно как «нестандартные», «количественно неизмеримые», мешающие эффективному массовому применению техники контроля и регулирования. Сквозь призму сциентистско-технократической «рациональности» человеческая свобода рассматривается как анархия, ответственность — как иллюзия «свободы воли», достоинство — как мания человеческого величия, индивидуальность — как недостаточная социализованность и т. д. В них Скиннер видит причину всех бед и главное препятствие «упорядочиванию» индивидуальной и общественной жизни по «научным» расчетам и стандартам. Свобода и достоинство — это то, что находится «по ту сторону» регулирования и порядка. Скиннер объявляет их вне закона — научного и общественного — и требует решительного изгнания из теории, лишения всякого обоснования и легальности.

Американский психолог декларирует гуманность целей своего проекта, протестует против сравнения его с фашизмом, подчеркивает те преимущества, которые сулит отказ от «мифов» свободы и достоинства в пользу ощутимых благ обеспеченного и беззаботного существования. Однако сколь благими ни были бы субъективные намерения автора, реальное содержание его теории поведения и построенный на ней социальный проект противостоит выработанным историей человеческой культуры фундаментальным представлениям о свободе личности и ее правах, демократии и человеческом достоинстве, духовной автономии и счастье.

Теория Скиннера лишней раз подтверждает бесперспективность сциентистских проектов осчастливить людей «сверху», со стороны элиты «посвященных», вне и даже вопреки воле масс и их активности как субъекта общественно-исторического преобразования. Оставаясь несостоятельной как социальная утопия, доктрина необихевиоризма является довольно влиятельным проводником определенного идеологического содержания, используемого господствующим классом в консервативно-охранительных целях.

Утопия Скиннера вряд ли может служить привлекательным социальным идеалом для широких масс. Это подтвердила широкая критика ее со стороны представителей различных идейных направлений, превращение «скиннеризма» в имя нарицательное. Это отчасти понимает, как видно, и сам ее автор. Не случайно в его последних работах заметен несколько иной ход аргументации: если прежде он делал упор на привлекательность благ, которые сулит тотально регулируемое общество, то ныне стремится доказать «жизненную необходимость» такого типа общества, повсеместного внедрения «технологии поведения» как единственного средства спасения от возможных социальных катастроф.

Отказывая личности в собственной цели, Скиннер ищет цель вне индивидуума, в сфере объективированных надличностных структур: в качестве таковой он называет «выживание культуры». Личность лишь средство для осуществления этой цели. Телеологизм превращается автором в средство идеологического оправдания мер по превращению общества в «тотально манипулируемое».

В эволюции культуры, по словам Скиннера, «индивид остается лишь стадией в процессе, начавшемся гораздо раньше его появления на свет и переживущем его»³⁴. По его мнению, выражение «человек контролирует свою судьбу» не имеет смысла, поскольку человек целиком подконтролен культуре: язык, этические нормы, обычаи, религия, управленческие институты, экономическое образование и даже психотерапевтическая практика — все это лишь разнообразные средства контроля над человеком. «Эволюция культуры есть фактически род гигантской практики самоконтроля»³⁵ — заявляет автор. В утешение он добавляет, что этот всеподчиняющий аппарат создан самим же человеком.

«Не является ли контролируемый индивид в лучшем случае зрителем, который наблюдает происходящее, но бессилён что-либо сделать?» — риторически вопрошает Скиннер. Всем ходом своих рассуждений он стремится убедить, что именно таков удел человека.

Подлинно научной основой понимания человека и создаваемой им культуры является исторически активная творческая деятельность человека и развитие самого человека как субъекта этой деятельности. Марксизм рассматривает человека и общество в их взаимосвязанности и относительной автономности. «Человек — творец социальных и культурных форм своего бытия и сам их творение, но как он сам, так и объективные формы социальной и культурной жизни обладают собственными структурами, закономерностями и механизмами относительно самостоятельного, автономного существования. Каждая из них может и должна рассматриваться и пониматься не только через «другое» — общественное через человека, человек через общественное, но и в рамках (условных, относительных, но реально существующих) их собственных специфических форм бытия, в так называемых собственно человеческих и собственно социальных проявлениях жизни»³⁶.

¹ См.: Skinner B. F. The behavior of organisms. N. Y.; L., 1938; *Idem*. Science and human behavior. N. Y., 1959; *Idem*. Verbal behavior. N. Y.; L., 1957; *idem*. Cumulative record. N. Y., 1959; *Idem*. Beyond freedom, and dignity. N. Y., 1971; *Idem*. About behaviorism. N. Y., 1974; *Idem*. Walden two revisited. N. Y., 1976; *Idem*. Reflections on behaviorism and society. Englewood Cliffs (New Jersey), 1978; *Idem*. The shaping of a behaviorist. N. Y., 1979; *Idem*. A matter of consequences. N. Y., 1983.

² Skinner B. Beyond freedom and dignity, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ См.: Skinner B. Science and human behavior, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ *Ibid.*, p. 13.

⁷ Цит. по кн.: Evans R. I. B. F. Skinner: The man and his ideas. N. Y., 1968, p. 18.

⁸ Skinner B. Beyond freedom and dignity, p. 207.

⁹ См.: Skinner B. Science and human behavior, p. 6.

¹⁰ Skinner B. Beyond freedom and dignity, p. 213.

¹¹ Skinner B. Science and human behavior, p. 7.

¹² Skinner B. Beyond freedom and dignity, p. 191.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹⁵ См.: Skinner B. Verbal behavior.

¹⁶ См.: Chomsky N. A review of B. F. Skinner's «Verbal behavior». — Language, 1959, N 35.

¹⁷ Skinner B. Beyond freedom and dignity, p. 192.

¹⁸ Skinner B. Cumulative record.

¹⁹ Skinner B. Beyond Freedom and Dignity, p. 193—194.

²⁰ *Ibid.*, p. 197.

²¹ *Ibid.*, p. 198.

²² *Ibid.*, p. 197.

²³ *Ibid.*, p. 199.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Machan T. The pseudo-science of B. F. Skinner. New Rochelle; New York, 1974, p. 79—80.

²⁶ См.: Skinner B. Cumulative record, p. 187—189.

²⁷ См.: Rogers C. Freedom of personality. N. Y., 1972.

²⁸ См.: Branden N. The psychology of self-esteem. N. Y., 1969, p. 58.

²⁹ Machan T. The pseudo-science of B. F. Skinner, p. 172.

³⁰ См.: Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983, с. 149.

³¹ Skinner B. Beyond freedom and dignity, p. 195.

³² Ильенков Э. В. Что же такое личность? — В кн.: С чего начинается личность. М., 1979, с. 216—217.

³³ Skinner B. Reflections on behaviorism and society, p. 4.

³⁴ Skinner B. Beyond freedom and dignity, p. 209.

³⁵ *Ibid.*, p. 206.

³⁶ Григорьян Б. Т. Философская антропология. М., 1982, с. 173—174.

С. А. Никольский

В западной, прежде всего англоязычной, литературе социобиология¹ — это, пожалуй, последнее слово в науке о человеке. Возникнув сравнительно недавно — во второй половине 70-х годов, новое междисциплинарное направление сразу же оказалось в центре острой полемики как ученых-естествоиспытателей, так и философов, социологов, культурологов. Острота споров вокруг социобиологии обусловлена тем, что ее представители выступили с многообещающей программой: рассмотреть человека через призму новейших данных различных, но прежде всего биологических дисциплин (эволюционной теории, популяционной генетики, этологии, экологии и др.). В рамках этой программы была поставлена задача по-новому подойти к вопросам, которые до этого были в ведении гуманитарных наук, — проблемам морали, свободы и детерминизма, рациональности и культуры, социальной агрессивности и миролюбия, альтруизма и эгоизма и др.

Строго говоря, социобиологические идеи — не новое явление в западной мысли. Начиная с открытия Ч. Дарвина каждый новый крупный шаг в развитии биологии сопровождался появлением различного рода биологистских концепций, распространявших биологические закономерности на сферу социального. В XIX в. воззрения социобиологического характера развивались главным образом в форме социал-дарвинизма (Г. Спенсер), бывшего в значительной своей части спекулятивной системой. Отличительная черта нынешних социобиологических концепций состоит в том, что их авторы — в основном ученые-биологи, внесшие значительные вклады в развитие своих отраслей знания.

Хотя социобиологические идеи высказывались задолго до оформления социобиологии как самостоятельного направления научного поиска, однако в качестве оформленной системы воззрений социобиология впервые предстала в трудах профессора Гарвардского университета Э. О. Уилсона (р. 1929 г.). За последние десять лет Уилсон опубликовал ряд книг — «Социобиология: новый синтез» (1975); «О человеческой природе» (1978); «Биофилия» (1984); «Гены, разум и культура. Процесс коэволюции» (1981) и «Прометеев огонь» (1983) — в соавторстве с Ч. Ламзеном. В них шаг за шагом развернутую аргументацию получает основная идея Уилсона: у человека, включая его мораль, культуру, социальные институты, не может быть никаких проявлений, которые противоречили бы его биологической природе. Биологическая эволюция является фундаментом и сопутствующим процессом социальной и культурной эволюции.

После опубликования первой книги Уилсона оказалось, что у социобиологии есть немало оппонентов, которые указывали на ряд ее ошибочных или бездоказательных тезисов. В частности,

отмечалось, что, претендуя на открытие «конечных» мотивов многих человеческих поступков, социобиология без достаточных на то оснований предпринимает некоторые из животрепещущих научных, социальных и философских проблем.

Социобиология неоднозначно была воспринята и широким общественным мнением на Западе. На характер его восприятия значительное влияние оказала негативная реакция либеральной интеллигенции на биологистские спекуляции реакционных евгеников, расистов и нацистов. Сегодня к этим спекуляциям прибегают неонацисты в Западной Германии, «новые правые» во Франции, «бойцы Национального фронта» в Англии и другие представители наиболее реакционных сил.

В чем, коротко говоря, состоит новизна предлагаемых социобиологией идей? По определению Э. Уилсона, социобиология представляет собой «распространение принципов популяционной биологии и эволюционной теории на социальную организацию»². В пределах очерченного поля исследования ученый формулирует два основных постулата. Первый — у вида (включая человека) не может быть «трансцендентальных» целей, возникших вне его собственной биологической природы. Человека нельзя считать биологической машиной, но в нем есть биологические механизмы, не допускающие целей и социальных действий, противных его биологической природе. Второй — особенности природы человека лишь малая часть свойства природы других видов, большинство стереотипных форм поведения человека свойственны другим живым существам, а во многих отношениях (например, в кооперации, разделении труда, альтруистическом поведении) люди уступают сообществам насекомых. Поэтому определить ценность или вред детерминирующих человеческое поведение врожденных характеристик можно, лишь проникнув «в самую сердцевину нашей гуманности», глубоко изучив эволюцию социального поведения всех живых существ³.

В биологическом плане социобиология возникла на базе эволюционной теории Ч. Дарвина, а также современных биологических дисциплин. Из числа выдающихся современных генетиков, заложивших, по словам социобиологов, основы направления, прежде всего называют имя англичанина У. Д. Гамильтона. Стремясь дать объяснение тому факту, что у перепончатокрылых общественный образ жизни возникал по меньшей мере одиннадцать раз, но закрепился лишь у термитов, муравьев, пчел и ос, Гамильтон исследовал свойственную этим сообществам редко встречающуюся детерминацию — гаплодиплоидию. Им было проанализировано ее влияние на генетические взаимоотношения особей и отмечено, что в среднем каждый индивид содержит 50 % одинаковых генов не только с родителями, но и с братьями и сестрами. Однако в колониях, например, пчел, где большую часть потомства матки составляют самки, родство сестер между собой выше, чем с маткой, и составляет 75 % генов. Именно это обстоятельство, по мнению Гамильтона, благоприятствовало раз-

виту общественной жизни сообществ насекомых. Ведь если бы перед пчелой возникала дилемма: покинуть семью для обзаведения собственным потомством или остаться и помогать матке выращивать ее потомство, выбирать бы не пришлось — она генетически предопределена ко второму. В силу этого приспособленность особи — ее вклад в следующие поколения — будет значительно выше, чем если бы она произвела собственное потомство. Такого рода приспособленность, когда особь жертвует собственными репродуктивными интересами ради интересов сообщества, получила название «совокупной приспособленности» (inclusive fitness) и была положена в основу его представлений о родственном альтруизме, развиваемом в социобиологии генетиком Р. Триверсом.

Заслуга более глубокого исследования этого явления принадлежит английскому зоологу и специалисту по математическим моделям в биологии Дж. Мэйнард Смигу. Согласно разработанной им концепции «эволюционно стабильной стратегии» (evolutionarily stable strategy), эволюционно устойчивым может считаться то поведение, которое обеспечивает адаптацию максимального числа особей популяции. Приводится такой пример: популяция мелких птиц расположилась на земле, а в небе появился хищник. То, что птицы находятся на земле, плохо для них. Но то, что каждая из них находится в стае, хорошо. Если бы какая-нибудь птица взлетела, то возможность маневра для нее в воздушной среде — хорошо, но то, что она была бы одна, — плохо. Но вот подан сигнал тревоги, после которого вся стая поднимается в воздух. В этом случае все имеют больше возможностей ускользнуть от хищника и в то же время каждая не является единственным объектом атаки. Такое поведение будет устойчивым⁴.

В социобиологии нашел применение и тезис В. Вэйн-Эдвардса о том, что стадные животные регулируют плотность своей популяции через обратную поведенческую связь: если плотность популяции увеличивается настолько, что среда перестает удовлетворять их потребности, они воздерживаются от совокуплений.

«Предсоциобиологические» идеи в этологии развивали лауреаты Нобелевской премии К. Лоренц и Н. Тинберген. Однако, отмечают Ч. Ламзден и Э. Уилсон, там, где этологи наиболее пристально изучают поведение отдельного организма, включая действие его нервной системы и гормонов, социобиологи концентрируют внимание на более сложных формах социального поведения и организации целых сообществ, привлекая для этого данные не столько анатомии и физиологии (как это делают этологи), сколько обращаясь к популяционной генетике и экологии⁵.

В целом пафос исследований социобиологов состоит в том, что учитывается информация о генетических, экологических и эволюционных аспектах поведения животного и по аналогии с ней формулируются принципы адаптивного поведения человека. Предполагается, что всегда можно найти вид животного, который демонстрирует поведение, сходное с поведением человека.

Присущая социобиологическим изысканиям мировоззренческая установка — представить человека и социальные отношения через призму биологических взаимосвязей сообществ живых организмов — требует от исследователей определенного понимания социальной реальности, имеющегося до акта сравнения. По Э. Уилсону, общество есть «группа индивидов, принадлежащих к одному и тому же виду и организованных на основе кооперации»⁶. «Взаимная связь индивидов, обладающих единой природой, — продолжает он далее, — атрибут общества»⁷.

Социобиология содержит в себе две взаимосвязанные сферы исследования. В первой изучаются типы поведенческих взаимодействий, которые имеют место внутри сообществ (доминантность и подчинение, стратегии самцов и самок в отношении родительского вклада и родственного отбора и т. д.). Во второй рассматривается связь форм социальной организации и поведения особей со средой («почему, — формулирует вопрос С. Имлин, — одна форма организации сообщества существует при одних экологических условиях, а при других — другая?»)⁸.

Зависимость от среды проявляется в нескольких чертах социальной организации животных. Первая из них — стадность. Генетик Р. Александер отмечает в стадности как «издержки» (животное делает более заметным для хищника; наблюдается повышенная конкуренция между особями; ресурсы эксплуатируются более интенсивно; увеличивается возможность распространения болезней), так и несомненные преимущества (забота индивида об оптимальности своей взаимосвязи со средой сводится до минимума, а доля возможной выгоды от экологических условий максимально возрастает; улучшается взаимодействие и «социальная информированность» и др.). Вторая — территориальность. На ограниченной территории при недостатке ресурсов конкуренция между особями, сопровождающаяся агрессивным поведением, возрастает. На значительной территории при избытке ресурсов поведение будет более «миролюбивым». Третья — форма супружества. При определенных условиях часть самцов или самок популяции посредством контроля за ограниченными жизненными ресурсами и посредством поведения, увеличивающего их собственную привлекательность, могут контролировать ориентацию своих партнеров на других потенциальных супругов. В этих условиях возникает моногамия. Если же условия допускают более свободные «отношения», а для успешного воспитания молодняка не требуется усилий обоих родителей, возможна полигамия.

В какой степени положения о связи между средой и социальной организацией животных сообществ могут быть применены к человеческому обществу? В сравнении с другими видами животных, признают социобиологи, человек демонстрирует превосходную поведенческую пластичность и предрасположенность к культурным изменениям. Оптимальными формами социальной организации оказываются, как правило, те, которые будут наиболее адаптивными. Социобиологи и примыкающие к ним антропологи

сходятся в том, что среда влияет (вне зависимости от осознания или неосознания этого феномена) на социальную организацию людей в случае определения «стратегии добычи продовольствия» при определенных типах непосредственной взаимосвязи с природой, на размеры групп постоянного общения и взаимодействия и в некоторых «патриархальных» обществах на системы супружества. При этом к адаптивным формам социальной организации ведут как генетические, так и в конечном счете обусловленные ими культурные изменения. Важно иметь в виду, что четкого, выделения социальных факторов в социобиологии нет.

Основными формами общественного поведения человека и других живых существ (демонстрируемого преимущественно внутри сообществ) социобиологи считают сексуальное, альтруистическое эгоистическое и агрессивное. Согласно английскому генетику Р. Докинсу, в сексе особи мужского и женского пола демонстрируют различное (как между полами, так и внутри полов) поведение, «стратегии». Причинами, например, различных «стратегий» сексуального поведения женщин и самок других живых существ, которое в гораздо большей степени детерминировано генетически, чем любое иное, является стремление каждого из партнеров соединиться с другим таким образом, чтобы его собственная индивидуальность получила максимальный репродуктивный успех. Сексуальные «стратегии», по Докинсу, могут быть главным образом двух видов: ориентированные на «сильного мужчину», «самца» и на «счастливую семью». В зависимости от этого самки отдают предпочтение либо тем самцам, которые будут вместе с ними заботиться о воспитании потомства, либо тем, черты которых они хотели бы видеть у своих детенышей⁹.

В эволюции сексуального поведения Р. Триверс усматривает биологические основания определенных моральных табу. Например, табу инцеста. Опираясь на исследования Мэйнарда Смита на дрозофилах, он делает вывод, что при наличии возможности выбора самки «предпочитают» самцов, вовсе не состоящих с ними в родстве, так как в случае спаривания с родственниками жизнеспособным оказывается лишь 25 % потомства¹⁰.

Социобиологи считают, что эти данные вносят некоторую ясность в давно стоящую перед учеными проблему происхождения запрета кровнородственных браков.

Может ли социобиология продемонстрировать свою предсказательную силу в случае поведения человека? Этолог Д. Бэрэш полагает, что такая возможность не исключена — она может быть следующим логическим шагом в развитии нового направления¹¹. Уже сегодня, пишет он, социобиология широко использует биологические модели для объяснения поведения человека и в социобиологической теории в принципе нет ничего, что ограничивало бы ее применимость сферой живых существ, исключая человека. Социобиология человека имеет такое же право на существование, как и социобиология гиппопотама или широколобых вомбатов¹².

То, сколь подчас широки социобиологические «объяснения» социальных феноменов биологическими аналогами, Бэрэш обнаруживает в своей сентенции о любви. По его мнению, это всего лишь поведенческий механизм, обеспечивающий максимальную приспособленность особи путем оптимальной связи между удовлетворяющими друг друга партнерами¹³.

В свое время Ф. Энгельс писал, что можно сопоставлять молочные железы с сапожной щеткой. Но каков смысл? Аналогия при всей свойственной этому методу широте не безгранична в своем применении. Каждый раз должны быть выявлены параметры, определяющие ее применимость.

Разнообразие всего живого всегда осваивалось путем морфологического, функционального, эволюционного сравнения одних групп организмов с другими по аналогии и гомологии. Когда же объектом сравнения стало поведение животного, это привело к использованию антропоморфных и метафоричных понятий, так как поведенческая активность живого наиболее очевидна в области человеческого общения. Однако метафоричные понятия не могут быть положены в основу строгих научных построений, поскольку их образный характер указывает лишь на возможность обнаружения реальных связей. Сама процедура выделения инвариантов в разнокачественных сферах действительности никак не может быть изолирована от разнокачественности типов знания, посредством сопоставления которых мы только и можем сохранить корректность в определении инвариантов. Непосредственная апелляция к реальным системам, взятым вне их специфики и контекста знания, создает новый, более изощренный вариант натурфилософского подхода. Только сохранение этой специфики в «подтексте» позволит совершить движение мысли к созданию идеализированного инварианта и последующему его использованию для более детального изучения действительности.

Важной с точки зрения социобиологов формой общественного поведения живых существ является поведение альтруистического и эгоистического характера. Согласно Уилсону, альтруизм — саморазрушительное поведение, осуществляемое ради пользы других¹⁴. По дефиниции Триверса, альтруистическое поведение может быть определено как такое, которое приносит выгоду другому организму, в то время как организму, проявляющему альтруистическое поведение, наносится относительный вред. При этом прибыль и вред определяются в терминах вклада в «результующую приспособленность»¹⁵.

Альтруизм, по Уилсону, может носить неосознанный характер и в этом случае объект не ожидает за него никакой награды («альтруизм с твердой сердцевиной»); он развился в эволюции живого посредством естественного отбора. Альтруизм может быть и осознанным («альтруизм с мягкой сердцевиной»), т. е. в конечном счете эгоистическим. Такое альтруистическое поведение включает ожидание ответных благ для самого субъекта или его родственников (носителей части генов субъекта). Эта форма альтру-

изма существенно обусловлена культурной эволюцией и типична для человека, в то время как первая форма доминирует у всех иных живых существ¹⁶.

Альтруизм, полагают социобиологи, играет важнейшую роль в эволюции и неизбежно преобладает над эгоизмом. Популяции, в которых индивиды проявляют самопожертвование ради пользы других, оказываются в более выгодных условиях, чем те, члены которых прежде всего заботятся о собственном благополучии. И хотя альтруистически настроенные особи нередко погибают, не оставив потомства, для их родителей и родственников создаются столь благоприятные условия, что «гены альтруизма» (как метафорически социобиологи называют тот комплекс наследственных детерминант, которые приводят к проявлениям альтруистического поведения) воспроизводятся более интенсивно¹⁷. Согласно Уилсону, если отбор на уровне колонии животных может вызывать эволюцию альтруистического поведения у части индивидов — членов колонии, то также мыслимо, что отбор на уровне целой популяции колоний может генерировать альтруистическое поведение некоторых колоний целиком¹⁸.

С точки зрения канадского философа М. Рьюза, понимание альтруизма у сторонников социобиологии вытекает из предпосылок их теории. Альтруистически настроенный и вообще моральный человек в эволюции имеет больше возможностей для выживания и репродукции, чем аморальный, поскольку он не только жертвует собой ради других, но и получает от других помощь. Поэтому весьма вероятно, что мы наследуем моральные чувства по биологическим каналам¹⁹.

В изучении агрессивного поведения социобиология опирается на материал, накопленный в этологии К. Лоренцем и Н. Тинбергенем. По определению последнего, агрессивным следует называть такую форму общественного поведения живых существ, которая имеет в себе «тенденцию устранить оппонента или по крайней мере изменить его поведение таким образом, чтоб он не докучал своими нападениями»²⁰. К. Лоренц считает, что агрессия есть состояние живого организма, свойственное ему постоянно. Даже если животное, насекомое или человек внешне не демонстрирует агрессии, она все равно коренится в нем. При этом склонность к убийству свойственна людям в значительно большей степени, чем животным²¹.

В вопросе об агрессивности большинство социобиологов придерживаются скорее «умеренного», тинбергеневского, взгляда, чем «крайнего», лоренцовского. Но то, что эта форма общественного поведения — характернейшая черта природы человека, сомнению не подвергается. «Удивительно, — пишет Э. Уилсон, — что ни одно свойство вида не является столь распространенным и легко вызываемым, как агрессивное поведение, хотя открытую агрессивность нельзя назвать отличительной чертой всех или даже большинства человеческих культур»²².

Отчего же агрессивность сделалась атрибутом человека? По мнению социобиологов, причина в том, что в эволюции агрессивность выполняет адаптивную, наследственно закрепленную функцию. Агрессия, по Уилсону, есть генетически детерминированные и отобранные в процессе развития живого образцы поведенческих реакций²³. Их характер таков, что каждая особь прежде всего делит остальных на своих и чужих. Согласно Р. Александеру, должен был также существовать отбор на способность отличения родственников и друзей от «чужаков», по отношению к которым агрессивность была не только возможна, но и необходима²⁴. Д. Борджиа полагает, что в этом отношении люди подобны всем прочим организмам и даже превзошли их в способности координировать проявление внутривидовой агрессии — планомерно ведя войну²⁵.

М. Рьюз разделяет позиции социобиологов по этому вопросу и заявляет, что в эволюции живого «ксенофобия» (страх перед чужими) становится все более политически опасной, о чем свидетельствуют две войны в Европе, борьба между католиками и протестантами в Северной Ирландии, а также угроза новой войны²⁶.

Заклечения такого рода создают возможность использования социобиологии для обоснования политически неверных или антигуманных доктрин. Так, один из критиков социобиологии — молекулярный биолог Д. Беквит, рассматривая апелляцию к социобиологии в концепциях «новых правых» во Франции, расистов из числа членов «Национального фронта» в Англии или реакционеров в ФРГ и самих США, справедливо указывает, что их человеконенавистнические доктрины зачастую логически включают в себя непродуманные, поспешно сформулированные тезисы из социобиологических концепций. Более того, по его мнению, присущие социобиологам неверные политические и мировоззренческие установки неосознанно привносятся ими в сферу научного поиска и тем самым влияют на характер получаемых научных результатов²⁷. Поэтому, делает вывод Беквит, реакционно мыслящим политикам и общественным деятелям часто легко приписать социобиологам свою собственную антигуманную ориентацию.

Экстраполяция «ксенофобии» из сферы биологической реальности в социум, которую приводит М. Рьюз, ничего общего не имеет с наукой. Писать так — значит порочить тему исследования, давать реальные основания для отождествления ее с биологизаторством худшего толка.

Феномен разделения людьми других на «своих» и «чужих» — действительно фиксируемый наукой факт этнического самосознания индивидов. Каждая этническая группа имеет свое самоназвание, причем «представители каждой из таких одноименных совокупностей людей обычно отличают себя от членов всех иных подобных общностей. При этом особую роль играет антитеза „мы“ — „они“»²⁸. Показать разность отношения особей любого «дочеловеческого» уровня к «своим» и «чужим» — что и делается

в некоторых исследованиях социобиологов — значит выдвинуть предположение о биологических предпосылках социального феномена. Изучение этого явления в его целостности представляет реальную научную задачу.

Какова же в целом позиция социобиологов по вопросу о роли биологических и социальных детерминант в развитии человека? Социобиологи колеблются от признания решающей роли генетических факторов в формировании определенных форм поведения до утверждения «равноценности вклада» социального и биологического, что свидетельствует об отсутствии у них цельной и последовательной мировоззренческо-методологической установки. В их исследованиях постоянно происходит смешение и подмена собственно научных и философских выводов.

Примером может служить книга Ч. Ламздена и Э. Уилсона «Гены, разум и культура. Процесс коэволюции». В ней сделана попытка проследить глобальный процесс развития жизни от появления живого до современных развитых форм. Авторы отмечают, что традиционная социобиология усматривала между генотипом и фенотипом или культурным проявлением непосредственную связь, в то время как дело обстоит по-иному. Генотип особи и популяции, испытывая воздействие культуры, оказывает на нее обратное влияние через определенные биологические процессы, основанные на «эпигенетических правилах». К последним относится всякая регулярность в онтогенезе, которая направляет развитие организма в определенную сторону. Эпигенетическое правило в своей основе генетично, поскольку его природа определяется планом развития, записанным в ДНК, а его действие можно обнаружить на всех стадиях развития — от формирования белковых молекул до процесса обучения и социальных реализаций человека. Как нетрудно видеть, у Уилсона и Ламздена общественное развитие детерминируется и социальными и биологическими законами, но последним отводится доминантная роль. Модель коэволюции, по сути, оказывается биологизаторской.

Сказанное не означает ложности самой идеи коэволюции. Этим термином, который может быть переведен как «со-эволюция», «со-развитие», «со-развертывание», советские ученые пользуются при моделировании сложных процессов взаимодействия природы и общества в рамках биосферы²⁹. Раскрытие содержания понятия коэволюции осуществляется в контексте марксистского философского решения проблемы соотношения социального и биологического. При этом отвергаются не только классические, но и современные варианты социал-дарвинизма, расизма и евгеники.

Разрабатывая проблему коэволюции, представляется важным иметь в виду следующее. Объяснить человека в терминах биологии, безусловно, нельзя. Но человек не может быть объяснен и как «чисто» социальный, оторванный от биологического феномен. Поэтому в процессе разработки путей дополнительности биологического и социогуманитарного знания возникает необходимость введения новых понятий и ракурсов рассмотрения проблемы.

Так, коэволюцию биологического и социального в человеке, на наш взгляд, нужно проследивать на трех уровнях: индивидуальном, когда речь идет о становлении в социуме биосоциальных (социализированных в истории) задатках способностей и потребностей человека (К. Маркс определил это как диалектику «природных» и «человеческих сущностных сил»); региональном, когда в развитие общества опосредованно включается географический фактор и популяционно-генетические процессы; биосферном (глобальном), когда предметом рассмотрения является развитие человека в связи с остальной природой. При этом термином «коэволюция» может обозначаться не только любое настоящее или прошлое взаимодействие биологического и социального. Ему может быть придан и нормативный смысл, фиксирующий гармоническое (органичное) взаимодействие биологического и социального. В этом значении коэволюция включается в содержание гуманистической интерпретации стратегии научного познания и преобразования мира.

Исходя из признания диалектического характера взаимодействия биологических и социальных компонент в развитии человека при определяющем воздействии социальных факторов, первый вопрос, который должен заботить претендующего на теоретические обобщения ученого, касается проблемы взаимовлияния и границ биологического и социального. В чем именно и до какой степени имеет смысл говорить о биологической детерминации поведения человека? Правомерно ли вообще сопоставление поведения человека и животного и каковы его познавательные возможности и границы?

В соответствии с основными принципами диалектико-материалистической философии общий ответ всегда формулировался таким образом, что в качестве важнейшей научной задачи выдвигалось изучение эволюционной связи человека с остальными живыми существами, и прежде всего животными, живущими сообществами. «Наши обезьяноподобные предки... — писал Ф. Энгельс, — были общественными животными; вполне очевидно, что нельзя выводить происхождение человека, этого наиболее общественного из всех животных, от необщественных ближайших предков»³⁰. И в другой работе: «По моему мнению, общественный инстинкт был одним из важнейших рычагов развития человека из обезьяны»³¹. Современные научные исследования, особенно в области этологии и экологии, убедительно демонстрируют сложные и многообразные пути формирования общественного инстинкта в животном царстве. К осознанию необходимости изучения этого явления приходят специалисты некоторых социальных дисциплин. Так, социальные психологи, изучающие такие феномены группового поведения, как подражаемость, внушаемость, заражаемость, лидерство, конфликтность, все отчетливее ставят вопросы об их эволюции, включая развитие в органическом мире.

В этой связи отметим, что признание биологических основ социальности человека, эволюционировавшей в живом по мере его прогрессивного развития (а не возникшей без естественной предыстории лишь на стадии антропосоциогенеза), — важный мировоззренческий элемент позиции социобиологов.

Изучение комплекса поднятых социобиологами проблем в рамках темы «природа—общество» сегодня чрезвычайно актуально. Хотя вопрос о возможностях биологии человека реагировать на изменение природно-общественной среды возникал постоянно, однако современные (на грани экологической катастрофы) нарушения биосферного баланса заставляют осознать его по-иному. Научное знание об эволюции биотического субстрата человека, его социальности становится важной компонентой разработки путей управления эволюцией биосферы, сохранения и процветания человеческого рода.

В заключение необходимо отметить следующее. Методологическая непроработанность социобиологического материала, отсутствие работы по его соотнесению с признанными в биологических и социальных науках результатами толкают социобиологов к поспешной, научно не обоснованной экстраполяции на человека выводов биологических наук. Мировоззрение сторонников нового направления ограничено, стихийно-материалистично. Развиваемая преимущественно естествоиспытателями, социобиология несет на себе печать присущего им антидиалектического, метафизического мышления.

Отмеченные недостатки мировоззренческо-методологического характера заставляют констатировать принципиальную идейную несовместимость социобиологических изысканий и марксистских исследований по проблеме человека. Близость тематики, новизна отдельных перспективных тенденций исследования создают некоторые предпосылки, но далеко не условия для возможности совместного комплексного изучения человека. Решающим фактором здесь выступают мировоззренческие позиции, принципиально различные в марксизме и социобиологии.

Однако нельзя игнорировать то позитивное, что есть в новом направлении. Вот почему нужно согласиться с выводом, который делает в этой связи И. Т. Фролов: «Отвергая методологию социобиологии, надо тщательно анализировать приводимые в ее рамках многочисленные факты. Вместе с тем — и это главное — необходимо широкое развертывание на базе марксистской методологии конкретных и позитивных исследований взаимосвязи социальных и эволюционно-генетических факторов в процессе становления, индивидуального и исторического развития человека»³². Под таким углом зрения позитивное содержание социобиологии может быть включено в общее научно-философское движение по пути создания предсказанной К. Марксом единой науки о человеке.

¹ В данной главе речь пойдет о наиболее дискутируемой части социобиологии — социобиологии человека, которая для краткости будет именоваться социобиологией.

² Wilson E. O. On human nature. Cambridge (Mass.), 1978, p. X.

³ Ibid., p. 4—6.

⁴ См.: Maynard Smith J. The evolution of alarm call. — In: Reading in sociobiology. San Francisco, 1978.

⁵ См.: Lumsden C. J., Wilson E. O. Promethean fire: Reflections on the origin of mind Cambridge (Mass.); London, 1983, p. 24.

⁶ Wilson E. O. Sociobiology: The new synthesis. Cambridge (Mass.), 1975, p. 3.

⁷ Ibid.

⁸ Emlen S. T. Ecological Determinism and Sociobiology. In: Sociobiology: Beyond nature/nurture? Boulder, 1980, p. 127.

⁹ См.: Dawkins R. The selfish gene. Oxford, 1976, p. 163—169.

¹⁰ См.: Trivers R. L. Parental investment and sexual selection. — In: Sexual selection and the descent of man, 1871—1971. Chicago, 1972, p. 168.

¹¹ Ibid., p. 224.

¹² Barash D. P. Human reproductive strategies: A sociobiological overview. — In: The evolution of human social behavior. N. Y., 1980, p. 146.

¹³ Ibid.

¹⁴ См.: Wilson E. O. The insect societies. Cambridge (Mass.), 1971, p. 321.

¹⁵ См.: Trivers R. L. The evolution of reciprocal altruism. — Quart. Rev. of Biol., 1971. N 46, p. 35—57.

¹⁶ См.: Wilson E. O. On human nature, p. 155—156.

¹⁷ Ibid., p. 153.

¹⁸ См.: Wilson E. O. The insect societies, p. 322.

¹⁹ См.: Ruse M. Sociobiology: Sense or nonsense? Dordrecht, 1979, p. 65.

²⁰ Tinbergen N. On war and peace in animals and man. — In: The sociobiology debate: Readings on ethical and scientific issues. N. Y., 1978, p. 80.

²¹ См.: Lorenz K. On aggression. N. Y., 1967, p. 215—216.

²² Wilson E. O. Sociobiology: The new synthesis, p. 259.

²³ Ibid., p. 255.

²⁴ См.: Alexander R. D. Darwinism and human affairs. Seattle, 1979.

²⁵ См.: Borgia G. Human aggression as a biological adaptation. — In: The Evolution of human social behavior., p. 184.

²⁶ См.: Ruse M. Sociobiology: Sense or nonsense?, p. 77.

²⁷ См.: Beckwith J. The political uses of sociobiology in the United States and Europe. — Philos. Forum. 1981/1982, vol. 13, N 2/3, p. 311—321.

²⁸ См.: Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. М.: Наука, 1981, с. 15.

²⁹ См., например: Моисеев Н. Н. Козволюция человека и биосферы (кибернетические аспекты). — В кн.: Марксистско-ленинская концепция глобальных проблем современности. М., 1985, с. 257—265.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 488—489.

³¹ Там же, т. 34, с. 138.

³² Фролов И. Т. Социология и этика познания жизни и человека. — Природа, 1982, № 9, с. 37.

III

СИНТЕЗИРУЮЩИЕ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Б. Т. Григорьян

Философская антропология возникла в 20-х годах нашего столетия в русле происходившего тогда общего для западноевропейской философии «антропологического поворота» как определенное течение немецкой буржуазной мысли. Задержавшаяся в своем развитии в годы фашистского господства и оттесненная в послевоенное время экзистенциализмом, она в последние десятилетия вылилась в широкое идейное течение, претендующее на теоретическое осмысление современного знания о человеке, на достижение нового философского понимания его природы.

Сохраняя некоторые существенные установки иррационалистической антропологической философии первой половины XX в., прежде всего экзистенциализма, философские антропологи пытаются вместе с тем определить и использовать свои собственные способы рассмотрения и объяснения человека, которые освободили бы философское учение о нем от крайностей как экзистенциалистского антисциентизма, так и сциентистски-рационалистического толкования человека и обеспечили бы некоторое единство философского и конкретно-научного подходов к человеку. Эта задача, сформулированная еще основоположниками философской антропологии и по-разному решавшаяся видными ее представителями, сегодня вновь выдвигается на повестку дня как их прямыми последователями, так и философами феноменологического и герменевтического направлений

В конце 60-х и особенно в 70-х годах в ряде коллективных и индивидуальных трудов поднимается вопрос о так называемой «новой антропологии». В них отчетливо обозначилась тенденция к расширению конкретно-научной базы философско-антропологического толкования человека. Исходя из положения о том, что естественная природа человека уже сама по себе выводит его за пределы чисто естественной определенности, современные философские антропологи пытаются преодолеть узкие рамки естественнонаучного анализа человеческого существа и рассматривать его на более широком фоне наук о духе или наук о культуре (этнографии, языкознания, социологии, истории религии и искусства и т. д.). Тем самым сфера философско-антропологического анализа не ограничивается более традиционными для немецкой

«науки о человеке» физической антропологией и зоопсихологией, а расширяется, включая в себя дисциплины американской культур-антропологии и английской социальной антропологии¹.

Еще в 1928 г. один из основоположников философской антропологии — Макс Шелер (другим родоначальником этого течения является Гельмут Плеснер) в своей работе «Положение человека в космосе» подчеркивал необходимость создания философской антропологии как основополагающей науки о сущности человека. Он начертал тогда обширную программу философского познания человека во всей полноте его бытия. Он предполагал, что философская антропология соединит конкретно-научное, предметное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным, философским его постижением². В этой его работе, так же как и в большом труде Г. Плеснера «Ступени органического и человек»³, опубликованной в том же 1928 г., рассматривались некоторые аспекты сущности человека в связи с его отношением к миру животных и растений. Этот ограниченный подход к проблеме человека, проявившийся у М. Шелера и Г. Плеснера, оказался не просто начальным этапом последующего более целостного взгляда на человека, а, по существу, тем узким горизонтом философско-антропологического мышления, который был унаследован их последователями и остался непреодоленным и по сей день.

Сегодня, судя по тому, что сделано представителями философской антропологии Г. Плеснером, А. Геленом, Э. Ротхакером, А. Портманом, Г. Э. Хенгстенбергом, М. Ландманом и др. за прошедшее с тех пор столетие, можно сказать, что программа, выдвинутая Шелером, оказалась невыполненной. Философская антропология, несмотря на некоторые научные и теоретические положения, сформулированные в ее русле, не смогла стать целостным учением о человеке, вскоре вылилась в отдельные философски осмысленные региональные антропологии — биологическую, психологическую, религиозную, культурную и др. Здесь можно согласиться с О. Ф. Больновом, что философская антропология, несмотря на продолжающийся рост числа ее последователей, не пришла к выработке такого методического подхода к проблеме человека, который позволил бы реализовать ее притязания⁴.

Философская антропология сложилась, с одной стороны, на почве романтической философской традиции и философии жизни (Гердер, Ницше, Клагес), с другой стороны, главным образом в своих культурно-философских вариантах, она примыкает к трансцендентально-идеалистическим традициям, идущим от Канта через Гуссерля к Хайдеггеру с его трансцендентальной аналитикой бытия, и при этом использует модель трансцендентальной субъективности и феноменологию для обоснования своих концепций. Существенными источниками и элементами философско-антропологических учений являются также глубинная психология в образе фрейдовского психоанализа и культурно-мифологические концепции философии истории (Брейзиг, Фробениус, Шпенглер, Шпрангер, Тойнби).

Однако определяющим идейным фактором для философской антропологии в целом явилась прежде всего философия жизни. В ней были найдены те принципы и положения, на основе которых стало возможным воссоздание «нового», антропологического понимания природы человека. С их помощью предполагалось также утвердить философскую антропологию в качестве основополагающей философской дисциплины. В полном созвучии с философско-антропологическими установками оказалось характерное для философии жизни убеждение в том, что человек в действительности движим не разумными побуждениями, а иными силами биологического происхождения. Не сознание, дух и разум, согласно Ницше, определяют природу человека, а бессознательная и творческая жизнь, плодотворная, переливающаяся через край сила, темный и хаотический избыток инстинктов. Человек «еще не установившееся животное», «биологически ущербное», не приспособленное к животному существованию, а потому и открытое для любых иных возможностей. Вот положения, послужившие не только исходной основой философской антропологии, но и ставшие существенными элементами многих ее концепций.

Для понимания природы и направленности современной философской антропологии ключевыми являются взгляды ее основоположников — Макса Шелера (1874—1928) и Гельмута Плеснера (р. 1892)⁵. Они не просто дали начало этому философскому течению, но и в значительной мере определили его содержательную сторону. В них были сформулированы общая программа философской антропологии, основная проблематика, важные методологические принципы, ряд теоретических положений, получивших свою дальнейшую разработку в трудах их последователей. Притом если Макс Шелер, умерший в самом начале собственно антропологического периода своего творчества, не мог реализовать намеченных планов, то Гельмут Плеснер, всю жизнь занимавшийся философско-антропологическими проблемами и продолжающий в настоящее время свои исследования в этой области, не был лишен этой возможности и сегодня является живым свидетелем тех скромных результатов, к которым привело их философское начинание.

ФИЛОСОФСКО-БИОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ (А. ГЕЛЕН)

Человек как «недостаточное» существо. Тезис о доминирующем значении бессознательно-витальной сферы человеческого бытия и положение Ницше о человеке как «еще не определившемся животном» служат исходным моментом для философско-антропологической концепции А. Гелена (1904—1976) да и для других основных представителей современной философской антропологии. Концепцию Гелена можно рассматривать как своеобразную попытку изначально биологического обоснования специфической,

исключительной для животного мира природы человеческого существа, его витальной предопределенности к деятельной активности. И это принципиальное отличие человека от животного он устанавливает посредством сравнительного анализа их биологической организации. Гелен отказывается от шелеровского дуализма жизни и духа, хотя и признает духовность отличительным человеческим свойством. Духовность у Гелена — это не некое внежизненное начало, а реальная возможность самой витальной природы человека.

Согласно одному из основополагающих тезисов концепции Гелена, человек является биологически недостаточным существом, поскольку он крайне плохо оснащен инстинктами, «незавершен» и «незакреплен» в своей животной-биологической организации. Биологическая недостаточность человеческого существа предопределяет его открытость к миру. Животное жестко и узкорегionalmente связано с определенной средой, человек же не имеет столь однозначно детерминирующей его среды, он обладает необычайной пластичностью, способностью к обучению. Биологическая неопределенность и открытость человека миру характеризуются Геленом как определяющие черты человеческого бытия. Выпавший из надежных и прочных форм животного существования, человек оказался перед необходимостью сам определить себя. Чтобы сохранить себя, он должен создать новые условия, новую среду, пригодную для его жизни, он должен из себя самого сделать нечто такое, что способно ужиться и развиваться в этой искусственной среде. Так биологическая неспециализированность и «недостаточность» человека используются Геленом для обоснования его тезиса о человеке как деятельном существе⁶.

Суть основного тезиса геленовской концепции сводится тем самым к положению, что природа предопределила человека к «человечеству» тем, что она не определила его животным. В такой формулировке, вполне адекватно отражающей суть антропологической концепции Гелена, особенно отчетливо проявляется ее негативная односторонность. Конечно, в неспециализированности человекоподобного предка можно видеть своеобразную генетическую предпосылку его последующего культурного творчества и образа жизни, некое негативное основание его свободы и новых творческих возможностей. Но это негативное основание достаточно лишь для того, чтобы поставить антропоида перед необходимостью в целях самосохранения избрать иной образ жизни, однако оно ничего не говорит о том, каким должен быть этот образ жизни, и уже ни в коем случае само по себе не может обеспечить осуществление этого образа жизни.

В отличие от Шелера, позволившего себе резкий скачок от конкретных данных биологической и психологической науки в область метафизики. Гелен всячески подчеркивает свое осторожное отношение к выводам метафизического порядка, характеризует свою философию как эмпирическую науку⁷, в рамках которой он довольствуется лишь высвечиванием различных новых феноменов

человеческого бытия, высказывает некоторые связанные с ними гипотезы. Возможно, действительно таковы были его намерения, но выводы, делаемые Геленом на узкой почве биолого-психологических характеристик человеческого существа, носят необычайно широкий характер и полны неожиданно «глубокого» метафизического смысла. Основные тезисы его философско-антропологической концепции — «человек биологически недостаточное существо», «человек деятельное существо» — одновременно являются научно-фактическими констатациями и вместе с тем философско-метафизическими формулами, определяющими сущность человека. Вообще такое растяжение конкретной особенности человека в некое общеполитическое его понимание представляет собой весьма распространенное в философской антропологии явление. Более того, этот метод познания человеческой целостности через конкретную его особенность в известном смысле составляет саму суть философско-антропологического метода.

Плюралистическая этика. Идея антропологической предопределенности культурных форм человеческого бытия Гелена предпочитает свое развитие в его плюралистической этике⁸. В ней положение о биологической недостаточности человека сочетается с другим основополагающим тезисом, согласно которому человек обладает специфической телесной организацией, уже природой спроектированной и приспособленной для культурной формы его существования.

Свою плюралистическую этику витально-жизненного обоснования культурно-нравственного поведения человека Гелен стремится подкрепить данными современных поведенческих наук. Критическое острие этического плюрализма Гелена прямо или косвенно обращено как против марксистского классового и конкретно-исторического обоснования этического плюрализма, так и против гуманистического учения о принципах общечеловеческой морали, представленных в определенных духовных нормах и ценностях, апеллирующих к человеческой сознательности и разумности.

В концепции этического плюрализма Гелен исходит из предположения, что у человека имеются «многие функционально друг от друга независимые, инстинктоподобные импульсы — пружины социального поведения, которые составляют предмет эмпирического учения о социальных регуляциях, или этики»⁹. К врожденным импульсам, определяющим силу и направленность социального поведения, Гелен причисляет также инстинкт агрессивности, энергия которого трансформируется в различные способы поведения.

Укорененность различных форм нравственного и социального поведения, а также соответствующих обычаев и институтов в инстинктивной сфере человеческого бытия Гелен иллюстрирует, в частности, на примере так называемого инстинкта взаимности, врожденной склонности человека действовать с учетом интересов другого. Инстинкт взаимности у Гелена приобретает силу и значимость универсальной первоосновы, в конечном счете опреде-

ляющей природу почти всех форм человеческой жизнедеятельности. Такое инстинктивно-витальное происхождение нравственных и правовых норм, регулирующих человеческое поведение, по его мнению, особенно наглядно подтверждается установлениями «естественного права», апеллирующего к «врожденным», «естественным» формам поведения. Требования соблюдать принятые договоры, держать данное слово, признавать другого равным себе от природы, имеющим те же права, что и ты сам, и многие другие исторически сложившиеся положения «естественного права» воспринимаются Геленом как идеальные выражения соответствующей врожденной инстинктивной склонности человека к взаимности, как такие императивы сознания, которые призваны возместить недостаточную действенность инстинкта у человека¹⁰. Примерно таким же образом объясняются и характеризуются все остальные формы общественных отношений, построенных на соблюдении принципа взаимности, направленных на сохранение известного равновесия и равноправия в системе человеческих отношений. Установления уголовного права, предписывающего возмещение ущерба, нанесенного пострадавшей стороне, условия товарообмена, обычай кровной мести, брачные отношения, религиозные обряды и праздники — все это, согласно Гелену, типы институционализации инстинкта взаимности.

Об антропобиологических основах человеческой жизнедеятельности Гелен не забывает и тогда, когда он обращается к рассмотрению институциональных форм культурно-исторической действительности. Он не отрицает действительности и значимости факторов культурно-исторического обоснования различных моделей институтов семьи, собственности, управления, военного дела в прошлом и настоящем. Институты у него выступают в качестве своеобразных «предприятий», исторически обусловленных способов овладения жизненно важными задачами и обстоятельствами человеческого существования (такими, как содержание, размножение, обеспечение безопасности, а соответственно упорядоченное и длительное сотрудничество людей). Они служат стабилизирующими силами, теми формами, которые находит «по природе своей рискованное, нестабильное и обремененное аффектами человеческое существо» для того, чтобы сделать возможным сосуществование с себе подобными.

Воздав «должное» общественно-исторической обусловленности человеческого поведения, Гелен вновь требует, чтобы при всех случаях не упускалась из виду антропологическая в конечном счете природа самих институтов. В этом отношении весьма примечательны его рассуждения об ответственности человека, неумышленно нарушившего институциональные установления. Эти рассуждения не только вновь подтверждают априорно-биологическую ориентированность этики Гелена, всей его социальной философии, но обнаруживают и вполне определенные идейно-политические устремления этого философского антрополога. Развивая идею Г. Грайфенхагена, высказанную в статье о процессе

над Эдипом ¹¹, Гелен приходит к утверждению, что ответственность за объективные противоиституциональные проступки не снижается и в тех случаях, когда нарушивший институциональные установления человек субъективно невиновен. Эдип невольно становится виновником смерти сына. Его нельзя обвинить даже в неосторожности, за ним нет никакой юридической вины. Но все это не освобождает его от собственных упреков в свой адрес, поскольку он как отец отвечает за жизнь ребенка и не может освободить себя от чувства вины. Он нарушил целостность института и потому отвечает за это. Ответственность неизбежна, по мнению Гелена, и в данном случае, поскольку обязательства, налагаемые институтом, имеют антропологическое происхождение.

Далее принцип антропологического обоснования целостности институтов получает весьма неожиданное, но вполне отвечающее идеологическим установкам Гелена политическое применение. Руководствуясь своим антропологическим принципом, он вину за разрушение (после 1933 г.) целостности института, именуемого «Германский рейх», возлагает в равной мере как на национал-социалистов, так и на их противников. По мнению Гелена, те, кто активно содействовали этому, не могут освободить себя от последствий своих действий, даже если они не сознавали своей неправоты или действовали движимые сознанием более высокого гуманистического права. «Ответственность обосновывается антропологически, речь идет об институциональной морали, а она безразлична к иным богам» ¹².

В соответствии с таким пониманием институтов жизнь человеческого общества стабилизируется через посредство порядка и правил, как бы из самих себя вытекающих. Однако направляющий механизм всех этих процессов, еще раз предупреждает Гелен, следует искать в сфере, близкой к инстинктивной, и ни в коем случае не в рассуждениях о разумной целесообразности. Для подтверждения этого тезиса он использует те данные поведенческих наук, которые фиксируют в инстинктивной сфере животных и людей наличие факторов, устанавливающих порядок и закономерность (регулярность) действия определенных животных механизмов. Имеются в виду механизмы, нейтрализующие путем образования иерархических порядков взаимную индивидуальную агрессию, или так называемая вытеснительная реакция животных по отношению к тем членам группы, поведение которых явно отклоняется от нормы.

Подчеркнув антропологическое, полуинстинктивное происхождение институтов, обеспечивающих нормальное функционирование различных человеческих сообществ, Гелен призывает к осмотрительному и чрезвычайно осторожному подходу к изменению существующих институтов, поскольку современная наука о биологических механизмах человеческой природы пришла к предположению, что «социальные беспорядки развязывают агрессию против членов своей же собственной социальной группы» ¹³. Этот вывод поведенческой науки представляется Гелену особенно

значимым, так как, по его мнению, «сегодня нет сдерживающих культурных факторов и жестокость может принять самые безудержные формы» ¹⁴.

Так антропологическая философия Гелена объясняет природу социальных конфликтов, различных классовых установок и устремлений. Плюрализм классовых политических и этических установок заменяется плюрализмом независимых друг от друга полуинстинктивных антропологических диспозиций, побуждений, предопределяющих характер нравственного побуждения, а в конечном счете и всякой социальной и культурной деятельности. Рассматривая современную гуманистическую этику с ее принципами и нормами общечеловеческого характера лишь как расширенную и ослабленную по силе своего воздействия этику семейных, кровнородственных отношений, как идеализацию и культурную стилизацию некоторых требований антропобиологического происхождения, Гелен фактически приходит к отрицанию тех ценностей и идеалов современного человечества, под знаменем которых оно сегодня стремится решить свои жизненные проблемы, проблемы мирного, равноправного и демократического сотрудничества. Сама история, социокультурная действительность в этой антропологической философии лишаются своего самостоятельного смысла и значения и предстают лишь в качестве тех форм, которые человек изобрел для восполнения своей биологической недостаточности или для оптимальной реализации своих полуинстинктивных устремлений.

Мышление Гелена пронизано глубоким неверием в культурные, духовно-нравственные возможности современного человечества. Убежденный в том, что человек в своих поступках движим слепыми витально-инстинктивными побуждениями, он обращается именно к этой сфере его бытия, к сфере бессознательного, и пытается механизмами биопсихологической природы человека объяснить всю его жизнедеятельность. Под флагом критики непопулярного сегодня политического и идеологического экстремизма он стремится дискредитировать любую форму последовательной защиты того или иного социального и нравственного идеала. Выступая против так называемых культурных сверхспециализаций, против радикализации всякого образа мышления, Гелен в первую очередь ополчается против современного пацифизма и национально-освободительного движения (радикализация национализма). И здесь обнаруживается совершенно определенная идеологическая направленность его «плюралистической этики» и основанной на ней социальной философии. Эта идеологическая направленность антропологической философии Гелена особенно отчетливо проявляется в его рассуждениях о природе и функциях государства, и в частности империалистического государства. Государство, как и прочие институты, согласно Гелену, вызвано к жизни для удовлетворения некоей «дополнительной» и даже «дочеловеческой потребности» в обеспечении собственной безопасности ¹⁵. Этой же потребностью в безопасном существовании Гелен объясняет мно-

гие внешнеполитические акции империалистических государств. «Империализм, — пишет Гелен, — движим биологическим напором растущих масс», и в этом, по его мнению, находит свое выражение «истина о том, что жизнь питается жизнью»¹⁶.

Такое толкование природы империализма вполне отвечает антропо-биологическому пониманию человека Геленом, его стремлению всю социальную и духовно-нравственную деятельность человека объяснить факторами витально-биологического происхождения. Биологистская односторонность его концепции человека очевидна. С достаточной отчетливостью просматривается и социальная направленность такого философского решения проблемы человека.

КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ (Э. РОТХАКЕР, М. ЛАНДМАН)

Биофилософская антропология А. Гелена не преодолела изначального для философской антропологии противоречия между применявшимися в ней эмпирическим и априористским методами рассмотрения и объяснения человеческой природы. Проблема соотношения витально-биологических и духовных сфер, несмотря на многочисленные ссылки на деятельность как фактор, реализующий и демонстрирующий их органическое единство, не получила удовлетворительного теоретического обоснования. Г. Плеснер, а затем и представители культурно-философской антропологии Э. Ротхакер и М. Ландман видели и понимали биологическую тенденциозность философской антропологии и пытались на иной методической основе преодолеть ее, объяснить человека в его целостности, где его эмпирическая предметность и духовная субъективность выступали бы в единстве. Эмпиризм вопреки самым широким обобщениям, делаемым на его основе, рассматривает человека лишь в качестве объекта, как вещь среди вещей, и упускает из виду его творческую природу, в то время как априоризм, декларируя эту творческую сущность человека, постоянно обнаруживает неспособность связать свои априорные принципы с историей, опытом. Априоризм философской антропологии противопоставляет объективным порядкам и закономерностям лишь абсолютизированную субъективность: сознание, «Я», дух, разум, в то время как задача состоит в том, чтобы преодолеть это абсолютизирование в обеих сферах и на их место поставить живую и творческую историчность. Но какова она, эта живая творческая историчность, в какой реальной форме человеческой деятельности она наиболее полно проявляет себя?

На этот вопрос пытаются ответить культурно-философские концепции Э. Ротхакера (1888—1965) и М. Ландмана (р. 1902). Свои философско-антропологические учения они, так же как М. Шелер, Г. Плеснер и А. Гелен, разрабатывают, сравнивая человека с животным. Однако если в биофилософской антро-

пологии А. Гелена человек рассматривается и объясняется главным образом на основе его специфической биопсихической природы, то в культурной антропологии сущность человека характеризуется на почве его трансцендентальной чувственности и духовности, на более широком фоне — как творца культуры и как ее творение.

Общий философско-антропологический принцип, рассматривающий человека как деятельное существо, лег также в основу культурно-антропологического учения Э. Ротхакера¹⁷. В нем Ротхакер пытается охарактеризовать человека как творца культурного мира, а сами конкретные культуры трактует как определенные стили жизни, которые должны быть объяснены в конечном счете основополагающими структурами человеческого бытия. Человек, с его точки зрения, уже с самого начала оказывается в определенной жизненной ситуации с соответствующим горизонтом эмоционального мировосприятия, исходя из которой он проявляет свою деятельную активность. Сама деятельность человека понимается как своеобразный ответ, реакция на обстоятельство аффицирующей его окружающей среды. Человек, по мнению Э. Ротхакера, окружен таинственной действительностью, которая не дана в готовом виде, совершенно загадочна и иррациональна. Из этой действительности, мировой материи он впервые конституирует свои «миры»¹⁸. Но человек у него противостоит все же не чистому веществу, голой материи, абсолютному хаосу. Формирующей активности человека всегда дан уже в известной степени оформленный материал. При этом Ротхакер имеет в виду, что формирующей деятельности одних всегда предшествуют действия других, которые уже оказали свое воздействие на данный материал.

В полном согласии с М. Шелером и А. Геленом Э. Ротхакер рассматривает животное как существо, находящееся во власти своих влечений, инстинктов, а потому и неспособное дистанционно относиться к «окружающей среде». Он приемлет и общую для философской антропологии характеристику человека как существа, дистанционно относящегося к внешнему миру и к самому себе, однако не соглашается с положением о том, что человек в силу своей открытости миру не имеет «окружающей среды»¹⁹. Конкретные культуры различаются Э. Ротхакером не только направленностью и стилем их продуктивности, но и в рецептивном отношении, т. е. некоей соответствующей их измерениям избирательностью, когда из общего мирового целого вычленяются лишь определенные «духовные ландшафты». Так, например, мир представлений воспитанного на философии и искусстве грека сконструирован иначе, чем направленное на господство, право и целесообразность мировосприятие римлянина. Враждебно относящийся ко всему чувственному англосаксонский пуританин остается глухим к тем чувственным радостям, в духе которых формирует свое мироощущение человек романской культуры, и т. д.

Подобно тому как лишь определенные возбуждения способны переступить физиологический «порог сознания», так же и некий «культурный порог» пропускает через себя лишь то, что может иметь значение внутри собственного стиля жизни данного индивида. Животное изначально имеет лишь «окружающую среду», да и та выделяется ему самой природой. Человек же имеет мир, который лишь позднее суживается до определенной «окружающей среды», к тому же это происходит в результате его собственной конституирующей деятельности. Его «окружающая среда» относится к культуре, поэтому человек обладает «окружающей средой» иначе, нежели животное. В животном мире обладателем «окружающей среды» является вид в целом. В мире культур у каждой отдельной группы людей — народа, профессиональной группы и т. д. — своя собственная «окружающая среда». И представитель этой группы, вступая в жизнь, вращается в эту сложившуюся до него среду, но может выйти за ее пределы, изменить или вовсе разрушить ее.

Своим учением о «стиле жизни», об «окружающей среде» в культурном бытии человека Ротхакер подчеркивает конкретно-практический характер культурного образа жизни, понимая последний витально-биологически и экзистенциально. Практическое отношение к миру трактуется им как эмоционально-экзистенциальное отношение, как биологически и экзистенциально заинтересованное переживание действительности. В этой связи он дает и свое понимание действительности и мира. Действительность, по Ротхакеру, — это та таинственная и чуждая человеку объективная реальность, которая подлежит использованию. Мир же — это то, что истолковано человеком, что переживается и пережито им и значимо в рамках определенного стиля жизни. Практически тем самым «человек живет в мире феноменов, которые он высветил прожектором своих жизненных интересов и выделил из загадочной действительности»²⁰.

В культурной антропологии Э. Ротхакера, как видно из сказанного, по сравнению с геленовской концепцией несколько смешаются акценты и обозначаются более широкие побудительные мотивы культурного творчества, но сохраняется их витально-биологическая основа. Она лишь принимает форму некоего эмоционального априори, имеющего определяющее значение для формирования так называемых культурных стилей жизни. «Уже в чувствах и ощущениях, а не только в восприятиях и мыслительных формах заключено трансцендентальное условие всякого знания о действительности»²¹.

Так в общих чертах выглядит еще одно антропологическое видение человека и культуры. Оно, как и предыдущие концепции, построено на отрицании всякой сущностной связи человека с миром объективной действительности, которая понимается как некая неорганизованная и неоформленная реальность, как пассивный материал, аффицирующий творческую активность человека. Более того, в этой неупорядоченности действительности,

так же как и в биологической неспециализированности человека, усматривается объективное основание его активности, когда он, будучи лишенным всякой внешней и внутренней структуры своего бытия, оказывается вынужденным сам создавать таковые. И если у Гелена эта активность определялась биологической предрасположенностью человеческого существа, то у Ротхакера она мотивируется его витально-экзистенциальными нуждами. Здесь вновь абсолютизируется творческая субъективность человека, отвергаются объективные и общезначимые черты и свойства материальной и духовной культуры. Э. Ротхакер, а затем и М. Ландман отходят от непосредственно натуралистической и биологической трактовки человека и культуры Гелена. Однако биоантропологический фон сохраняется и в их учениях и играет немаловажную роль в обосновании ряда тезисов культурно-философской антропологии, в том числе и так называемого положения о плюрализме культур. Если у Гелена культура выступает в качестве своеобразного эпифеномена человеческой биологии, то, например, у М. Ландмана культура часто рассматривается по аналогии с закономерностями и процессами биологической сферы.

Критика и ревизия эволюционной теории Дарвина служат исходным пунктом и в антропологической философии М. Ландмана²². Подобно Гелену, М. Ландман, сравнивая человека с животным, подчеркивает те особенности биологии человека, которые показывают его исключительность. Отличия человека от животного представляются ему столь значительными, что он отказывается от идеи «генетического родства». При поразительно новом, начинающемся с человека и противостоящем животному, общее для них отступает на задний план.

Справедливо отмечая несостоятельность вульгарно-эволюционного объяснения происхождения человека, когда последний рассматривается как продукт лишь чисто биологического развития. Ландман приходит к отрицанию существенного значения самой биологической истории для становления человека и отказывается от историко-эволюционного подхода в объяснении природы человека, встав полностью на позиции так называемого типологического способа рассмотрения.

Если «физикалистское мышление» XIX в.²³ трактовало новое как некое модифицированное старое и было склонно сущность этого нового объяснять лишь его фактическим происхождением, то Ландман выдвигает другой принцип, акцентирующий продуктивную сторону развития, то новое, к чему привело это развитие. Он пытается последовательнее, чем это делали другие антропологи, рассмотреть и понять человека в его уже ставшей специфической целостности. Каждое явление имеет свой имманентный смысл, и оно должно быть понято из него самого. А между тем, рассуждает Ландман, одни антропологи, сравнивая человека с животным, обнаруживают его плохую инстинктивную оснащенность, неспециализированность и называют его недостаточным существом, другие таковым считают животное, поскольку у него,

в свою очередь, отсутствуют дарования человеческие. Такими недостаточными существами выступают человек и животное до тех пор, пока они сравниваются друг с другом и соизмеряются друг другом. Одному не хватает того, что у другого поражает. Если же посмотреть на них в их специфических формах бытия, то окажется, что они оба живут на основе своих собственных, противоположных и несводимых друг к другу позитивных дарований.

Отказавшись от причинно-эволюционного объяснения природы человека, М. Ландман приходит к отрицанию поступательного характера развития. Вслед за Бергсоном творческая эволюция понимается им не как движение от низшего к высшему, а плюралистически, в мыслительных формах равнооправданных в своем существовании типов, каждый из которых не может и не должен измеряться другими. Конечно, та или иная общность может развиваться в общество (Ф. Теннис), рисовальный стиль — перейти в живописный²⁴. Однако все эти изменения, по мнению Ландмана, происходят не в смысле прогрессирующего развития, а таким образом, что нечто ранее бывшее имеет свой собственный ничем не возместимый смысл, а более позднее не просто завершает то, что уже было в другом, а, напротив, движется в совершенно ином направлении. Тем самым феномены биологической и культурной истории не поддаются упорядочиванию в некоей единой линии развития, а существуют сами по себе. Так характеризуется Ландманом его типологический метод рассмотрения биологической и культурной жизни. Он становится одним из важных инструментов трактовки самой человеческой истории как истории плюрализма, самоценных и равноправных культур, несводимых друг к другу и необъяснимых друг из друга.

Критикуя предшествующую антропологию, в частности биологическую концепцию А. Гелена, за односторонний подход в рассмотрении природы человека, Ландман сам оказывается во власти иного тенденциозного взгляда. Гелен по-своему пытался компенсировать, уравновесить так называемую физическую недостаточность человека с помощью некоей специфически человеческой психики и обеспечить таким образом целостность его существа²⁵. Однако поскольку биологическая недостаточность, духовное, выполняет лишь роль компенсационного фактора, то это, по мнению Ландмана, обнаруживает близость геленовских концепций к натурализму и наличию, пусть в рудиментарной форме, причинно-эволюционного способа мышления. Человек здесь понимается не как изначальная целостность, из него самого, а, напротив, предполагается, что хотя и чисто негативная, но первичная природная основа производит из себя духовное как нечто вторичное. Тело оказывается человеческим раньше, чем дух.

Действительно, Гелен с самого начала рассматривает человека как животное существо, но такое, биология которого носит исключительно человеческий характер. В отличие от него М. Ландман, считая духовность подлинной самостью человеческого существа, исходит из нее и в своем обосновании духовно-культурной природы

человека духовное и телесное начала рассматривает в их соподчинении и взаимообусловленности. Такой подход в объяснении человеческой природы, по мнению Ландмана, реализован А. Портманом, который в своих исследованиях выявил и показал внутреннюю координацию и сопроницаемость соматического и духовного²⁶. В этих исследованиях особенно импонирует М. Ландману то, что в отличие от Гелена Портман, даже будучи биологом, склоняется к тому, чтобы в этой координации признать логический примат духовного. «Дух — то, что формирует тело!»²⁷ Духовное выступает не в качестве дополнения к соматической стороне, скорее соматическое, согласно Портману и Ландману, детерминировано духовным и может быть понято лишь с точки зрения духовного. Это то соматическое, в котором нуждается духовное существо. Вот какова направленность культурно-философской антропологии М. Ландмана. Не природа у него создает тип соматики, который в определенных условиях оказывается носителем духовной жизни. Потенциальная возможность телесной организации человека быть органом духовной деятельности трактуется с позиций духовности. Таким образом, у Ландмана несколько иначе, чем у Гелена, утверждается все та же мысль о том, что человек с самого начала был предопределен быть духовным существом и его соматическое рождено не случаем и не закономерным развитием живой жизни. Оно обрело свой закон из духовного центра.

Так в существенной зависимости от философской антропологии биологического толка и одновременно в полемике с нею М. Ландман формулирует важнейшие положения своей культурной антропологии. Стремясь понять человека из его соматически-психических свойств, биологическая антропология, говорит М. Ландман, лишает себя возможности рассматривать и объяснять человека во всей целостности его бытия, к которому относятся не только душа и тело, но и определенная наиндивидуальная сфера общего для всех царства объективного духа. Свою антропологическую концепцию М. Ландман в этой связи называет также антропологией объективного духа.

Согласно основополагающим установкам культурной антропологии М. Ландмана, человек рассматривается и трактуется в качестве некоего произведения и орудия объективного духа. Объективный дух предшествует человеку и является одновременно производным от него. Подобно тому как в отношении к физической картине явлений, к издавна укоренившемуся образу мышления, к религиозному и этическому интересу не отдельный человек, а общество выступает в качестве первичного феномена, так же и объективный дух является первичным фактором по отношению к субъективному духу. Соответственно и первичным феноменом истины признается не тот, который является достоянием субъективного познания, а тот, который совместно со всем культурным достоянием принимается как нечто традиционное для общества и общее для всех. «Объективный дух, — пишет М. Ландман, —

всегда выступает в качестве предпосылки субъективного, последний же представляет собой лишь пункт его конденсации и обнаружения»²⁸. Так же как у Канта, пишет Ландман, все наше познание осуществляется в априорных формах, а наше самоощущение и бытие происходят в формах объективного духа, вне которых они не могут ни существовать, ни быть постигнуты. Эти формы, подчеркивает М. Ландман, в действительности являю собой тот трансцендентальный основополагающий слой, через посредство которого и в рамках которого только и можем мы все иметь и все делать²⁹.

Вполне понятно и обоснованно стремление М. Ландмана рассмотреть и понять человека в мире культуры как формируемое им и формирующее его творческое существо. Однако идеалистическое понимание Ландманом культуры и деятельной активности человека не позволяет рассматривать деятельность человека как фактор, органически соединяющий в себе природное и духовное начала. Вне поля зрения осталась именно та форма человеческой деятельности, в которой прежде всего и осуществляется трансформация сил природы в силы и факторы социокультурного бытия, а именно: производство и воспроизводство материальных условий существования, в которых человек, изначально движимый чисто животными потребностями, осуществляет свои первые культурные действия и кладет тем самым начало тому образу жизни, который впоследствии оказывается определяющим для его сущности.

Культурная антропология по замыслу М. Ландмана призвана преодолеть недостатки индивидуалистической философской антропологии и стать подлинной философией человека, объясняющей его в свете всех основных аспектов его жизнедеятельности³⁰. В этой связи он правильно отмечает односторонность индивидуалистической философско-антропологической традиции, и в частности антропологии натуралистического и биологистского характера. Однако складывается впечатление, что, выступая против волюнтаристских и релятивистских крайностей предшествующей антропологии, Ландман отказывается и от некоторой специфической проблематики антропологической философии, от ее особого подхода к рассмотрению и пониманию сущности человека, его места в мире, его жизненного призвания. Для результатов философско-антропологического исследования существенное значение имеют исходная позиция и целевая установка. Конечно, философская антропология не может ограничить себя сферой индивидуального бытия человека. Она должна обращаться к объективным условиям и формам его существования, к культуре, социальной жизни. Но при этом ей следует сохранять верность основной своей целевой установке и подчинять изучение самих этих объективных сфер задаче познания сущности человека.

Вслед за Груитуйсенем и самим М. Ландманом³¹ мы можем повторить, что очень важно, в каком лице говорит философия о человеке — в первом или в третьем. Нельзя согласиться с Ландманом в том, что он вообще отказывает философии в праве

заниматься человеком в индивидуальных формах его бытия — природных и социальных. Не всякое философствование о человеческом индивидууме носит индивидуалистический характер. Природа философствования определяется не только предметом, но и тем, как рассматривается и истолковывается этот предмет. Если индивидуальная форма человеческого бытия не абсолютизируется, не отрывается от соответствующих объективных сфер общественной и культурной жизни, более того, если она рассматривается и понимается как величина, коррелятивная по отношению к объективным началам, то нет никаких оснований саму попытку философского изучения человеческого индивидуума квалифицировать как индивидуалистическую и субъективистскую. Скорее, следует в этом видеть дополнительный и необходимый в условиях современного социального развития и при нынешнем уровне научного знания аспект философского познания человека.

В своей критике антропологического индивидуализма М. Ландман не вычленяет и не выделяет для решения на новой основе ту действительно заслуживающую внимания проблематику, которая в значительной мере и составляет отличительную особенность антропологического подхода. В новой культурно-антропологической философии не получает должного освещения проблема теоретического обоснования природы человеческой субъективности, действительных факторов, условий и форм свободного и активного творчества человека. Сами культурно-антропологические концепции Э. Ротхакера и М. Ландмана, несмотря на некоторые значительные акценты собственно антропологического характера, на наш взгляд, скорее свидетельствуют об отходе буржуазной философии от антрополого-гуманистического философствования, нежели являются образцами его нового обоснования³². В них наблюдается характерная для современной немецкой буржуазной философии тенденция перехода от субъективно-идеалистических форм философствования к традиционным формам объективного идеализма. В этом отношении учения Э. Ротхакера и М. Ландмана могут быть охарактеризованы как психовиталистически окрашенные формы трансцендентально-идеалистической философии культуры³³.

В учениях Э. Ротхакера и М. Ландмана на смену антропологической философии идет не культурная антропология, а своеобразная философия культуры, если не формально, то фактически отказавшаяся от специфически антропологического подхода к познанию человека и мира. Поворот антропологической философии к культурно-философской антропологии может рассматриваться также и как известное свидетельство неспособности идеалистической философии решить действительно актуальные проблемы современного философского познания человека.

В работе «Человек и история»³⁴ М. Шелер говорит о пяти основных типах философского самосознания человека. Одним из них он считает религиозную антропологию, в рамках которой складываются представления о человеке как существе верующем, конституирующем себя и свою жизнедеятельность в прямой зависимости от характера его отношений с богом, с трансцендентным божественным началом. Философско-антропологическая концепция Шелера, несмотря на те изменения, которые она претерпела в поздний период его творчества, сохранила изначальные персоналистские и теонимические основоположения и послужила идейным источником ряда философско-религиозных концепций человека, возникших в общем русле рассматриваемого нами философско-антропологического течения. В них в трансформированном виде живут и получают свое философско-теоретическое обоснование старые принципы религиозной антропологии, первоначально сформулированные в книгах христианского «священного писания». К ним относятся библейские представления о происхождении человека, о судьбе его души после смерти, о проклятии и спасении.

Человек как «объективное существо». Наиболее характерным образцом современной философско-религиозной антропологии является «антропология объективности» Г. Э. Хенгстенберга (р. 1904). В ней, пожалуй, более отчетливо и полно, чем в концепциях других представителей этого течения, воплощен религиозный вариант феноменолого-антропологического анализа бытия человека, его сущности.

Свой анализ проблемы человека Г. Э. Хенгстенберг начинает с допущения некоего предварительного, донаучного и интуитивного представления о человеке, которое, как он считает, неизбежно во всяком исследовании. Такое интуитивное «предзнание» как бы дает предварительное понятие о предмете рассмотрения и открывает путь к дальнейшим суждениям о нем. Далее, согласно методу анализа Хенгстенберга, следует выдвинуть такие осмысленные и обязательные суждения о человеке, которые не смогут быть опровергнуты разумом или опровержение которых автоматически разрушило бы уже имеющееся предварительное представление о человеческом. Так, Хенгстенберг предлагает своеобразный критерий обязательности, пользуясь которым он будет выверять правильность и своих собственных суждений о человеке³⁵. Метод поиска и определения таких суждений он называет феноменологическим. Однако он имеет в виду не собственно феноменологию гуссерлианского толка, которая ради «сознания вообще» методически заключает в скобки индивидуальность самого субъекта антропологических суждений, а такого рода феноменологическую верификацию, которая в случае несостоятельности высказанного суждения ставила бы человека в состояние экзистенциального

самоотрицания, поскольку антропологическое суждение всегда есть суждение о самом себе.

На основе подобных методических установок Хенгстенберг формулирует главный тезис своей философской антропологии, т. е. выдвигает такое суждение о природе человека, опровержение которого неизбежно привело бы к отрицанию собственно человеческого. Это основное антропологическое положение характеризует человека как существо, обладающее свойством «объективности». «Под объективностью, — пишет он, — мы имеем в виду ту позицию, которая предполагает обращение к предмету ради его собственной самости, свободное от соображений пользы. Такое обращение к объекту может быть реализовано в случаях созерцающего постижения, практического действия или эмоциональной оценки»³⁶.

«Объективное» отношение к сущему ради него самого, согласно Хенгстенбергу, должно свидетельствовать о внутренней согласованности субъекта с природой встречного бытия, когда, например, человек, не преследуя никаких корыстных целей, радуется самому бытию животных и растений как таковому, желает, чтобы они в своем развитии достигли своего предназначения. Иначе говоря, «объективность» предполагает жизнь человека в некоей непосредственной слитности и согласованности с миром вещей и живых существ, в едином неосознанном порыве и дыхании с ними, когда он не ставит вопроса о том, зачем и для чего это делается.

Итак, по Хенгстенбергу, «человек есть существо, способное к объективности, обретающее себя в объективности и призванное к объективности»³⁷. Выдвинув это положение сначала в виде гипотетического утверждения, Хенгстенберг предпринимает феноменологическую проверку, чтобы определить, отвечает ли оно критерию обязательности. Для этого он мысленно отказывает человеку в этой способности и пытается выяснить, какие последствия это будет иметь для ряда основных человеческих способностей, например для различных способов человеческого познания. И сразу же обнаруживается, указывает Хенгстенберг, что человек, лишенный объективности, лишается и способности уважать, любить, быть правдивым, а следовательно, и тех человеческих знаний, которые достигаются посредством его личного включения в бытие вещей на основе отмеченных позиций. Тем самым он демонстрирует нерасторжимую связь объективности с сущностными качествами человека и приходит к выводу, что его антропологический тезис вполне отвечает критерию обязательных высказываний. Эта методическая операция весьма сходна с теми, которые применялись и в предшествующих философско-антропологических концепциях. Только в данном случае доказательство общеобязательности суждения о человеческой природе осуществляется в обратном порядке: от общего тезиса, априорно включающего в себя ряд более частных характеристик человеческой природы, к некоторым конкретным показателям самопознания.

В дальнейшем анализе принципа объективности Хенгстенберг приходит к выводу о тотальном характере этой определяющей способности человеческой природы. Человек, по его мнению, призван и должен открыться в объективном согласии со всеми сферами бытия, культурной действительности. Наконец, «настроение объективности» оживляет и формирует все силы и способности человека — интеллектуальные, волевые, эмоциональные. Но ни одна из них при этом не является первоисточником, первоинициатором подобной объективной установки. Таковым Хенгстенберг считает личность человека как наиболее полное и первичное олицетворение субъекта всякого человеческого действия.

Объективность проявляет себя в самых различных донравственных областях культуры, в том числе и в конкретно-научном познании, т. е. таких, где предмет исследуется и ради него самого. Более высокая форма или ступень объективности, согласно Хенгстенбергу, осуществляется в нравственной сфере, где в качестве ценностного критерия выступает любовь. Здесь в своих суждениях он опирается на шелеровское определение любви, согласно которому любовь направлена на возвышение ценности «Ты», когда в творческих проектах уже предвидятся те ценности, которые еще не реализованы, но должны быть реализованы однократным, неповторимым образом в этом «Ты» и для этого «Ты». Любовь понимается Хенгстенбергом как завершение объективности, и как таковая она должна в зародыше присутствовать во всяком нравственном поступке.

Самой высокой формой объективности провозглашается религиозная объективность. В этом случае предмет объективного отношения особый: ему не угрожают ни утрата, ни обретение своего бытия и он не находится в какой-либо зависимости от нашего благоволения. Поэтому любовь к нему приобретает форму поклонения, выражается она в радости и благодарности за то, что этот внешний предмет нашего отношения есть то, что он есть, что он есть такой, какой он есть.

Итак, человек призван относиться объективно ко всякому встречному бытию. Но он может этого и не сделать, более того, он может действовать с диаметрально противоположных позиций и быть тем самым необъективным. Если сочувственная объективность достигает своего апогея в любви, то нарочитая необъективность — в ненависти. Человек, следовательно, должен решиться либо в пользу объективности, либо против нее. Тем самым эти две возможные формы поведения — объективность и необъективность — предполагает свободу выбора и решения и ту инстанцию, которая совершает этот выбор, предпосылает выбору свое решение. Такой инициативной инстанцией, как мы уже отмечали, Хенгстенберг считает человеческую личность, или человеческую персональность. Именно личность принимает такое решение и соответственно использует свои интеллектуальные, волевые и эмоциональные силы.

Учение о личности у Хенгстенберга основано на определенном понимании отношений между личностью и ее первоинициативами. Эти отношения интерпретируются им не по принципу бытийно-вещной причинности — в духе онтологического обоснования связей. Первоинициатор, т. е. личность, — начало, свободное от подобной причинной обусловленности. Это некий свободный субъект своих решений и действий, реализующий в своих решениях лишь то, что дано ему в его неразрывной и сущностной связи с действующей в мире «изначальной силой». В персонализированной форме в этом понимании личности обнаруживается религиозная идея творения и бога как начала трансцендентного для мира, хотя и действующего в нем.

Объективность, проявляющаяся в конкретных человеческих действиях, у Хенгстенберга выступает в качестве посюсторонней формы некоей потусторонней, трансцендентной по отношению к миру целесообразности, в соответствии с которой формируются все виды человеческой жизнедеятельности. Эта априорная подчиненность реально сущего некоему потустороннему принципу объективности особенно отчетливо обнаруживается в том, как понимает Хенгстенберг отношения между «объективностью» и «телесностью». Специфика биологической организации объясняется им не особенностями естественной эволюции и самой биологии человека, не влиянием социокультурной сферы, а способностью человека к объективности, присущим человеческой личности принципом объективности. Тем самым человеческая биология просто выводится из объективности утверждением, что существо, обладающее объективностью, должно иметь и соответствующую телесную организацию. Правда, Хенгстенберг обращается к конкретным данным современной биологической и поведенческой науки, к тем самым, которыми уже пользовались для обоснования своих концепций Гелен, Ротхакер, Ландман и др. Но биологические показатели специфического характера человеческой телесности, по его убеждению, не содержат в себе принципа объективности и сами по себе не определяют этой способности человека.

Подобно Ландману, Хенгстенберг полемизирует с Геленом, отмежевываясь от его антропологического биологизма. Его, как и представителей культурно-философской антропологии, не устраивает то, что у Гелена остается и действует идея животного происхождения человека, биологического предопределения (пусть негативного) человеческой способности к культурному творчеству, а следовательно, и объективному отношению человека к предметам познания.

Негативная антропология Гелена с ее подчеркиванием биологической неспециализированности, неприспособленности, животной примитивности, говорит Хенгстенберг, сводится лишь к обозначению того, чем человек не является, т. е. к утверждению, что человек не есть животное. Но если при этом предполагается, что биологически нельзя сказать о человеке ничего положительного, кроме этого отрицания и кроме констатации известной общности

с животным, если негативная антропология А. Гелена оказывается чем-то бóльшим, нежели средством обоснования сущностной антропологии (как это имело место у М. Шелера), то тогда негативная антропология превращается в антропологию негативного. Хенгстенберг прав, характеризуя антропологию Гелена как антропологию ущербного человека; он прав также и в том, что на путях чисто биоантропологической эволюции нельзя объяснить сущность человека. Но вместе с тем Хенгстенберг упускает из виду то обстоятельство, что именно на этом пути возникают биологические предпосылки человеческого существа, та специфическая телесная структура, которая затем выступает в качестве человеческой биологии. Как, впрочем, и Геленом, им упускается из виду также и та эволюция форм жизнедеятельности антропидов, которая привела их к производству орудий труда, подготовила почву для возникновения первобытных человеческих коллективов. У Хенгстенберга принцип объективности как определяющий признак человека дан заранее в готовом виде, и специфичность биологии человека объясняется им телеологически как некая специализация биологического начала в соответствии с априорно данным принципом объективности. Биология человека, считает он, формируется этим надбиологическим, метафизическим по своей природе принципом.

Хенгстенберг отмечает, что рассматриваемые им феномены «объективности, предрешения, персональности, специализированности тела к объективности и т. д. открыты для их метафизического истолкования, более того, требуют метафизического рассмотрения как дополнения, без которого человек и феноменально был бы непонятен»³⁸. Под метафизикой он понимает то, что выдвигается и утверждается в качестве онтологически обуславливающего. Таким онтологическим началом Хенгстенберг считает дух. Человек обладает духом, который следует отличать от биологического и витально-психологического, но не отрывать от них. Вслед за Шелером, который характеризовал дух как принцип, способствующий объективности, Хенгстенберг конструирует свою онтологию духа. В ней дух трактуется как некий самого себя выражающий принцип, который из своей надпространственности и надвременности формирует пространственно-временные данности, но сам не подлежит, подобно физиологическим и витально-психологическим реальностям и событиям, процессу изменения.

С помощью так называемого онтологического выражения он утверждает некую систему отношений, которые якобы складываются между собой выражающим духом и медиумом этого выражения — витальной сферой. Согласно этим отношениям, человеческий дух лишь в своем бытии чувственно заполнен, поскольку он онтологически выражает себя в теле; человеческое тело лишь постольку является таковым, поскольку оно со всеми своими конкретными формами служит выражению духа.

Подобно тому как в разговорном слове отдельные звуки в исходящих от духа порядке и смысле возвышаются до неповторимого

единства словесного тела, так и многие материальные элементы человеческого существования возвышаются посредством онтологически самовыражающегося духа до некоего единства индивидуального человеческого тела. Тело выступает как бы в роли «метафизического слова духа»³⁹. С помощью такой причудливой философско-метафизической конструкции Хенгстенберг пытается обосновать единство земного, телесного и трансцендентного духовного начала и преодолеть тем самым дуализм шелеровской антропологии.

В философско-антропологических концепциях Шелера и Хенгстенберга по-разному реализуется один и тот же тезис о теоморфной природе человека. Если М. Шелер исходит из схемы ступенчатого строения человеческого бытия, когда над неорганической, растительной и животной ступенями природного царства он располагает другую, совершенно иную определяющую природу человека духовную ступень, то Хенгстенберг избирает несколько иной путь для реализации по существу той же задачи. В своих рассуждениях о человеке он исходит из основных структур его отношения к миру и в них видит ключ к истолкованию человеческого бытия в целом. Развиваемая им феноменология основных структур человеческого поведения — объективности, необъективности, утилитарности, предрешения и т. д. — в конечном счете также оказывается лишь средством религиозно-метафизической интерпретации человека.

В религиозно-антропологических концепциях Шелера и Хенгстенберга, как и других представителей этой философско-антропологической ветви, проявляется один из основных пороков метафизически-идеалистического истолкования человеческой природы на основе сфер по существу нечеловеческих или внечеловеческих. Если справедлив упрек Хенгстенберга в адрес Гелена в том, что тот подходит к оценке человека с животной, нечеловеческой меркой, то сверхчеловеческий принцип, выдвинутый Хенгстенбергом, оказывается ничем не лучше. Если верно суждение о том, что сам человек значительно ближе себе и более доступен познанию, нежели животное, которое чаще всего рассматривается и объясняется по аналогии с человеком, то это замечание с наименьшим успехом может быть отнесено и к попыткам объяснить человека через посредство бога — предмета, еще менее доступного познанию и еще более антропоморфно представляемого и трактуемого.

В адрес Хенгстенберга, как и всей философско-религиозной антропологии, можно высказать еще одно замечание, которое было сделано Ф. Хаммером — теологом и философско-религиозным антропологом более позднего поколения. Он справедливо замечает, что антропологические концепции Шелера, Хенгстенберга и их последователей не могут быть отнесены к чисто философским, поскольку они построены на органически несовместимых с философией теологических основоположениях. Формальные основоположения теоморфии человека, исходящие из чистой идеи бога и

считающие ее необходимым и предшествующим всякому самопознанию и миропониманию принципом объяснения человека, сами по себе исключают всякую возможность философского решения проблемы⁴⁰.

Подобно Хенгстенбергу, Хаммер (р. 0000) антропологическую концепцию также разрабатывает на основе религиозного принципа теоморфии человека. Однако при этом он уже опирается на некоторые методологические и содержательные положения современных Шелеру и более поздних представителей философской антропологии и пытается дать несколько иное, более «философское» и вместе с тем в известном смысле последовательно теологическое обоснование принципа теоморфии. В частности, вслед за Г. Плеснером он предлагает свой вариант «конструктивного соединения» априорного и апостериорного методов исследования.

Хаммер упрекает Шелера в чисто религиозном происхождении его общеметодологической установки и одновременно за его отход от строго теологической трактовки природы божественного начала. Иначе говоря, свою задачу Хаммер видит не в отвержении теистических основоположений шелеровской антропологии, а в их новом, «научно-философском» обосновании.

В отличие от односторонне априористического подхода в изучении человека Хаммер предполагает в своем анализе человека сочетать его теоретико-философское и конкретно-научное рассмотрение. «Человеческое познание, — пишет он, — обретается не непосредственно в „идее“, с тем чтобы затем, исходя из нее, познать отдельное в качестве искаженного ее образа, напротив, оно восходит от конкретного к сущностной идее»⁴¹. Следовательно, познание человека должно происходить в постоянном чередовании идеи и действительности, во взаимной конфронтации и корректировке. Новое в антропологии, говорит Хаммер, заключается не в утверждении единства человеческого бытия, а в подчеркивании этого единства при всех существующих различиях в поведении живого и личностного субъектов. На место метафизически дедуцируемого единства Хаммер имеет в виду поставить феномен антропологического единства как изначальной данности, повседневно наблюдаемой в человеке. «Человек узнает себя как экзистенциальное единство и там, где он познает свою расщепленность, ибо эта расщепленность утрачивает всякий смысл без основополагающего единства»⁴².

Хаммер, как и многие другие философские антропологи, отмечает противоречия и недостатки шелеровской антропологии. Но и он в своей собственной попытке объяснить человека и его отношение к богу, исходя из конкретных обстоятельств существования человека, естественных мотивов и форм его повседневного поведения, приходит лишь к несколько видоизмененному теоморфному объяснению человека. И здесь мы сталкиваемся с новым вариантом антропологической интерпретации конкретного явления человеческой жизни в свете определенной теистической идеи человека. Он, так же как Шелер и Хенгстенберг, считает собственно

человеческим божественное по своей природе духовное личностное начало. Только последнее в отличие от Шелера не просто постулируется Хаммером, а выводится из определенных конкретных проявлений человеческого существа, которые рассматриваются и истолковываются как формы духовного начала, соучастия телесного в духовных и личностных актах.

Хаммер особо подчеркивает персоналистскую природу своей антропологии и ключевое значение проблематики конечного. Переживание конечного независимо от того, связано оно со страданием или нет, приемлется оно или отвергается, согласно Хаммеру, составляет пусть даже негативную, но несомненно познавательную основу для приобщения человека к личностно воссоздаваемому абсолютному. Здесь обнаруживает себя постоянно переживаемая человеком раздвоенность между безграничностью его духовных устремлений, его проектов и относительной их осуществимостью как в формировании окружающего его мира, так и в межчеловеческом общении.

В одной из своих работ, посвященных более частной проблеме индивидуального партнерства, Хаммер характер встречи человека с богом, познания бесконечного через конкретно-конечное раскрывает на примере взаимоотношений мужчины и женщины. Пolemизируя с «метафизическим и трансгуманным» истолкованием человеческой сексуальности и взаимоотношений представителей различных полов Шелером, который смысл всего полового поведения рассматривал не как обмен любовными чувствами между партнерами, а как проявление в индивидах и вообще в области человеческого «космовиталистического чувства единения» со «всежизнью», Хаммер утверждает неповторимую и индивидуально-человеческую природу этого общения. Полная близость в половой встрече, слияние двух любящих существ, пишет Хаммер, имеет место не через посредство трансиндивидуальной вседейственности и не переходит в таковую, а происходит единственно во встрече «Я» и «Ты» и для нее⁴³.

Любовные отношения Хаммер вслед за Хенгстенбергом характеризует как отношения высшей непосредственности, когда партнеры тем не менее отдают себя друг другу в полном смысле слова свободно. Отдают себя, продолжая обладать своей подлинностью. Отсюда такого рода индивидуальное партнерство в смысле необходимого и в то же время свободного в выборе обращения двух людей друг к другу Хаммер рассматривает как первичную форму и условие возможности какого бы то ни было объединения людей, поскольку оно может быть формой истинной «сочеловечности», тяготения людей друг к другу, а не только лишь целенаправленной координации интересов. Все другие виды человеческого общения он считает в той или иной степени целенаправленными, основанными на разделении труда.

Встреча двух любящих существ во всей ее полноте является чем-то неповторимым, связанным с необычайной интенсивностью физических и душевных отношений. В то же время любовь между

мужчиной и женщиной позволяет человеку испытать его персональную половинчатость, а порой несовершенство этой любви может вызвать сильное ощущение собственной бедности и стать исходным моментом для мыслей о возможности более совершенной встречи с абсолютным «Ты». Такое стремление может оказаться глубоко лишь в том случае, когда человек всерьез принимает лежащее в его основе любовное партнерство во всем его богатстве и одновременно в его существенной ограниченности.

Хаммер предупреждает, что эти его суждения не должны восприниматься как некое новое «сексологическое» доказательство бытия бога. Но вместе с тем он предполагает, что человек, испытавший истинную и взаимную любовь к существу противоположного пола, вправе прийти к заключению, что встреча с богом «также заключается во внимании и ответственности, в обращении и реагировании, в попытке отдачи собственной личности, получившей себя из рук другого и в то же время сохраняющей свою самость; встреча с богом должна также быть как-то осязаемой, связанной с физическим восприятием, происходить, выражаясь библейским языком, „во плоти“»⁴⁴.

Хотя Хаммер стремится, как он пишет, избегать изначально метафизической трактовки человеческого существования и характера межчеловеческих отношений, он тем не менее апостериорно, исходя из соответствующей трактовки конкретных человеческих связей, придает им абсолютный, метафизический смысл. В данном случае метафизическое истолкование получает человеческая сексуальность. Хаммер не отрицает метафизического характера своих рассуждений о природе любовных отношений между мужчиной и женщиной. Он просит лишь не забывать о том, что этот метафизический смысл выводится им антропологически из познания человеком себя, который живет «эксцентрично», т. е. выходит за пределы самого себя и лишь таким образом возвращается к самому себе. Такая трактовка представляется ему более оправданной по сравнению с шелеровской, поскольку она ведет в конечном счете к персональному существу, богу, а не к туманной «всежизни». В действительности же она является менее философичной и антропологической по существу, ревизирующей шелеровскую антропологию в духе ортодоксально христианского мировоззрения и теологического мирообъяснения.

В современных философско-религиозных антропологических концепциях активно используются методологические принципы, теоретические положения и идеи идеалистической философии, реализуемые ею способы истолкования научного знания и социального опыта. При этом сохраняется, как это явствует, в частности, из концепций Шелера, Хенгстенберга и Хаммера, глубоко внутренняя и принципиальная их связь с основоположениями теологической ортодоксии, христианского мировоззрения в целом. Религиозно-философская антропология взяла на свое вооружение феноменологическую технику «очищения» объекта исследования, якобы способствующую интуитивному постижению их вневремен-

ных структур и сущностей, принцип интенциональности сознания, ведущий к открытию исконной его трансцендентальной имманентности объекту, в том числе и абсолютному божественному бытию. Феноменологическое объяснение получают чувства страха, вины, благоговения, святости. Они трактуются как фундаментальные свойства человеческого существа, интенционально связанные с предметом этих чувств, с божественным началом. Феноменология используется также для обоснования ряда отмеченных нами ранее религиозно-догматических принципов о сотворении мира и человека, бессмертии души и иных положений библейской мифологии.

¹ В последние два десятилетия объем публикаций старых и новых работ на философско-антропологические темы сильно возрос. Наряду с исследованиями наиболее известных философских антропологов Г. Плеснера, А. Гелена, Э. Ротхакера, А. Портмана, М. Ландмана, Г. Э. Хенгстенберга и др. появились и новые обобщающие коллективные труды, в которых характеризуются и сопоставляются основные методологические подходы в исследовании проблемы человека, предпринимается попытка создания своеобразной энциклопедии, представляющей все основные отрасли философской антропологии. К ним следует отнести прежде всего такие издания, как: Die Frage nach dem Menschen. Freiburg; München, 1966; Philosophische Anthropologie heute. München, 1972; Neue Anthropologie/Hrsg. v. H. G. Gadamer, P. Vogler. München; Stuttgart, 1972—1975, Bd. 1—7; Möller J. Menschsein ein Prozess; Entwurf einer Anthropologie. Düsseldorf, 1979; Schmidt G. Subjektivität und Sein zur Ontologitat des Ich. Bonn, 1972; Anders G. Die Antiquiertheit des Menschen. München, 1980. Bd 2; Hagen S. Entwurf zu einem Menschenbild. Bonn, 1980; Im Gespräch der Mensch: Ein interdisziplinärer Dialog. Düsseldorf, 1981; Anthropologie. Hannover, 1982; Zeitschrift für Dialektik der Philosophie, Jg. 4, N 1.

² См.: Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928, S. 11—12.

³ См.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. B., 1928.

⁴ См.: Bollnow O. Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien. — In: Philosophische Anthropologie heute, S. 23.

⁵ Философско-антропологические воззрения М. Шелера нашли свое отражение прежде всего в следующих работах: Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1923; Weisen und Formen der Sympathie. Bonn, 1923; Mensch und Geschichte. Zürich, 1926; Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928; главные антропологические работы Г. Плеснера: Die Stufen des Organischen und der Mensch. B., 1928 (1975—2. Auflage); Macht und menschliche Natur. B., 1931; Lachen und Weinen. München, 1941; Die Verspätete Nation. Stuttgart, 1962; Diesseits der Utopie. Düsseldorf; Köln, 1974.

⁶ Gehlen A. Anthropologische Forschung. München, 1964, S. 17.

⁷ Gehlen A. Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. B., 1944, S. 14.

⁸ См.: Gehlen A. Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik. Frankfurt a/M., 1970; см. также: Idem. Die ethische Tragweite der Verhaltensforschung. — In: Philosophische Anthropologie heute, S. 103—115.

⁹ Gehlen A. Moral und Hypermoral. S. 180.

¹⁰ Ibid., S. 47—53. ¹² Ibid., S. 99. ¹⁵ Ibid., S. 103.

¹¹ Ibid., S. 98—99. ¹³ Ibid. ¹⁶ Ibid., S. 108.

¹⁴ Ibid., S. 101.

¹⁷ См.: Rothacker E. Logik und Systematik der Geisteswissenschaft. Bonn, 1948; Idem. Mensch und Geschichte. Bonn, 1950; Idem. Zur Geneologie des menschlichen Bewusstseins. Bonn, 1966; Idem. Philosophische Anthropologie. Bonn, 1966.

¹⁸ См.: Rothacker E. Philosophische Anthropologie, S. 91.

¹⁹ Ibid., S. 61, 73, 111 f.

²⁰ Ibid., S. 84.

²¹ Ibid.

²² Культурно-философская концепция М. Ландмана изложена в трех основных

- работax: Philosophische Anthropologie. B., 1955; Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. München, 1961; Das Ende des Individuums. Stuttgart, 1971.
- ²³ См.: Landmann M. Philosophische Anthropologie, S. 167.
- ²⁴ Ibid., S. 188. ²⁶ Ibid., S. 202.
- ²⁵ Ibid., S. 195. ²⁷ Ibid.
- ²⁸ Landmann M. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, S. 10.
- ²⁹ Ibid., S. 11.
- ³⁰ Ibid., S. 14; см. также: Landmann M. Das Ende des Individuums, S. 115—117.
- ³¹ См.: Landmann M. Philosophische Anthropologie, S. 54.
- ³² См.: Landmann M. Das Ende des Individuums, S. 73.
- ³³ См.: Brüning W. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1960, S. 144—146; а также работы М. Ландмана: Entfremdende Vernunft. Stuttgart, 1975; Anklage gegen die Vernunft. Stuttgart, 1976.
- ³⁴ См.: Scheler M. Mensch und Geschichte.
- ³⁵ См.: Hengstenberg H. E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie. — In: Philosophische Anthropologie heute, S. 65—83.
- ³⁶ Hengstenberg H. E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, 1957, S. 9.
- ³⁷ Ibid., S. 66. ³⁸ Ibid., S. 81. ³⁹ Ibid., S. 82.
- ⁴⁰ См.: Hammer F. Theonome Anthropologie? Haag, 1972, S. 204—210.
- ⁴¹ Ibid., S. 200. ⁴² Ibid., S. 202.
- ⁴³ См.: Hammer F. Individuelle Partnerschaft. — In: Akten der XIV internationalen Kongresses für Philosophie. Wien, 1970, Bd. 5, S. 42.
- ⁴⁴ Ibid., S. 43.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА У «ПОЗДНЕГО» ГУССЕРЛЯ

А. Ф. Зотов

Анализ взглядов «позднего» Гуссерля представляет немалый интерес для историка философии, интересующегося закономерностями развития европейской философской мысли. В лице Гуссерля (1859—1938) мы имеем методолога «точных» наук, воззрения которого стали истоком одного из самых мощных антисциентистских течений в философии XX в. Факт этот имеет значение, далеко выходящее за рамки личной судьбы философа или даже одной философской школы, — он отражает важные сдвиги, происходящие во всей буржуазной философии нашего века и ставшие особенно заметными в последние десятилетия. Трудно не увидеть примечательной аналогии между эволюцией взглядов Гуссерля и, скажем, движением Кассирера к антропологической проблематике. Однако эта параллель тоже могла бы показаться исторической случайностью, если бы подобных тенденций нельзя было заметить и в «цитадели» сциентизма — позитивистском течении.

Что же разрушало «крепость» сциентистской идеологии и поставило под вопрос установки позитивистски ориентированной методологии? Это отнюдь не только то обстоятельство, что утилитарное применение естественных наук, как часто говорят, не дало тех

результатов, которых от него ждали. Промышленное применение науки в общем оправдало надежды, и даже с лихвой — за считанные десятилетия создана глобальная транспортная сеть, всемирная система телефонной и радиотелевизионной связи, мировая киноиндустрия, мощная медицинская промышленность, на индустриальные рельсы было поставлено и оказалось весьма эффективным сельское хозяйство развитых стран и т. д. и т. п. «Вина» технического применения науки скорее в том, что оно не только удовлетворяло те или иные потребности, но и с ужасающей скоростью порождало проблемы, которых раньше просто не могло возникнуть. Капиталистическое применение науки имело следствием буквально «параноидальное» направление движения технической цивилизации — тенденции к росту самого производственно-технического потенциала, масштабы которого оказались совершенно несравнимыми с ростом «личного» потребления, не говоря уже о том, что главной отраслью индустрии оказалась «индустрия смерти». Наука, воплотившись в технику, превратилась в чудовищный механизм, порабошающий человека. Инерция этого механизма, цели капиталистической прибыли, которые казались имманентными «целями» самого производства, стали доминирующими, а собственно человеческие потребности оттеснены далеко на периферию. Таковы в общем основания «внешней» критики техницистской и сциентистской идеологии, при которой проблема человека оказалась ориентированной негативистски по отношению к науке и технике.

Конечно, такая ориентация не была единственной, хотя и стала превалировать у «бунтующей» гуманитарной интеллигенции капиталистических стран. Позиции сциентизма подтачивались и «изнутри», в результате важных изменений в производстве и обслуживающей его науке. В условиях обостряющейся конкурентной борьбы технология производства стала обновляться быстрыми темпами. Важнейшим фактором «выживания» капиталистического предприятия стала погоня за техническими новинками. Соответственно и «активная» наука теперь уже не склад «готовой продукции», а, скорее, «опытное производство», где изготавливаются быстро меняющиеся и все более эффективные орудия. Разве могла в таких условиях долго сохраняться классическая идеология позитивистской «философии науки»? Разве могли не стать архаичными поиски способов классификации готового знания, чем откровенно занимался «первый» позитивизм и, по существу, продолжал заниматься неопозитивизм с его редукционизмом? На повестку дня оказалась поставленная проблематика «роста знания». Но вместе с ней в крепость сциентизма был введен «тройной конь» личностных моментов. Пусть даже в попперовской модели «объективного знания» проблемы вызревают в силу объективированной логики знания — гипотезы там не рождаются, их выдумывает субъект. Хотя эта его работа в большой мере определена наличным составом знания, создавая гипотезу, субъект выходит за пределы наличного корпуса информации, и другого «органа»,

кроме личности, для того чтобы решать проблемы, у науки нет. Так, в сциентистски ориентированную методологию входит человеческий фактор со всеми его нюансами, и граница между сциентистским и «гуманитаристским» подходами становится довольно зыбкой. Рассмотреть эту тему более подробно мы и хотели бы на примере гуссерлевских «Картезианских размышлений», где отмеченная тенденция проявилась как определенный перелом в проблематике, со всеми противоречиями, определенными сциентистской традицией буржуазной методологии.

Очевидная цель Гуссерля не описание сложившихся форм научного мышления, воплощенного в его результатах. Он нацелен на анализ мыслящего субъекта, частным случаем которого выступает субъект науки. И на пути к этому предмету он считает необходимым исключить из предмета анализа, «вынести за скобки» все конкретное содержание знания, сменив «естественную» установку (которая исходит из «преднаходимого положения вещей») на феноменологическую (ограничивающуюся рефлексией деятельности сознания). Для этого «непроблематизируемые предпосылки» (вроде существования мира, «я», других личностей) трактуются как «состояния знания». Тем самым исследование моментов «мира» (понятых как «феномены») превращается в средство раскрытия характеристик субъекта, для которого они имеют значение, обладают смыслом, становятся предметами интереса, заботы, опасения, надежды, т. е. вообще существуют в качестве предметов.

Говоря иначе, в итоге проведенной Гуссерлем «феноменологической редукции» мир становится «трансцендентальным» и потому коррелятивным сознанию. Философ, анализируя этот «мир», фактически смотрит в него как в зеркало, находя в «предметном» мире инобытие субъекта. Совершается «самоизложение моего „Эго“ как субъекта всякого возможного познания»¹.

На наш взгляд, нельзя признать бесспорной трактовку исходной позиции Гуссерля в качестве варианта традиционного солипсизма. Его «трансцендентальный солипсизм» есть прежде всего методологическая установка, позволяющая «настроить» исследование так, чтобы за содержанием знания оно не «потеряло» субъекта, как это произошло в позитивизме. Цель Гуссерля — преодолеть «наивный объективизм», распространенный в науке и ее расхожей философии. Но, как это ни странно на первый взгляд, субъектоцентристская установка Гуссерля вовсе не противостоит позитивистской традиции: он стремится отвергнуть то же, что отвергал, как «метафизику», и позитивизм. Смена акцентов, перефокусировка внимания на субъекта знания совершается внутри этой традиции. В этом — главное содержание «трансцендентального солипсизма». С его позиций Гуссерль пытается освоить такие характеристики современной науки, как ее динамичность и даже ее непосредственно социальный характер. Как мы попытаемся показать, происходит это в форме своеобразного синтеза трансцендентализма Канта с «абсолютным» идеализмом Гегеля, посредством замещения гегелевского абсолютного духа кантовским

трансцендентальным субъектом и одновременного «вынесения за скобки» кантовской «вещи в себе» и кантовского агностицизма.

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль критикует Декарта за то, что тот признавал естественной формой «универсальной» науки дедуктивную систему, в которой все изложение должно «покоиться на некоем аксиоматическом фундаменте, абсолютным образом обосновывающем дедукцию»². Форму эту сам Гуссерль считает исторически обусловленной и преходящей. Поэтому понятие абсолютной науки нельзя абстрагировать из существующих реальных наук. Но вместе с тем «нам ничто не мешает „вжиться“ в научные стремления и деятельность и сделать тем самым для себя ясным и отчетливым, к чему же, собственно, они направлены. Если мы это сделаем путем последовательного углубления в интенции научных стремлений, то нам раскроются конструктивные моменты целевой идеи настоящей науки»³.

Что же раскрывается в науке, если «вжиться» в научную деятельность? Прежде всего наука предстает как «связь суждений», в которой «вера» в справедливость одного суждения предполагает веру в справедливость других. Иначе говоря, сама наука предстает как «деятельность обоснования»⁴.

Смысл деятельности по обоснованию — «поиск очевидности». «Ученый хочет не просто судить, а обосновывать свои суждения. Точнее говоря, он не хочет принимать в качестве научного знания для себя и других то, чего не обосновал совершенным образом и не мог бы затем оправдать в любой момент и до конца, вернувшись по своему желанию к повторимому обоснованию. Дефакто это может остаться только претензией, но в этом все же состоит идеальная цель»⁵.

Нетрудно видеть, что Гуссерль внес известные коррективы в тот образ науки, который казался безусловно очевидным Декарту и в общем был свойствен современникам Гуссерля. Способ обоснования в принципе может быть любым, и ни одна из реальных наук не может претендовать на роль «первой дамы». Однако такая коррекция представляется скорее количественной поправкой, и субъект науки вряд ли может быть истолкован как «беспредпосылочный». Он остается субъектом позитивистски понятой научной деятельности, т. е. деятельности в области «высказываний», которая состоит в обосновании одних суждений другими (читай: редукции одних суждений к другим), причем деятельность эта должна быть воспроизводимой, алгоритмизированной. Пожалуй, не стоит оспаривать тот факт, что такой субъект «существует», а такой идеал познания имеет место. Но вот в чем вопрос: являются ли такой субъект и такая деятельность первичными? Не являются ли они, напротив, вторичными, производными, обусловленными специфическими обстоятельствами? Присмотримся внимательнее к гуссерлевскому «субъекту».

Во-первых, он «судит», т. е. обосновывает одно суждение посредством других. Это значит, что в его распоряжении имеется «язык». Во-вторых, процедура обоснования воспроизводима. От-

сюда следует, что обосновываемое, обосновывающее и операция обоснования неизменны. Пожалуй, единственная область, которая как-то приближается к этому идеалу, есть область математического знания, вошедшая в учебники (т. е. то, где нет «полузнания» — интуитивных догадок, непонятных другим ассоциаций и т. п.). «Материя» этой области — идеальные объекты. Ее «пространство» — школа, где ученики знают «язык», т. е. унифицированно понимают смысл терминов. Отсюда, между прочим, следует, что «субъект» Гуссерля социален, хотя и предстает в «вырожденном» виде, ибо отдельный субъект не нуждается не только в доказательстве с помощью рассуждения, но даже в повторимом обосновании (которое в общем случае не тождественно «демонстрации», т. е. доказательству). Эти «вырожденные» субъект и мир его имеют, конечно, объективные прообразы — сферу логической аргументации в политике, юриспруденции, науке — везде, где есть система информационного общения между индивидами, и, разумеется, сферу «нормализованной» практической деятельности, прежде всего хорошо отлаженной производственной технологии (и область техники вообще). Иначе говоря, это «очеловеченный» и к тому же «социализированный» мир предметной деятельности, отражением которого (и вместе с тем средством формирования «стандартизированных» индивидов) является культура. Конечно она «стандартизирует» индивидов лишь в определенных пределах — в качестве «типичных представителей» определенной эпохи, нации, профессии, социальной группы и т. п. То, что у Гуссерля представляется как исходный пункт анализа, реально, таким образом, есть доведенная до возможных пределов тенденции процесса социальной жизнедеятельности индивида в условиях «технической цивилизации». Такой «дистиллированный» субъект, оперирующий в своей чисто мыслительной активности идеальными объектами, предстает (удивительный парадокс идеалистического мышления, отмеченный уже К. Марксом) в качестве «базового» субъекта, трансцендентального «Эго», полученного, как уверяет Гуссерль, путем снятия (посредством «эпохэ») с эмпирического субъекта всех наслоений конкретного индивидуального опыта, исторических влияний и т. п.

Однако такого рода аберрация в философском мышлении не новость в истории философии. Аналогичный пример был проанализирован Марксом и Энгельсом: это «естественное» начало фрейда-антропологии, его «человек». «Этот человек появился на свет не из чрева матери: он, как бабочка из куколки, вылетел из бога монотеистических религий»⁶. Точно так же субъект гуссерлевской феноменологии не жилаец нашего мира. Он обитатель хрустальных сфер математизированной теоретической науки, в которой бывает трудно заметить следы ее земного происхождения. И все же они есть — прежде всего в принципиальной предметности того «мира», который «имеет значение» для «Эго», в гуссерлевом понятии интенциональности и интенционального предмета. Гуссерль идеалистически изолировал сформированное уже

предметное отношение познавательного акта от его практического, материально-деятельностного контекста, и то, что было исторически возникшим и обусловленным, предстало в его схеме как изначальная теоретическая активность абстрактного трансцендентального субъекта. Более того, что исторически было функцией, стало логическим (и даже онтологическим) аргументом: реальные, конкретно-исторические «предметности», будучи подвергнуты «феноменологической редукции», предстают как возможные для субъекта, т. е. в качестве таких, условия бытия которых («значения» бытия) коренятся в субъекте. И следовательно, они в их конкретности вовсе не обязаны исчерпывать область возможных предметов, каковая в цельности ее (быть может, бесконечной) должна быть очерчена, отталкиваясь от характеристик субъекта как «абсолютного априори». Соответственно предметному миру оставляется только роль инобытия субъективных характеристик, материала, в котором медитирующий субъект раскрывает собственные черты (аналогично тому, как гегелевский «абсолютный дух» узнает в конечном итоге самого себя в природе и социуме).

Эта исходная абсолютизированная субъектоцентристская установка накладывает неизгладимый отпечаток и на исследование Гуссерлем динамики познавательного процесса, на его представления о механизме познавательной активности субъекта. А именно активность эта с самого начала оказывается односторонне гипертрофированной: вектор познавательного процесса, согласно Гуссерлю, центробежен (в центре, понятно, субъект). Потому-то процедура обоснования знания (и далее — обоснования «объективного мира») оказывается процессом трансцендентального обоснования. Этим призвана заняться «всеобщая априорная наука, которая... судит об априорных возможностях и тем самым одновременно предначертывает априорные правила действительности»⁷.

И в самом деле, если стать на субъектоцентристскую позицию Гуссерля, логично утверждать, что для исследования познания в принципе безразлично как конкретное «наполнение» знания, так и вопрос об «объективности» (в смысле материализма) окружающего мира. Даже если мы примем «метафизическую» (т. е., как полагает Гуссерль, неосновательную) гипотезу о его существовании, его объекты смогут стать предметами нашего опыта лишь в том случае, если у нас есть орган для их освоения. А это значит, что судить о контурах возможного для нас предметного мира мы способны, исследовав нашу собственную организацию как трансцендентального субъекта, и, разумеется, прежде всего организацию познавательного акта. Так звучит у Гуссерля кантовская тема: «что мы можем знать?». И он лишь усугубляет субъективизм кантовских попыток решения, загоняя свою мысль в солипсистский тупик.

Но есть ведь и другой путь исследования этой темы, по которому шел К. Маркс. Область активности субъекта — это не изначальная пустота мыслимых возможностей, а область практической деятельности субъекта в объективном мире, «действительность» которого

и определяет границы возможностей субъекта. Поскольку мир, в котором живет и действует человек, есть и в самом деле его предметный мир, то он выступает как инобытие (можно сказать также, как опредмечивание) человеческой субъективности, которая обнаруживается уже при анализе чувственных данных. «Образованные» глаз и ухо не только видят и слышат иначе, чем «необразованные», — они видят и слышат иное. И все же мы видим и слышим в конечном счете именно то, что в мире действительно существует. Правда, как свидетельствует и личный опыт, и история познания, мы часто «видим и слышим» также и «самих себя», либо сознательно «отождествляя» собственные характеристики с природным материалом посредством сложных и не всегда понятных ассоциаций и символизаций, либо делаем это неосознанно. И здесь возникает непростая задача самоконтроля, «бегства от субъективного», которую человек решает путем создания приборов, взаимопроверкой, самокритицизмом и самоанализом. Гуссерлева установка «удобна» тем, что с такими проблемами не сталкивается, но в этом не сила ее, а слабость, ограниченность, поскольку реальность таких проблем в научном познании и производстве действительно самоочевидна. Марксова позиция раскрывает тот срез активности субъекта, в котором на авансцену выступает диалектика субъективного и объективного: это область социаль-производственной практики (и техники). Здесь не только «предметный», но и искусственный мир самоосуществления субъекта, где «дочеловеческий» мир и «изначальный» (биологический и родовой) субъект выступают только в качестве исходного плацдарма. Вся развивающаяся область культуры и порождаемого ею производства есть и самораскрытие, и саморазвитие человеческой сущности, конкретно-исторического субъекта, действительного человечества. Марксизм ставит вопрос не абстрактно, с точки зрения вечности, а исторически-конкретно, и тогда обнаруживается, что предметный мир человечества XX в. иной, нежели мир Сократа, как в его вещественно-материальном аспекте, так и в аспекте надежд, планов, опасений, оценок, фантазирования и т. п. То есть возможные «миры» субъекта оказываются столь же конкретно-историческими, как и наличный предметно-практический мир. Гуссерлевы «картезианские медитации», разумеется, тоже конкретно-исторически обусловлены. Но обусловленность эта не была замечена самим Гуссерлем, и потому ограниченный субъект европейской буржуазной культуры превратился в абсолютного (хотя и трансцендентального) субъекта. И по этой же причине реальный процесс самоизменения субъекта (и соответственно его предметного мира) приобретает у Гуссерля дистиллированную форму схемы самоконституирования субъекта (и конструирования коррелятивного субъекту предметного мира) с помощью априорных (т. е. неизвестно откуда взявшихся) способностей идентификации (поскольку синтез, по Гуссерлю, суть «первоначальная форма сознания»), интенциональности и связанной с ними горизонтности. Собственно, в отношении первого из перечисленных свойств

Гуссерль не оригинален — достаточно вспомнить Канта, Бергсона или Мейерсона. Не оригинальны и многие детали гуссерлевской разработки этой идеи, например «внутреннее осознание времени» как проявление «пассивно протекающего синтеза». Мы отнюдь не оцениваем этот факт как безусловный недостаток его способа философствования. Но мы хотели бы, во-первых, обратить внимание на то, что использует Гуссерль опять-таки моменты прошлых субъективно-идеалистических систем, а во-вторых, что, применяя здесь свой метод трансцендентальной редукции, он придает таким традиционным субъективно-идеалистическим решениям облик непроблематичной данности.

На основе этих попыток выдать «синтезирующую» активность за безусловную форму активности субъекта неизбежно следуют довольно искусственные (хотя и искусные) попытки объяснить «непрерывность» предмета подсознательной синтезирующей работой субъекта. «...Единство синтеза (трансцендентального. — А. З.) не вообще непрерывная связанность cogitationes, но присоединенность к единому сознанию, в котором конституируется единство определенной интенциональной предметности как предметности многообразных способов проявления»⁸.

Нет сомнения, что тот аспект активности субъекта, на который все внимание обращает Гуссерль, также имеет место. Психологический процесс узнавания предмета, благодаря чему предмет выступает в сознании как «тот же самый», — простейший ее пример. Однако рассматривать этот процесс как «базовый», беспредпосылочный можно лишь в том случае, если использована уже очень сильная предпосылка — «вынесен за скобки» объективный мир, стабильные характеристики которого фиксирует практика человечества (в частности, в языке). Но именно это и было на деле «последним основанием» «различающего» или «отождествляющего» синтеза. Только в силу этого независимого от субъекта основания мы различаем оправданное отождествление от неоправданного (хотя и свершившегося): простейший пример — возможность «обознаться» при встрече с человеком. Позиция Гуссерля напрочь исключает этот срез исследования активности субъекта, который как раз и способен привести нас к ее объективным основаниям.

Тот же органический порок гуссерлева анализа замечен при его трактовке «потенциальностей» предметного восприятия. Действительно, «всякая актуальность включает в себя потенциальности, которые вовсе не являются пустыми возможностями, а есть содержательно и именно в самих каких-либо актуальных переживаниях интенционально предначертанные возможности...»⁹. В этом «интенциональном горизонте отсылок» Гуссерль усматривает очередную основную черту «Эго». Если использовать наглядные образы, то речь идет о том, что, видя актуально одну сторону игровой кости, мы ожидаем увидеть и другие, а рассматривая человека со спины, при определенных условиях надеемся, окликнув его, увидеть знакомое лицо. Это значит, что предмет, как он

есть в сознании, суть нечто иное, нежели его актуальное, «моментное» восприятие. Ну что же, такая констатация была бы почти тривиальностью, если бы не составляла у Гуссерля существенной компоненты его концепции «трансцендентальной предметности». И по существу, здесь мы вновь имеем дело с идеалистическим «инобытием практики». Человек и в процессе созерцания (и, например, фантазирования) осваивает объект по тем же принципам, как он осваивал другие объекты деятельно, т. е. практически в собственном смысле слова. «Естественным» (или, напротив, «противоестественным») то или иное «продолжение» актуального восприятия становится потому, что оно есть закрепленное в сознании (или даже в подсознании) привычное.

У Гуссерля (подобно Гегелю) «вторичная», наведенная активность сознания предстает как беспредпосылочная, абсолютная, первоначальная данность. И неудивительно, что в конечном счете структура сознания, увиденная «субъективно» (и, разумеется, его активность тоже), оказывается тождественной структуре и движению предмета. Сделанный пустым (после применения «эпохэ») интенциональный предмет (т. е. «всеобщая предметность») раскрывает структуру сознания. Или, если рассматривать ситуацию в другом ракурсе, структура сознания выступает как «формально-логический» (формально-онтологический) модус «нечто вообще». «Разум» в феноменологии сказывается тождественным «бытию», поскольку в качестве своего предмета может иметь только собственные отчужденные возможности.

На этом, пожалуй, можно было бы и закончить анализ характеристик того «субъекта», который оказался воплощенным в теоретической конструкции гуссерлевской феноменологии, поскольку интенции этой конструкции теперь должны стать вполне очевидными. Достаточно наглядна и глубока близость гуссерлевской феноменологии с гегелевским ее вариантом. Однако представляется, что первоисточником гуссерлевских построений была все же не феноменология духа великого немецкого идеалиста, а современная Гуссерлю формализованная (в смысле отвлеченная от практического генезиса ее и рассмотренная как «абсолютная») математика. В самом деле, в качестве предмета математического исследования в математическом смысле «существует» все то, что следует из принятых аксиом в соответствии с правилами вывода. Вместе с тем это рассматривается и как истинное. Гуссерль как наследник математической культуры и Гегель как мыслитель, скорее бессознательно, нежели сознательно «находящийся в плену» современного ему стиля мышления (а стиль этот от пифагорейцев через Декарта, Спинозу и Галилея, через всю традицию математизированного естествознания, не мог не стать «естественным» и поэтому незаметным в своем качестве исторически обусловленного), заговорили поэтому удивительно в резонанс. Поэтому «тайна» гуссерлевской конструкции — это математическое мышление, математизированное научное мышление, «отвлеченная разумность» естествознания, абстрагированная от содержательного

материала и превращенная в этой абстрагированности в «настоящий», «истинный», хотя и «трансцендентальный», мир. А если копнуть еще глубже, мы обнаружим опять-таки практику социального субъекта, разумеется, сублимированную. Действительно, социализированное, т. е. стандартизированное и приспособленное к тиражированию, практическое знание (будь то техническая рецептура, которой можно обучить, будь то научная формулировка) предполагает «стандартизацию» природы, сначала «идеально» — мысленное упрощение, а затем реально — в оптимальных условиях производственного процесса, когда устранены «помехи» и «посторонние факторы». Мир фабрики — это и есть рационализированный, «математизированный» по мере возможного мир природных явлений и процессов, «естественное», на которое наложена печать социально организованной практической деятельности. И здесь, на наш взгляд, «последнее основание» гуссерлевой схемы, хотя и неадекватно выраженное в силу абстрактности и идеалистической мистифицированности. Можно сказать, что Гуссерль увидел в мире только его «субъективную проекцию» — мир проектов деятельности человека.

Пожалуй, здесь стоит отметить, что все «существующее» в математическом смысле, т. е. возможное в сфере математической конструкции, видимо, посредством более или менее изощренной предметной интерпретации может стать содержательной теорией и потому «задним числом» может быть истолковано как «интенциональная форма» чувственного опыта, экспериментального материала и т. п. Последнее, собственно, и делает Гуссерль. Однако действительный гносеологический процесс здесь, разумеется, искажен в результате того, что один из его моментов вырван из контекста целого и абсолютизирован. Как обстоит дело фактически? Математика имеет истоки в предметной деятельности человека, а затем становится мыслительным конструированием, в той или иной мере (в силу своего генезиса и обратной связи с практикой) аналогичным «вещественному» (так, вся планиметрия Евклида — это построения, выполненные «идеальными» циркулем и линейкой). Сохраняя генетическую связь с предыдущими ступенями развития, она вместе с тем все больше удаляется от «материнской почвы», превращаясь в генерирование абстрактных структур (мнимые числа, многомерные «пространства» и т. п.), а затем — в «математизированной» науке — вновь через интерпретации находит путь к реальному, объективному, «практическому» миру. Но это уже иная связь: первичная связь элементарной математики с простейшими объектами довольно однозначна и, можно сказать, произвольна. Здесь «интерпретация» суть сам способ формирования математической структуры. Вторичная связь в значительной степени конвенциональна и потому неоднозначна. Она «искусственна», она не получается сама собой: многомерные математические модели экономики или технологии химического производства «отражают» свои объекты только потому, что для той или иной математической структуры придумана соответ-

ствующая предметная интерпретация. Гуссерль вырвал середину этого познавательного процесса: в принципе любая математическая конструкция могла бы стать моментом содержательного знания после такой интерпретации (т. е. после обнаружения подходящего объекта). Но, с другой стороны, пока «опыт» не находит для себя подходящей формы в математизированной науке, он для ученых не существует в качестве научного факта. Если нет «рациональной формы», то объекту «нечем существовать» в области рационального знания. Вот на этом фактически и останавливается Гуссерль. А останавливаться здесь нельзя! За пределами рационально уложенного знания есть «внерациональное», которое непрерывно осваивается наукой. Конечно, процесс расширения сферы научного (т. е. рационализованного) знания как-то пытается освоить и Гуссерль — введением понятия «интенционального горизонта», идеи «самопродуцирования „Эго“» и т. п. Но все это опять-таки идеалистическое «переворачивание» познавательного процесса. На деле имеет место взаимодействие «саморазвития» формально-математических конструкций и их предметного содержания в практике, в эксперименте, каковое сплошь да рядом бывает нечем осваивать, хотя оно явно есть.

Конечно, и «идеальный» аспект предметной деятельности, интериоризированная предметная деятельность, существует и есть потому разумное основание в утверждении Гуссерля, что «нужна конституитивная теория. . . физической природы, человека, человеческого общества, культуры и т. п.»¹⁰, в том плане, что имеет смысл гносеолого-методологический анализ (и культурологический тоже!) тех понятий, из которых строится научная теория, ее «картина мира», — таких, как «реальное пространство», «реальное время», «реальная причинность». Справедливо и то, что при этом «речь идет о раскрытии имплицитной интенциональности в самом восприятии как трансцендентальном переживании»¹¹. Но вот выполнить эту работу «в пустоте» «чистого „Я“», совершив всевозможные «эпохэ», невозможно. Марксистско-ленинская установка на исследование активности субъекта, как уже не раз отмечалось, диаметрально противоположна: не «историческая редукция», а именно анализ истории науки позволяет выявить культурологическую обусловленность (и историческую и логическую в конечном счете) «предметности» той или иной науки, того или иного искусственного или «обычного» языка, их понятий, «картин мира». А это значит: открывает путь и к пониманию трансубъективных основ науки и практики (или, во всяком случае, к преодолению не критического абсолютного — за пределами основного вопроса философии — противопоставления субъекта и объекта и вместе с тем смазывания их существенных различий).

Некоторый вариант движения в направлении исследования имманентных моментов развития наличного знания мы имеем в концепции «третьего мира» К. Поппера. По существу, его мир «объективного знания» с присущим последнему сцеплением предпосылок, оснований, выводов и логично вырастающих из на-

личного знания проблем суть развития и конкретизация мысли Гуссерля об «интенциональном горизонте сознания». «Третий мир» Поппера, так сказать, есть осуществленная предметность гуссерлева трансцендентального субъекта. И то, что Поппер говорит об «эпистемологии без познающего субъекта», дела, конечно, не меняет: и тот и другой фактически представили схему деятельности «теоретического субъекта» науки, хотя шли они к этой точке встречи с разных сторон. Поучительно и то, что такая схема, граничной областью которой является обнаружение проблемы, настоятельно требует выхода в иные сферы, в конкретно-содержательную область формулировки проблем, выдвижения содержательных гипотез как первого шага в решении проблем и т. п. Ряд методологических намеков на движение в этом направлении мы находим у Гуссерля, когда он обращается к «историчности» трансцендентального субъекта. «„Эго“ конструирует себя для себя самого, так сказать, в единстве „истории“»¹². И гуссерлевы кавычки вокруг последнего слова не случайны — он и в этом случае старается оставить свой анализ в границах абстрактно всеобщего, констатаций вроде следующей: «. . . конституитивные системы, посредством которых для „Эго“ есть те и эти предметы и предметные категории, сами возможны лишь в рамках закономерного генезиса»¹³. Иначе говоря, возможность иметь в качестве интенциональных предметов природу, мир культуры, социальность появляется лишь на определенном этапе самоконституирования «принципиального» „Эго“. В такой форме «это уже было»: в гегелевской «феноменологии духа». Правда, сам Гуссерль в этой связи вспоминает не гегелевскую феноменологию, а историческую психологию, доказывающую, что лишь на определенном этапе развития психики становятся возможными пространственные представления, идентификация объектов, понятие числа и т. п. Он считает, что подобные факты «связаны с проблемами универсального генезиса»¹⁴. Это верно, но лишь при том условии, если «универсальный генезис» трактовать как историю формирования человеческой субъективности. Тогда изучение процесса включения ребенка в сложившуюся структуру социально-практических отношений через освоение концентрированного опыта человечества — категориальных структур — и изучение истории формирования этих категорий в ходе развития практики всего человечества дают нам сравнительно полную картину (разумеется, теоретическую) становления субъективности.

Гуссерлева схема — это вовсе не теоретическая реконструкция реальной истории сознания. Нет, это идеальное конструирование модели активности сознания, максимально свободной от «грубого» материала конкретной практики и действительной исторической реальности. Здесь, да и то вопреки желаниям автора, сохранились лишь «воспоминания о реальном движении». Гуссерль пишет: «Первоначальная образованная феноменология „статична“, ее дескрипции аналогичны естественноисторическим, которые следуют за отдельными типами и каждый раз, упорядочивая, систематизи-

К. А. Свасьян

руют их. Вопросы об универсальном генезисе и о генетических структурах „Эго“ в его универсальности, выходящие за пределы временного формирования, остаются еще далеко. . .»¹⁵. Это верно — «конкретная» феноменология еще сохранила следы ее объективной «материи» — той «наведенной» активности сознания, которая сформировалась в практической деятельности и отражает ее всеобщие моменты. В «эйдетической» феноменологии эта связь уже порвалась, она строится уже по имманентным ей принципам и самое большее лишь постфактум может получать предметные интерпретации с помощью специальной процедуры поиска предметных аналогов и принципов истолкования.

Таким образом, мы имеем достаточно оснований для вывода, что та «субъективность», которая представлена в «Картезианских размышлениях», есть не что иное, как идеалистически абсолютизированный субъект социализированного (т. е. прежде всего научного) знания. Такой субъект, разумеется, существует лишь в теоретических реконструкциях движения познающей мысли, т. е. сам является теоретической идеализацией, моделью, заменяющей реальных индивидов в методологических попытках представить в общем виде контуры исследовательской деятельности. И порок гуссерлевской концепции знания вовсе не в том, что она «не соответствует эмпирическим факторам», — любая теоретическая модель не есть, без дальних слов, картина реальности, она лишь ее схема. Этот порок в том, что здесь схема идеалистически абсолютизируется, онтологизируется, рассматривается в качестве чего-то большего, чем абстрактная теоретическая модель.

Такой оказалась одна из первых попыток освоить «гуманитарные» проблемы, предпринятая представителем «философии науки» XX в. Осуществленная в рамках европейской традиции, она на первых порах предстает как своеобразный ренессанс классического идеализма Гегеля и Канта, который был еще свободным от scientистского абсолютизированного методологизма, свойственного буржуазной «философии науки» XX в. Дальнейшее движение в этом направлении у самого Гуссерля предстает как отход от методологической проблематики в тематику «жизненного мира». И это также весьма поучительно, ибо совпадает в общем с тенденцией современных буржуазных «философов науки» заменить гносеолого-методологические алгоритмы в описании научного мышления серией «реконструкций» конкретных познавательных ситуаций средствами социологии знания или психологии научной деятельности.

Эволюция философского мировоззрения Эрнста Кассирера (1874—1945), обеспечившего себе в истории современной мысли почетное новаторское место трехтомной «Философией символических форм», делится в целом на два периода, каждый из которых, будучи в ретроспективном обзоре лишь частью всего наследия, представляет собой в проспективном восхождении вполне законченную и самодостаточную систему взглядов. Едва ли будет выглядеть преувеличением, если, подводя итоги этой академической «одиссеи» (по выражению самого Кассирера), мы зарегистрируем не одну, а, собственно, две философии: естественнонаучную и гуманитарную. Так, с одной стороны, видим мы «марбургского» Кассирера, сначала ученика и ассистента Германа Когена, а впоследствии одного из лидеров школы; этот период, длящийся немногим больше двадцатилетия, отмечен интенсивной писательской деятельностью в троицком качестве филолога, историка философии и методолога. Кассирер — автор книги «Понятие субстанции и понятие функции» и фундаментального трехтомника «Проблема познания в философии и науке нового времени» (заключительный, четвертый том будет дописываться уже из второго периода) и Кассирер — филолог, редактор и издатель общепризнанно классических изданий Лейбница и Канта, считающихся до сих пор шедеврами немецкой филологии, дают в сочетании замкнуто-целостную картину философского мировоззрения, вполне солидного, чтобы занять подобающее место в справочниках и энциклопедиях.

Своеобразие этой «одиссеи» сказалось в том, что переход к новому мировоззрению проходил не под знаком бурного разрыва с прошлым (как это имело место, скажем, у Н. Гартмана, тоже некогда «марбуржца», вызывающе противопоставившего логике познания метафизику познания), а путем осторожного и постепенного расширения проблемного поля. Кассирер специально настаивал на этом обстоятельстве, как бы ища в нем залог единства всего диапазона своих философских построений; ситуация представлялась им так, как если бы дело шло просто о переключении единовластного «трансцендентального метода», испытанного в студиях логических оснований естествознания, на различные доминионы культуры, и в первую очередь на весь ансамбль гуманитарных наук. Этот метод, позаимствованный у Канта, означен как «основной принцип критической мысли»; его формулировка без остатка сводится к подчеркиванию примата функции над предметом. Разумеется, Кассирер оговаривает при этом все неизбежные издержки, связанные со спецификацией принципа в различных сферах культуры; «принцип примата функции над предметом, — по его словам, — приобретает в каж-

¹ Husserl E. Cartesianische Meditationen. Hamburg, 1977, S. 88.

² Ibid., S. 9.

⁴ Ibid.

³ Ibid., S. 11.

⁵ Ibid., S. 12.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 295.

⁷ Husserl E. Cartesianische Meditationen, S. 29.

⁸ Ibid., S. 44.

¹¹ Ibid.

¹⁴ Ibid.

⁹ Ibid., S. 46.

¹² Ibid., S. 78.

¹⁵ Ibid., S. 79.

¹⁰ Ibid., S. 65.

¹³ Ibid.

дой отдельной области новый вид и требует всякий раз нового и самостоятельного обоснования»¹. Так это выглядит на словах, в общей схеме предупреждения. На деле же, в конкретном расцвечивании принципа содержанием отдельных областей, ситуация, конечно же, выглядела совсем иначе. Издержки распухали в недоразумения; монолитный принцип, настоянный на строгой дисциплине математического естествознания, раздавался сплошными трещинами, из которых безудержно просачивалась контрабанда запретных узнаний, так что «кантианцу», вздумавшему осилить умные интуиции неоплатоников и Шеллинга (например, в проблеме мифа, антикантианской *ab ovo*), приходилось затрачивать немалые усилия и проявлять максимум логической изобретательности, чтобы явить высокую технику сочетания легендарно немецкой верности (*deutsche Treue*) Канту с разыгрывающейся на грани срыва всей системы влюбленностью в Платона или Лейбница и опасными связями с кэмбриджскими неоплатониками, романтиками, Вико, Гегелем, Гуссерлем и даже... Максом Шелером.

Как бы то ни было, предприятие по-своему удалось, и, несмотря на трудности перехода, рядом с законченным комплексом философии естественных наук появилась столь же цельная и гораздо более монументальная система культурфилософского мировоззрения. Кассирер второго периода, автор «Философии символических форм» и многочисленных работ на темы лингвистики, мифомышления, искусства, философии истории, политики, в каком-то смысле даже вытеснил свое «марбургское» прошлое, войдя в историю западной философии как «пионер философии символизма» (выражение С. Лангер). Есть нечто странное, симптоматически странное в судьбе этого философа, которому после десятилетий безукоризненно академической работы в сфере логики и методологии научного знания довелось посмертно прослыть «последним из немецких гуманистов»². Парадокс, достойный внимания: подобной оценки не удостоился ни один из тех современников Кассирера, которые *ex professo* наращивали себе философскую карьеру на стилистических возможностях «судьбы человека», презрительно третируя всякое проявление академизма в терминах бесчеловечности. Все-таки не им, экспертам по части «заброшенности», «ненадежности» и «страха», суждено было удостоиться титульной грамоты гуманизма; судьбе угодно было вручить ее одному из тех, кто зарекомендовал себя в качестве солиднейшего адепта «неосхоластики».

Парадоксальность ситуации смягчается в некотором роде ее типичностью; наше время не раз демонстрировало аналогичные рокировки. Следовало бы постепенно привыкать к странному сюрпризам смещения — смещения крайних перспектив, когда, скажем, пути богословия приводят (через промежуточное звено культурпротестантизма) к явному атеизму, а наука в ряде случаев транспарирует *sui generis* религиозностью. И если сегодня мало кого уже смущает диалектическая ирония этих перестановок,

где оказываются возможными теологи, диспутирующие на тему «Жил ли Иисус?»³ или подхватывающие лозунг о «смерти бога», а с другой стороны, появляются ученые, усматривающие в углублении научных тем проблески религиозных откровений, то случай превращения недавнего «сциентиста» в «гуманиста» должен выглядеть на этом фоне достаточно скромно и по-своему естественно.

Впрочем, скромность превращения (или обращения) Кассирера обошлась не без живописности. Случилось так, что в марте 1929 г. в Давосе он должен был совместно с Хайдеггером руководить университетским семинаром. Уже с первых лекций занятия приняли форму прямой полемики между обоими философами. Характер полемики не в последнюю очередь обостряло то обстоятельство, что Кассирер, уже признанный мэтр университетских кругов, совсем недавно выпустил в свет последний том «Философии символических форм», посвященный феноменологии познания в строго научном смысле, тогда как мало известный еще Хайдеггер немногим ранее издал свою книгу «Бытие и время», исходящую из диаметрально противоположных предпосылок. Налицо была очевидная контрверса, где академическая научность столкнулась с философией человеческого существования, и, казалось бы, именно здесь бесчеловечному сциентизму должен был быть нанесен удар со стороны профессионального человековедения. События разыгрались непредвиденно: Кассиреру пришлось защищать человеческое существование от унижительно пораженческого остроловия философа экзистенциализма. «Заброшенности» (*Geworfenheit*) человеческого бытия в мире он противопоставил человеческую жизнь в культуре, культурой и для культуры. Характерно, что первый вопрос, заданный им Хайдеггеру, касался места человеческой свободы в философии существования, как характерно и то, что именно он свел тему дискуссии с обсуждения кантовской философии, предложенного было Хайдеггером, к обсуждению вопроса о сущности человека («*Was ist der Mensch?*»). Polemika, как и следовало ожидать, закончилась вничью; каждый из участников остался при своих убеждениях, но значимость этой встречи котировалась не протоколом вопросов и ответов, а особой атмосферой столкновения, ее, если угодно, символическостью. Настроение Кассирера, радикальнейший этос его позиции через год с лишним выразил Гуссерль в словах о «погрязшем в предрассудках и одержимом разрушительным психозом поколении, которое и слышать ничего не хочет о научной философии»⁴. Это была тяжба о человеке, выросшая в две непримиримо контрастные имагинации: человека-творца и человека-твари («дрожащая тварь» Достоевского); символическая чеканка культурного космоса прокинулась жуткой тенью страха, страха-тоски, во всем объеме непереводаемой *Angst* претендующей на центральное место в трансцендентальной таблице категорий.

Путь Кассирера к проблеме человека был отмечен отнюдь не только стрелками чисто академических интересов. Подлинным путеводителем оказалась здесь сама жизнь, вступившая в зону

социальных катастроф и потрясений. Социальный итог давосского семинара четко определил начала и концы полемики обоих философов ровно четыре года спустя, с приходом к власти в Германии режима национал-социализма. Разрешение спора обернулось новым парадоксом: апологет «бесчеловечной» научности вынужден был спасать свою жизнь бегством (сначала в Швецию, а потом в Америку), и этот жест бегства выразительно скрестился с другим жестом: вскинутой в нацистском приветствии руки новоиспеченного ректора Фрейбургского университета и родоначальника философии человеческого существования.

Именно перипетии личной судьбы, прямо сопряженные с судьбой европейского человечества, вынудили Кассирера к своеобразной переоценке ценностей. Теперь он полностью переключает внимание на «опыт о человеке». Снова и по-новому вырастает перед ним вопрос о понятии, сущности и назначении философии. С этого вопроса он когда-то начинал свою философскую «одиссею», и тогда ответ, предложенный им, вполне соответствовал ровным и сосредоточенно кабинетным вехам его карьеры: студент, ассистент, приват-доцент, профессор, ректор. Следующей вехой стало изгнание. «Годы учения» сменились «годами странствий». И если «ученик» осваивал сущность философии в чисто теоретических штудиях Декарта, Лейбница или Канта, то пафос «странника» пульсировал срывающимися нотками этики. Рядом с теоретическими парадигмами возникла новая парадигма: личность Альберта Швейцера. В докладе Кассирера, озаглавленном «Понятие философии как философская проблема» и прочитанном в Гетеборгском университете в 1935 г., с предельной ясностью и даже с неприсущей философу резкостью запечатлен симптом перехода к проблеме человека. Кассирер цитирует Швейцера: философия по своему призванию есть путеводитель и страж разума; она должна готовить нас к борьбе за идеалы, лежащие в основании культуры. «Но в час гибели сторож смежил очи, он, назначенный нести вахту над нами». «Я думаю, — продолжает Кассирер, — что все из нас, кто в последние десятилетия трудился на поприще теоретической философии, заслуживают в некотором смысле этот упрек Швейцера; я не исключаю самого себя и не прошало этого самому себе»⁵. И почти одновременно с этим прозвучало еще одно признание, еще один трагический склик двух последних классиков большой философии. Гуссерль: «Философия, как наука, как серьезная, строгая, аподиктически строгая наука, — отоснившийся сон (*der Traum ist ausgeträumt*)»⁶.

Пробуждение в действительность настигло как выстрел. Оставалось нести вахту, что значило: искать человека наперекор всему.

* * *

Философская антропология, разработке которой Кассирер посвятил последние годы жизни, могла бы условно считаться третьим периодом в эволюции его мысли, хотя, по существу,

она все еще примыкает ко второму периоду. Ей недостает тех признаков законченности и монолитности, каковые присущи натурфилософскому и культурфилософскому мировоззрению Кассирера; по сравнению с «Философией символических форм» она выглядит как скетч, монументальный набросок, эссе. «Эссе о человеке» («*An essay on man*») — такова ее единственная по систематичности изложения форма. В остальном она изживалась в виде статей, курсов лекций и черновиков. В архиве Кассирера сохранились многочисленные заметки к курсу по истории философской антропологии, прочитанному в Швеции в 1939—1940 гг. Интересно отметить также материалы к 4-му тому «Философии символических форм». Они озаглавлены: «К метафизике символических форм», что само по себе выглядит достаточно неожиданным для испытанного кантианца. Из написанных двух глав одна касается проблемы жизни и духа в современной философии, другая рассматривает символ как основную проблему философской антропологии. Этот ненаписанный 4-й том, надо полагать, и лег в основу английской книги Кассирера «Эссе о человеке», которая по его замыслу должна была находиться приблизительно в таком же отношении к «Философии символических форм», в каком «Пролегомены» Канта находятся к «Критике чистого разума». Задача, впрочем, была существенно расширена, и краткая *Selbstdarstellung* оказалась не просто конспективной интуицией системы, а своеобразной модуляцией этой системы в антропологическую тональность. Если «Философия символических форм» охватывала общую теорию духовных форм выражения на материале культурной специфики этих форм в сферах языка, мифа, религии, искусства и науки, то «Эссе о человеке» явилось новым синопсисом этой же теории в ракурсе предельной конкретизации ее тем в фокусе человеческого существования. Говоря логически, *genus proximum* и *differentia specifica* символических форм были подведены *sub specie hominis*.

Прежде чем перейти к последней точке зрения, необходимо вкратце обозреть «ближайший род» и «видовое различие» теории, т. е. общий контур «Философии символических форм». Первый набросок этой книги восходит, по признанию Кассирера, к логико-методологической тематике «Понятия субстанции и понятия функции». Теперь, обращаясь от структуры математического и естественнонаучного мышления к проблемам гуманитарного (*geisteswissenschaftlicher*) порядка, он с самого же начала подчеркивает недостаточность общей теории познания и намечает решительное ее расширение до всего многообразия форм «понимания» мира, где каждая из форм осмысливается сообразно собственной автономной специфике. Речь идет, стало быть, о создании «морфологии» духа или новом применении трансцендентального метода, где предметом его является уже не только объективность научного познания, но и сфера чистой субъективности мира культуры. Ибо наряду с формой интеллектуального синтеза, создающего систему научных отношений, целостность духовной жизни содержит, по

Кассиреру, и другие формы синтеза, которые, будучи также способами «объективации», или средствами подведения индивидуального под общезначимое, достигают своей цели иными, внелогическими путями. Логика мыслится Кассирером как переменная величина изначальной функции сознания; наряду с ней существуют и другие, отличные от нее величины той же функции. При этом саму функцию следует понимать не как пассивное выражение наличного, а как самостоятельную духовную энергию, благодаря которой наличное только и может получить «значение». Это правомерно в отношении как научного познания, так и искусства, мифа, религии. Образные миры последних суть порождения специфических функциональных актов. И если их символические оформления не однородны с интеллектуальными символами, то в обоих случаях имеет место равноценность духовного происхождения. «Они, — говорят Кассирер, — не различные способы, открывающие духу нечто в себе действительное, но пути объективации, т. е. самооткровения духа. Понять искусство и язык, миф и познание в этом смысле — значит выявить в них общую проблему, приводящую к общей философии гуманитарных наук»⁷.

Такой общей проблемой оказывается единство символической функции, творящей отдельные формы культуры путем преобразования пассивного мира простых впечатлений в мир чистого духовного выражения. В этой функции «впервые доподлинно различаются духовное и чувственное сознание. Впервые здесь вместо пассивной отданности какому-то внешнему бытию появляется самостоятельная чеканка этого бытия, благодаря которой оно выступает перед нами в различных сферах и формах действительности. Миф и искусство, язык и наука в этом смысле суть чеканщики бытия»⁸. Поэтому проблема культуры сводится всецело к отысканию формообразующего принципа и специфики его проявления в различных формах культурного бытия. Действительность всегда символична, и философией действительности может быть только философия символических форм. Вопрос же о том, есть ли реальность помимо символа, Кассирер считает «неуместным»⁹.

Таков общий теоретический базис, фундирующий концепцию в целом. Далее начинается спецификация. Три тома книги Кассирера посвящены соответственно феноменологии языка, мифа и познания как такового. Для понимания специфики этих форм Кассирер вводит крайне важное понятие «индекса модальности». Речь идет о том, что культура, будучи целостным организмом, включает в себя одновременное единство и различие творимых форм. Каждая отдельная форма — без ущерба для специфики — принадлежит всегда некоей смысловой целостности. «Индекс модальности», присущий каждой форме отношений, указывает на специфику их функциональной связи, поскольку каждая такая связь (язык, миф, искусство, наука и т. д.) обладает собственным конститутивным принципом, налагающим, по выражению Кассирера, «как бы свою печать на все особенные структуры»¹⁰.

Так, например, «единство мира» отнюдь не является только

прерогативой научного познания; по-своему конституируют его и язык и миф. Проблемы пространства, времени, числа и т. д. также общи для всех этих форм, как общи и категории (причинности, цели и т. д.). Здесь ярче всего проявляется единство становления культурного космоса. Но Кассирер предостерегает от некритического восприятия этой «общности». Последняя значима лишь в моменте качества; между тем перечисленные понятия строго различаются в модальном отношении; каждое из них помечено различным «индексом модальности». Всякое пренебрежение этим «индексом» чревато всевозможными искажениями вплоть до абсурдных извращений сути дела. Так, иной физик морщится, слыша о «мифическом пространстве», полагая, что «пространство» только физико-математическое понятие и, стало быть, понятно только физику либо математику. Бессмысленность такого рода мнений равносильна бессмысленности вывода, отрицающего, по остроумному сравнению Г. Шпета, ценность почтовой посылки на том лишь основании, что существует ценность посылки силлогизма. Кассирер особенно подчеркивает значимость «индекса модальности» (этого, говоря словами Аристотеля, топоса общих категорий) в осмыслении единства символических форм. Единство мира культуры — в многообразии этого мира, и чем богаче явлено многообразие, тем сильнее связано оно в единстве.

Таким образом, центральная проблема «Философии символических форм» сводится к вопросу о возможности (*quid juris*) культуры вообще. «Критика разума, — по словам Кассирера, — становится критикой культуры»¹¹. Переход к философской антропологии требовал новой постановки вопроса; критика культуры оставалась бы непроясненной в самих ее предпосылках без трансцендентального анализа «субъекта» культуры. Книга Кассирера «Эссе о человеке» носит характерный подзаголовок: «Введение в философию человеческой культуры». Но это и есть в прямом смысле введение в «Философию символических форм». Фактически Кассиреру пришлось писать это введение в систему после самой системы, но логически оно предшествует системе и обуславливает ее.

Что есть человек? Вопрос равносильен вопросу: как возможен человек? Кассирер открывает проблему темой «кризиса человеческого самопознания» («the crisis in man's knowledge of himself»). Рост знаний, непрекращающаяся дифференциация культурного созидания, являющаяся, с одной стороны, источником величайшего прогресса, обернулась, с другой стороны, негативной тенью этого прогресса, или катастрофическим ростом человеческого самоотчуждения. В европейской философии первой половины XX в. эта ситуация была с особенной силой отмечена Максом Шелером в попытке построения универсально осмысленной философской антропологии. Применяя к существующим антропологическим теориям метод редукции и радикального усмотрения сущности, Шелер наткнулся на простейший и оскорбительный в своей ясности факт: «Человек есть нечто столь обширное,

пестрое, многообразное, что все известные его определения вряд ли могут считаться удачными»¹². Кассирер в полной мере исходит из шелеровского диагноза. По его мнению, каждое философское мировоззрение, пытавшееся определить единство и однородность человеческой природы, было обречено на логическую ошибку «часть вместо целого», сводя сущность человека к тем или иным ее проявлениям. «В итоге наша современная теория человека утратила свой интеллектуальный центр. Взамен мы достигли полной анархии мысли. . . Реальный кризис проблемы означился с того момента, как перестала существовать центральная сила, способная направлять все индивидуальные усилия. Тем не менее перво-степенная важность проблемы была прочувствована во всей совокупности различных ветвей познания и исследовательской работы. Но при этом исчезла сама возможность апелляции к некоей авторитетной инстанции. Теологи, ученые, политики, социологи, биологи, психологи, этнологи, экономисты — все подступали к проблеме с собственных точек зрения. Сочетать или соединить все эти частные аспекты и перспективы не было никакой возможности. . . Такова странная ситуация, в которой находится современная философия»¹³. Даже классическое определение человека как *animal rationale* (рациональное животное) представляется Кассиреру односторонним и неудовлетворительным. Рациональность, будучи одной из наиболее существенных черт человеческой природы, отнюдь не исчерпывает ее в целом. Человеку не в меньшей степени присуща иррациональность: наряду с интеллектуальными формами деятельности он изживает потенции, которые никак не охватываются с рациональной точки зрения. Таковы формы мифа, искусства и религии, отчасти языка, и поэтому «разум является весьма неадекватным термином для понимания форм человеческой культурной жизни во всем их богатстве и разнообразии»¹⁴. Выход из этого запутанного лабиринта Кассирер находит в понятии символа. Поскольку все формы человеческого познания и деятельности суть символические формы, то единственно полным определением человека может быть характеристика его как *animal symbolicum* (символическое животное). Это определение, по мысли Кассирера, выступает в качестве исходного пункта исследования проблемы культуры; оно — нить Ариадны, способная вывести нас из массы бессвязных и противоречивых фактов, накапливаемых усилиями различных эмпирических наук.

Первоначальное согласие с Шелером оборачивается здесь решительным расхождением. По Шелеру, корень бедствий философской антропологии следует искать именно в символизме. Символическая форма, будучи условным образом реальности, закрывает нам доступ к самой этой реальности, а то и вовсе упраздняет ее. Уже в кантовской критике познания очевиден этот излом; «вещь в себе», выступавшая в начале «Критики чистого разума» как реальное нечто (не в категориальном смысле, а трансцендентно), трансформируется впоследствии в отрица-

тельно мыслимый категориальный предел, изолирующий познание от непосредственного контакта с реальным миром. Шелер резко отвергает эту точку зрения. «Дух, согласно Шелеру, способен познать предметы мира в их собственном бытии, не в утилитарных целях и не под давлением различного рода инстинктивных потребностей, а ради самих вещей»¹⁵. Но познать вещь в ее собственном бытии возможно не иначе как через десимволизацию вещи, т. е. очищение ее от всяческих человеческих установлений, или символических форм. Путь познания ведет от символов к вещам (феноменологическое «*Zu den Sachen selbst!*»), от концептуальных суррогатов предмета к чистой предметной интуиции; таково, по Шелеру, требование «радикальнейшего эмпиризма», слияющегося осуществить проект бергсоновской метафизики как «науки, претендующей на то, чтобы обходиться без символов»¹⁶, путем более строгих процедур, выдвинутых в гуссерлевской феноменологии.

Позиция Кассирера диаметрально противоположна. Принцип познания, сформулированный им еще в марбургский период и пронесенный через всю дальнейшую философскую эволюцию, раз и навсегда исключает возможность познания самого предмета. «Мы познаем не предметы — это означало бы, что они раньше и независимо определены и даны как предметы, — а предметно»¹⁷. В переносе на культурфилософскую и антропологическую проблематику указанный принцип полностью сохраняет свое значение. Между человеком и миром не может быть никакой непосредственной связи; человек творит мир посредством символов, и этим кругом очерчивается миссия его жизни. Он — узник мира образов, сотворенных им самим, и всякая попытка выхода за пределы этого мира квалифицируется Кассирером как «философская мистика», пребывающая «в раю чистой непосредственности». Но философия и наука в строгом дискурсивном смысле слова «не способны определить в-себе-бытие человеческой природы вне явлений. Они не могут достичь познания сущности человека без рассмотрения человека в культуре, в зеркале культуры; не могут они и опрокинуть это зеркало, дабы увидеть, что скрывается за ним»¹⁸.

Предпосылкой такого заключения является основополагающий для всей философии Кассирера тезис о необходимости противопоставления всякому субстанциональному подходу к явлениям функционального подхода. Дефиниция «сущности» человека, по его словам, может быть только функциональной. Это значит: человека невозможно понять посредством какого-либо имманентного принципа, конституирующего его метафизическую сущность, ни тем более с помощью эмпирического рассмотрения тех или иных врожденных способностей. Сущность человека исчерпывается кругом его деяний, важнейшими конституентами коего являются язык, миф, религия, искусство, наука и история. Но если так, то подлинной философией человека может быть только философия, проникающая в структуру каждой из этих форм и мыслящая

их в ракурсе органической целокупности. Итог этого введения в философию человеческой культуры сформулирован с исключительной ясностью: «Человеческая культура, взятая в целом, может быть описана как процесс прогрессивного самоосвобождения человека»¹⁹. «Философия символических форм» и есть фундаментальная попытка такого описания: человеческое самоосвобождение представлено в ней богатейшей градацией восходящего символотворчества — от мимики жеста до теории групп и релятивистской механики. Нам остается критически осмыслить ее и определить ее значимость с точки зрения интересующей нас темы. Рамки статьи вынуждают опустить более подробный критический анализ концепции²⁰; мы ограничимся одним вопросом первостепенной важности: вскрыта ли загадка культуры (следовательно, и человека) в «Философии символических форм»?

* * *

С формальной точки зрения теория Кассирера по-своему исчерпывает проблему. Ее цель, сводящаяся, по словам самого Кассирера, к разграничению морфем и идиом грамматики символической функции и структуральному анализу функционирования каждой из них в установленных пределах, в значительной мере осуществлена. Итог продемонстрировал впечатлительную картину: автор как бы проводит читателя по выставочному залу выразительных форм человеческой культуры — от наиболее примитивных до предельно утонченных и сложных. Исследование Кассирера на этом и заканчивается; впрочем, сам философ не ставил себе иной цели, кроме основательной и по возможности полной инвентаризации культурных форм. Но здесь и возникает вопрос: сводится ли культура вся без остатка к этим формам? Разумеется, принцип формы играет первостепенную роль, и несомненной заслугой Кассирера является энергичное подтверждение старого правила: *forma dat esse rei* (форма дает вещи бытие); в этом пункте правомерна и оправданна его критика ряда философских доктрин, жертвующих формой ради всяческих «порывов» и «потоков». Но форма — эйдос (близость Кассирера к платонической традиции здесь несомненна), эйдос же есть вид. Вид чего? — к этому и сводится вопрос. Иначе: культура, как градация символических форм, как «эмблематика смысла» (выражение А. Белого), может ли быть ограничена во всей ее значимости только формами и эмблемами? История науки, справедливо замечает Кассирер, неоднократно свидетельствует о том, какую роль может играть в решении проблемы нахождение ясной и четкой формулы. Но формула — эмблема, и, следовательно, эмблема чего-то. Это подчеркивает и сам Кассирер. «Всякое отдельное явление, — пишет он, — „репрезентирует“ вещь (имеется в виду не эмпирическая вещь, а сущность. — К. С.), никогда, будучи отдельным, не совпадая с нею. В этом смысле... „явление“ по необходимости указывает через самого себя и есть „явление чего-то“. Но это

„что-то“ не означает нового Абсолюта, онтически-метафизического бытия»²¹.

Что же в таком случае «оно» означает? Преодоление метафизики (хотя это преодоление оспорили бы у Кассирера не только Лейбниц, но и бывший единомышленник Кассирера по Марбургу — Николай Гартман) составляет пафос всей «Философии символических форм»; метафизику заменяет здесь другая маска Абсолюта, на этот раз не онтическая, а чисто логическая. И, стало быть, «что-то» здесь уже не *ens reale* схоластической философии, а единство математической функции. Явление есть явление связи, выраженной в функции, и оно «есть» лишь в той мере, в какой указывает на эту функцию. На что же тогда указывает сама функция или явление чего «есть» она в свою очередь? Разумеется, с математической точки зрения вопрос лишен смысла, ибо функция тождественна себе и как таковая она «значит», а не «есть». Но вопрос ставится именно не с математической точки зрения, а с философской. Математика — одна из символических форм культуры, и какой бы совершенной парадигмой для других культурных форм она ни была, значимость ее столь же автономна и, следовательно, ограничена, как и значимость всех остальных форм. Ее «индекс модальности» не распространяется на весь ряд; в противном случае Кассиреру, критикующему Фосслера и Кроче за сведение лингвистики к эстетике, пришлось бы критиковать и самого себя за сведение философии к математике²². Но, сделав первый шаг, он не удержался от второго. Вторым шагом стало сведение реальности к символу и объявление ее вне символа неуместной мистикой. Итог не преминул сказаться: возмездие неуместной реальности настигло автора «Философии символических форм» не только извне, в чудовищных социальных потрясениях, нависших угрозой уничтожения культурных форм, но и изнутри, подрывая сам фундамент стройно возведенной системы.

Что есть символическая форма? Она — негатив, требующий прояски (Гёте называет ее стеклом); она — сплошное «сквозь». Так, сквозь стекло видим мы солнце, но солнце не «формализуется» в стекле; говоря дидактически, стекло для солнца и вовсе не солнце в стекле. Гипостазируя форму, должны бы мы были и книгу свести к набору букв. С формальной точки зрения «Фауст» есть совокупность бесконечных комбинаций 26 букв немецкого алфавита. Установив это, формалист может искусно изыскивать законы этих комбинаций (и да пребудет ослепительным предметом его зависти «Великое Искусство» каталанского трубадура и фантаста Луллия!). Толщи доскональнейших исследований лягут в основание науки о «Фаусте» — споры, симпозиумы, конгрессы, быть может. А «Фауст» — невпрочет.

Невпрочет и культура в «Философии символических форм».

А что, если и мир — книга! Такая метафора ведь вполне допустима. Ведь не только Байрон и Галилей сходились в ее признании, но и формалистам она не чужда вовсе. Больше того, удобна. Правда, они предпочли бы сказать «текст», а не «книга»,

но это вопрос вкуса. Как же читается этот текст? Высокое право читать явления по слогам санкционировано 30 «Пролегоменами» Канта. Что же, и этому есть свое время, но неужели философия, имеющая за собой опыт тысячелетий, должна была променять «Афинскую школу» на школу ликбеза, скромно означив это достижение как «коперниканский подвиг»? «Трагедия культуры», ставшая «притчей во языцех» современной западной философии (ей посвятил и Кассирер главу в одной из последних своих книг, изданных в эмиграции), оказалась трагедией неумения беглого чтения знамений времени. Темп социальных событий намного опередил ценз грамотности культурфилософов, читающих по слогам (а то и буквам) текст, требующий быстрого прочтения.

Фридрих Якоби высказал однажды прекрасную мысль о том, что в человеческой природе есть «эластичные места» для правды. Быть может, именно эти «места» вынудили автора «Философии символических форм» заблаговременно оговорить цель и задачу своих исследований как только грамматику культуры. В такой ограничительной презумпции возражения принимают формальный и имманентный характер на общем фоне признания «Философии символических форм» как едва ли не самой значительной попытки подхода к человеческой культуре в западной философии XX в. Ценность ее в том прежде всего, что она академически строго разъяснила модальные различия общих культурных форм. Но пафос изложения не уместается в пределах грамматики, и поскольку насущным остается вопрос о смысле символических форм, то сам этот смысл явно или (чаще) в подтексте сводится к грамматике и замуровывается в наличности форм. Между тем природа символической формы в ее указательности на другое; по Кассиреру, это «другое» есть единство функции образования самой формы, и, следовательно, символ всегда указывает на себя, точнее, на грамматические правила своего функционирования. Еще один шаг — и мы оказываемся в зоне абсурдности, где буквенные комбинации «Фауста» указывают на правила их образования (при условии, что за правилами таится не правда «Фауста», а его неуместность). На что же указуют буквенные комбинации самой «Философии символических форм»?

Философская антропология Кассирера не вышла в итоге за пределы грамматики человеческого бытия. Спору нет: обучение грамоте всегда предпочтительнее безграмотного упоения «последними вещами», и в этом отношении образ «символического животного» выглядит неизмеримо выше и благороднее, чем образ экзистенцчеловека, испытывающего профессиональное чувство «тошноты» в ребяческой тональности «героического пессимизма». Беда в том, что само обучение грамоте оказалось запоздало неуместным; буквенные комбинации «Фауста» неожиданно скомбинировались в... фауст-патрон, нацеленный не только на формы культуры, но и на само понятие человечности, и грамматика обнаружила вдруг трагическое бессилие там, где требовалось знание уже не грамматики, а стилистики.

- ¹ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. B., 1923, Bd. 1, S. 10.
- ² См.: Palmier J.-M. Les écrits politiques de Heidegger. P., 1968, p. 64.
- ³ «Hat Jesus gelebt?» — так была сформулирована тема, обсуждавшаяся в начале века на открытых народных собраниях в Берлине с участием видных теологов и пасторов. См.: Berliner Religionsgespräch: hat Jesus gelebt? Reden über «Die Christusmythe». B., 1910.
- ⁴ Husserliana. Haag, 1950, Bd. 1, S. XXVII.
- ⁵ Cassirer E. Symbol, myth and culture: Essays and lectures, 1935—1945. Yale Univ. Press, 1979, p. 60.
- ⁶ Husserliana. Haag, 1954, Bd. 4, S. 508.
- ⁷ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, S. 9.
- ⁸ Ibid., S. 43.
- ⁹ Cassirer E. Sprache und Mythos. Leipzig, 1925, S. 8.
- ¹⁰ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, S. 31.
- ¹¹ Ibid., S. 11.
- ¹² Scheler M. Vom Umsturz der Werte. Leipzig, 1919, Bd. 1, S. 278.
- ¹³ Cassirer E. An essay on man. New Haven, 1947, p. 21—22.
- ¹⁴ Ibid., p. 26. Столь же неудовлетворительной представляется Кассиреру аристотелевская дефиниция человека как «общественного животного». В ней по его мнению, охвачено родовое понятие, но упущено специфическое различие, ибо социальность не есть исключительная характеристика человека.
- ¹⁵ Григорьян Б. Т. Философская антропология: Критический очерк. М., 1982, с. 37.
- ¹⁶ Bergson H. La pensée et le mouvant. P., 1966, p. 182.
- ¹⁷ Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1912, с. 393.
- ¹⁸ Cassirer E. The logic of the humanities. Yale Univ. Press, 1966, p. 181.
- ¹⁹ Cassirer E. An essay on man, p. 228.
- ²⁰ См.: Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980, с. 37—89.
- ²¹ Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. B., 1929, Bd. 3, S. 379.
- ²² Образец такой критики он мог бы найти в «Идеях чистой феноменологии...» Гуссерля. См.: Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Halle, 1913, S. 6, 141.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В. М. Лейбин

АНТРОПОЛОГИЗАЦИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Психоаналитическое видение человека характеризуется рядом особенностей, позволяющих говорить о нетрадиционном для западной философии подходе к осмыслению внутренней природы, движущих сил и жизнедеятельности человеческого существа. В самом деле, если на протяжении многих веков человек рассматривался как рациональное, наделенное разумом и сознанием существо, что, по мнению большинства философов, являлось его наиболее специфической характеристикой, позволяющей говорить об отличии человека от животного, то с выдвинутым психоаналитического учения традиционные представления об индивиду, его разумности и рациональности оказались взятыми под сомнение.

Чем же был обусловлен пересмотр ранее устоявшихся в западной философии идей и концепций о человеке? Что побудило

отказаться от широко распространенных умонастроений, усматривающих в сознании человеческого существа специфическое проявление собственно человеческого? В чем, наконец, состоит особенность психоаналитического видения человека?

Выдвижение психоаналитического учения о человеке произошло на рубеже XIX—XX вв., когда австрийский врач-невропатолог З. Фрейд (1856—1939) предложил новый метод лечения невротиков, получивший название психоанализа. В основе этого метода лежали представления о сексуальной этиологии неврозов, о бессознательном пласте человеческой психики, о скрытом психическом материале, вытесненном из сознания человека, и о возможностях перевода бессознательных мыслей в сферу сознания благодаря таким исследовательским приемам, как толкование сновидений, выявление патогенного содержания, получаемого в процессе расшифровки речевых ассоциаций, изучение ошибочных действий (описки, оговорки и иные промахи) и т. д. Одним словом, в поле зрения Фрейда оказался такой мало исследованный пласт человеческой жизни, на который, как правило, не обращали внимания.

Психоанализ как метод лечения невротиков вскоре превратился в общее психоаналитическое учение о человеке, поскольку представления о бессознательных конфликтах, ведущих к болезненному расщеплению психики, были перенесены Фрейдом на здоровую человеческую личность. Так появилось психоаналитическое видение человека, основанное на вычленении бессознательных и сознательных аспектов человеческой деятельности как не сводящихся друг к другу и характеризующихся своими собственными законами структурирования и функционирования. При этом приоритет отдавался бессознательному, являющемуся, по мнению Фрейда, источником мотивационного поведения человека, тем организующим центром, вокруг которого структурируются все остальные составляющие человеческой психики.

В более общем плане бессознательное рассматривалось Фрейдом не только с точки зрения развития и функционирования человеческой психики, но и в плоскости сущностного понимания человека как такового во всех его естественно-природных, смыслозначимых, социально выраженных и культурно-обрамленных конструкциях и импликациях. Бессознательное стало тем реально значимым концептом, при помощи которого объяснялась история развития как отдельного человека, так и человеческой цивилизации в целом.

Фрейд не был, разумеется, первооткрывателем в выявлении бессознательного как важной составляющей человеческого бытия. Бессознательная деятельность человека признавалась и до него. Достаточно сказать, что в философских рассуждениях Лейбница, Канта, Гегеля, Кьеркегора, Э. фон Гартмана, Шопенгауэра, Ницше и других мыслителей эта проблематика неоднократно получала свое отражение. Она рассматривалась, как правило, или в онтологической, или в гносеологической плоскости. Онтология бессозна-

тельного не столь часто привлекала к себе внимание философов. Пожалуй, лишь Шопенгауэр и Э. фон Гартман пытались ввести понятие онтологического бессознательного, что придавало онтологическо-метафизическую окраску их рассуждениям о мире и месте человека в нем. Для Шопенгауэра, например, бессознательное — это «изначальное и естественное состояние всех вещей»¹.

Более широко в традиционной философии обсуждался вопрос о познавательных способностях человека. Именно в этом русле возникла проблема бессознательного, рассмотренная с гносеологической точки зрения. Пытаясь раскрыть вопросы, связанные с познанием человеком окружающего его мира, многие мыслители признавали существование наряду с ясным знанием таких ощущений и восприятий, которые характеризовались смутностью образов, неясностью отображений. Среди этих мыслителей были, в частности, Лейбниц и Кант. Гносеологический срез бессознательного привлекал к себе внимание философов и в связи с рассмотрением роли интуиции в человеческом познании.

Следует иметь в виду, что на протяжении многих веков в западной философии преобладали рационалистические концепции с их акцентом на онтологию и гносеологию сознания. Именно бытие сознания представлялось тем центром, вокруг которого возникали все философские споры, связанные с осмыслением отношений между человеком и окружающим его миром. Фрейд ввел новое измерение в саму философию. Он не только обратился к проблеме бессознательного, но и вывернул наизнанку сознание, тем самым обнажив скрытые стороны бытия человека в мире. Другое дело, что Фрейд столь явно перенес акцент на бессознательное и настолько абсолютизировал его, что фактически все онтологические и гносеологические проблемы оказались втянутыми во внутрь индивида. Можно было бы сказать, что в психоаналитическом учении произошла своеобразная онтологизация гносеологии и гносеологизация онтологии, завершившаяся в конечном счете антропологизацией бессознательного. Отсюда — своеобразное видение человека как сгустка бессознательного с внутренне присущими ему иррациональными порывами: онтологически человеческое существо уходит своими корнями в бессознательное; гносеологически оно соотносится с миром посредством своей бессознательной деятельности, благодаря которой каждый индивид оказывается открытым не только к восприятию природной и социальной реальности, но и к приспособлению, адаптации к ней, даже если это достигается путем бегства в болезнь.

Каковы конкретные характеристики человека, рассмотренного с психоаналитической точки зрения? Что представляет собой человек в своем внешнем проявлении и глубинном измерении, если в основе его деятельности лежит бессознательное? Каким он может и должен быть, если хочет стать подлинным человеком?

Очевидно, что при общем психоаналитическом подходе к осмыслению проблемы человека ответы на поставленные вопросы в чем-то могут расходиться между собой в зависимости от

тех специфических трактовок человеческого существа, которые имеют место в рамках психоаналитической философии. Поэтому имеет смысл рассмотреть учения о человеке, выдвинутые З. Фрейдом, К.-Г. Юнгом, А. Адлером, В. Рейхом, К. Хорни и Э. Фроммом, чьи работы дают наглядное представление о психоаналитическом видении человеческого существа со всеми его проблемами и противоречиями, методологическими установками и идейными импликациями.

З. ФРЕЙД: ЧЕЛОВЕК — ЭРОТИЧЕСКОЕ СУЩЕСТВО

В противоположность теоретикам, которые причину человеческого поведения пытались отыскать во внешней среде, вызывающей ответную реакцию человеческого организма, основатель психоанализа обратился к внутренним стимулам, под воздействием которых, по его мнению, приходят в движение все психические процессы, обуславливающие мотивационную структуру поведения людей. При этом он исходил из того, что «человек — существо со слабым интеллектом, им владеют его влечения»².

Именно влечения человека рассматривались Фрейдом в качестве носителя бессознательного. Выдвинув теоретический постулат о бессознательных влечениях как основе мотивационного поведения человеческого существа, он задался целью выявить так называемые «первичные влечения», составляющие ядро бессознательного. В качестве основы этих «первичных влечений» Фрейд первоначально принял сексуальные влечения, которые, как он ошибочно считал, являются не только причиной возникновения невротических заболеваний, но и мощным стимулом творческой деятельности психически нормального человека и культурных достижений человечества.

Основатель психоанализа полагал, что симптомы невротических заболеваний следует искать в остатках и символах воспоминаний о сексуальных переживаниях, имеющих место в детском возрасте каждого человека. Эти забытые переживания детства не исчезают, по Фрейду, автоматически, а оставляют неизгладимые следы в душе индивида. Будучи вытесненными из сознания, сексуальные влечения и желания лишь ждут благоприятной возможности, чтобы в завуалированной форме вновь заявить о себе. На этих теоретических допущениях как раз и основывалось психоаналитическое учение Фрейда, согласно которому инфантильная сексуальность является потенциальным источником внутренних конфликтов, возникающих в силу подавления запретных влечений или регрессии, сопровождающейся воскрешением инфантильных фиксаций, ранее имевших место в процессе сексуального развития ребенка. Исходя из этого, основатель психоанализа и говорит о «всеопределяющей роли сексуальной этиологии»³.

Учение о сексуальной этиологии невротозов переросло затем у Фрейда в более общую теорию, согласно которой сексуальные влечения принимают самое непосредственное участие в творчестве

высших культурных, художественных, этических, эстетических и социальных ценностей человеческого духа. Как заметил один из сторонников психоаналитического учения — К. Абрахам, «человек пронизывает, преисполняет все окружающее своей сексуальностью», представляющей собой «сокровеннейший элемент в существе человека»⁴. Согласно же Фрейду, «сексуальное поведение человека является очень часто прототипом его общего реагирования и поведения в жизни»⁵.

Определение человека через его сексуальность отнюдь не новое изобретение, принадлежащее Фрейду. Попытки подобного рода не раз предпринимались в западной философии. Шопенгауэр, например, считал, что «человек — это воплощенный половой инстинкт», а сексуальная потребность — «такое желание, которое составляет самую сущность человека»⁶. Однако Фрейд не только сосредоточил внимание на сексуальной деятельности человеческого существа, но и через призму сексуальности попытался осветить буквально все процессы индивидуально-личностного и культурно-социального характера, что было, разумеется, неправомерной интерпретацией зависимостей между индивидуально-личностным и общественным бытием человека.

По мере развития психоаналитических идей Фрейд внес коррективы в свое понимание сексуальности. Если первоначально в качестве «первичных» он рассматривал сексуальные влечения, то в дальнейшем основатель психоанализа предпочитает говорить уже о «психосексуальности», имея в виду «душевный фактор» сексуальной жизни. Затем понимание сексуальности получает у Фрейда более широкую трактовку, включающую в себя всю сферу человеческой любви (любовь родителей, дружба, общечеловеческая любовь и т. д.). По его собственным словам, «расширенная сексуальность психоанализа совпадает с Эросом „божественного Платона“»⁷. В более поздних работах Фрейд пришел к выводу, что «первичные» влечения составляют полярную пару созидательной любви и деструктивности. В конечном счете он выдвинул гипотезу о том, что деятельность человека обусловлена наличием биологических и социальных влечений, где доминирующую роль играют «инстинкт жизни» (Эрос) и «инстинкт смерти» (Танатос).

Коррективы, вносимые Фрейдом в понимание природы «первичных» влечений, объяснялись не столько тем, что психоанализ еще при жизни его основателя был подвергнут резкой критике за «пансексуализм», сколько тем, что при осмыслении проблемы человека Фрейд был вынужден выйти за рамки чисто природного толкования психических процессов. Однако все его коррективы носили частный характер, замыкались на различном рассмотрении форм и способов проявления «первичных» влечений и не касались того допущения, согласно которому бессознательные влечения составляют сердцевину и скрытую сущность жизнедеятельности человека, т. е. не затрагивали основ психоаналитического понимания индивида. Так или иначе, бессознательное влечение пред-

ставлялось ему «настоящим двигателем прогресса»⁸, оказывающим влияние на жизнедеятельность человека и развитие человеческой цивилизации в целом. В концептуальных построениях Фрейда человек всегда фигурировал в качестве эротического существа, внутренний мир которого был подвержен различного рода конфликтам, обусловленным столкновением бессознательных влечений с культурными требованиями социальной реальности.

Пониманию природы конфликтных ситуаций способствует фрейдовская трактовка личности, основанная на вычленении трех структурных элементов, обладающих своей собственной спецификой и находящихся в определенном соподчинении друг с другом. «Оно» (Id) — глубинный слой бессознательных влечений, то сущностное ядро личности, вокруг которого структурируются и над которым надстраиваются остальные элементы. «Я» (Ego) — сфера сознательного, своеобразный посредник между бессознательными влечениями человека и внешней реальностью, включая природное и социальное окружение. «Сверх-Я» (Super-Ego) — сфера должностования, моральная цензура, выступающая от имени родительского авторитета и установления норм в обществе⁹.

Фрейдовское «Я» — это не что иное, как особая, дифференцированная часть «Оно», и, следовательно, в психоаналитическом видении человека не сознание управляет бессознательными процессами, а, наоборот, последние властвуют над индивидом. С другой стороны, моральное и социальное «Сверх-Я», которое, казалось бы, должно сглаживать трения между «Оно» и «Я», оказывается у Фрейда наследником и носителем бессознательного. Это значит, что «Я» как бы находится в зависимости не только от бессознательного «Оно», но и от социального «Сверх-Я», которое властвует над ним в виде двух «демонов» — совести и бессознательного чувства вины. Таким образом, фрейдовское «Я», не являясь, по выражению основателя психоанализа, «хозяином в своем доме»¹⁰, находится в конфликтных ситуациях с внешним миром, «Оно» и «Сверх-Я», что постоянно драматизирует человеческое существование. Антропологизация бессознательного оборачивается драматизацией бытия человека в мире.

Эта драматизация человеческого бытия усугубляется тем, что каждый индивид, по Фрейду, обладает склонностью к агрессии. В предельном своем выражении она находит свое отражение в «инстинкте смерти», противостоящем «инстинкту жизни». Внутренний мир человека представляет собой, следовательно, арену борьбы и действия двух противоположных сил, от исхода и взаимоотношения которых зависит судьба как отдельного индивида, так и человеческой цивилизации. Эрос и Танатос рассматриваются Фрейдом как две наиболее могущественные силы, детерминирующие поведение человека и играющие важную роль в его жизнедеятельности.

В целом человек представляется Фрейдом отнюдь не мягкосердечным, добродушным существом: среди его бессознательных влечений имеется врожденная склонность к разрушению и необуз-

данная страсть к истязанию самого себя и других людей. Именно в силу этих внутренних качеств человека культура и цивилизация постоянно находятся под угрозой уничтожения. Однако Фрейд не ставит окончательный диагноз ни в отношении исхода борьбы между Эросом и Танатосом, ни в отношении характеристики человеческой природы как доброй или злой. Правда, в отличие от мыслителей, признававших исключительно «добрую природу» человека и акцентировавших внимание на сознательной деятельности людей, основатель психоанализа стремится выявить теньевые стороны человеческого бытия, импульсивные и агрессивные наклонности индивида, а также подчеркнуть ведущую роль бессознательных влечений в жизни человека. Но это он делал вовсе не потому, что не признавал наличия в человеческом существе добрых начал или не верил в силу человеческого разума. «Мы подчеркиваем все злое в человеке, — замечает Фрейд, — только потому, что другие это отрицают, — благодаря чему душевная жизнь человека хотя и не становится лучше, но зато делается непонятной. Если же откажемся от односторонней этической оценки, то, несомненно, сможем определить форму взаимоотношений доброго и злого в человеческой природе»¹¹. Признавал он и разумное начало в человеке, с сожалением говоря лишь о том, что «примат интеллекта лежит еще в далеком будущем, но все-таки не бесконечно далеко»¹². Вместе с тем Фрейд полагал, что «склонность к агрессии является первоначальной, само по себе существующей инстинктивной диспозицией в человеке»¹³.

Таково в общих чертах фрейдовское психоаналитическое видение человека. Оно носило на себе отпечаток методологической ограниченности и идейной ошибочности: онтологическо-метафизической абсолютизации бессознательного, гносеологическо-односторонней интерпретации взаимоотношений между сознательными и бессознательными процессами, необоснованной экстраполяции выводов, сделанных на основе психоаналитического исследования индивидуально-личностного бытия человека, на более общие закономерности развития общества и человеческой цивилизации.

Вместе с тем психоаналитическое видение человека дало новый поворот в философском осмыслении бытия человека в мире, что нашло свое отражение во многих западных философских и психологических направлениях. Свертывание человеческой проблематики во внутрь индивида, акцентирование внимания на тех аспектах жизни, которые обнаруживаются по ту сторону сознания, интерпретация человеческого существования с точки зрения внутриличностных конфликтов и коллизий — все это весьма импонировало западным теоретикам, отталкивающимся от психоаналитического видения человека, предложенного Фрейдом.

С определенными дополнениями и изменениями психоаналитическая трактовка человека была характерна и для швейцарского психиатра К.-Г. Юнга (1875—1961). Как и Фрейд, он обратился к рассмотрению того пласта человеческого бытия, который не покрывался областью сознательного. Однако в отличие от основателя психоанализа Юнг выступил против трактовки человека как эротического существа и предпринял более глубокую дифференциацию фрейдовского «Оно», выделив в самостоятельные сущности такие уровни человеческой психики, как «коллективное» и «индивидуальное» бессознательное.

Под «коллективным» бессознательным Юнг понимал общечеловеческий опыт, характерный для всех рас и народностей, то культурное наследие прошлого, которое в психологически оформленном виде включается в жизнедеятельность человека и наряду с «индивидуальным» бессознательным, отражающим опыт отдельного индивида, составляет сущностное ядро личности. Казалось бы, в юнговском понимании человеческого существа устанавливаются непосредственные связи между индивидуально-личностным и общественным бытием человека. В известной мере это так и было. Вместе с тем Юнг был настолько непоследовательным и противоречивым в своих высказываниях по этому поводу, что его рассуждения о «коллективном» бессознательном, которое определялось им как кантовская «вещь в себе»¹⁴, нередко переплетались с мистической трактовкой человеческого существа, стремящегося стать будто бы «своей собственной энтелехией»¹⁵. Кроме того, элементы социальности, входящие в юнговское «коллективное» бессознательное, у него часто перекрывались структурами биологически наследственного и мифологически окрашенного порядка. Это неизбежно вело не только к многосмысленному толкованию природы человеческого существа, но и к мифологизации бессознательного, поскольку, по Юнгу, символика «коллективного» бессознательного во всех случаях «является всеобщей»¹⁶, а «человек без мифологии — это просто продукт статистики»¹⁷.

Юнг исходит из того, что бессознательное как бы «вырабатывает» определенные формы или идеи, носящие схематический характер и составляющие основу всех представлений человека, в том числе и о самом себе. Эти формы рассматриваются им как не имеющие внутреннего содержания, а представляющие собой формальные элементы психики, которым Юнг дает название «архетипы». Благодаря имманентным формообразующим закономерностям на основе «архетипов», являющихся «инстинктивными формами психического поведения»¹⁸, появляются наполненные содержанием различные образы, соответствующие феноменологической структуре человеческой психики, включая ее сознательные

и бессознательные пласты. Они составляют внутреннюю сущность человека, являющегося, по Юнгу, архетипным существом.

На базе «коллективного» бессознательного и «архетипов» Юнг пытается раскрыть структурные образования человеческой психики и провести различия между «неистинными ликами» и «подлинным „Я“». С этой целью он выделяет галерею человеческих персонажей, к которым относит «Тень», «Персону», «Аниму», «Анимус», «Самость». В понимании Юнга, «Тень» — это негативная сторона человека, все низменное, животное, примитивное, подспудно дремлющее в глубинах человеческого существа и скрывающееся за масками благопристойности. «Персона» — маска коллективной психики, олицетворяющая собой компромисс индивида с обществом. «Анима» и «Анимус» — архетипы женского и мужского начала, содержащиеся в образах человеческого «Я» и символизирующие собой противоположный пол. «Самость» — цельная, интегрированная личность во всей полноте ее индивидуально-возрастных свойств, морально-этических качеств, эстетических вкусов, тот уникальный центр, вокруг которого структурируются все индивидуально-личностные свойства человека.

Вычленение различных компонентов человеческой психики понадобилось Юнгу с целью обнажения несоответствий между «истинным» и «ложным» бытием человека в мире. С помощью выделенных персонажей он образно описывает разноликость человеческого существа и ту утрату целостности, которая имеет место в современной западной цивилизации. Одновременно он пытается нащупать и какие-то интегрирующие моменты в личности, благодаря которым становится возможным обретение человеком утраченной целостности. Не случайно в юнговской структуре человеческой психики содержится особая инстанция, заключающая в себе потенциальные возможности становления индивида подлинным человеком. Речь идет о самости — одном из наиболее важных понятий Юнга.

Данное юнговское понятие не отличается определенностью: под самостью он понимает и подлинный субъект, и целостную личность, и цель жизни человека, достижение которой осуществляется в процессе «индивидуации». В своих рассуждениях о человеке Юнг постоянно стремится подчеркнуть отличие самости от сознательного «Я», от различного рода бессознательных образов и персонификаций. «Я выбираю термин „самость“, — пишет Юнг, — для обозначения тотальности человека, тотальной суммы сознательного и бессознательного существования»¹⁹. В его представлении, следовательно, человек является самостным существом.

Такое понимание человека не устраняло, разумеется, конфликтности и расщепленности человеческого «Я» вообще. Более того, вычленение Юнгом различных образов сознания и многочисленных персонификаций бессознательного даже усложняло картину душевной жизни человека. Однако это позволило «размыть» ту непреодолимую преграду между сознанием и бессознательным.

знательным, которая была воздвигнута Фрейдом. Внешне ориентированная «Персона» и внутренне ориентированная «Самость» стали своего рода «пропускными фильтрами», которые если не блокировали конфликты, то, по крайней мере, снимали излишнюю психологическую нагрузку, приводящую к терзанию и самобичеванию «Я», что имело место во фрейдовской трактовке человека. Ведь фрейдовское «Я» было обречено на вечные страдания и муки. В юнговском же понимании человека ущемленное и страдающее «Я» не переставало надеяться на то, что рано или поздно человеческое существо обретает свою целостность, ибо в кромешной тьме «неподлинного» существования теплилась искра надежды, воплощенная в символе самости.

Однако, даже несмотря на то что Юнг оставлял человеку надежду на возможность обретения «подлинности» существования, самость у Юнга бессодержательна, о ней человек ничего не знает. «Хотя самость, — замечает он, — это мой источник, она является также целью моего поиска. Когда она была моим источником, я не знал себя, а когда я узнал кое-что о себе, оказалось, что я не знаю самости»²⁰. Но в таком случае оставляемая Юнгом надежда является не более чем иллюзией, ибо он может осознать лишь «неподлинность» своего существования, внутренне прочувствовать необходимость стать иным, но кем именно он должен стать, к чему конкретно он должен стремиться — это покрыто мраком неизвестности. В результате такого понимания самости человек оказывается чем-то неуловимым и неопределенным. Не случайно именно к такому выводу и приходит Юнг. «Таким образом, — заключает он, — мы не знаем, что такое человек. Мы только можем сказать, что он не является ни животным, ни растением, ни кристаллом, но что такое человек — это невозможно сказать»²¹.

Но если, являясь неопределенным существом, человек не знает, к чему должен стремиться, то, быть может, он обретает свою целостность в религии, в приобщении к богу? Многие высказывания Юнга по этому поводу свидетельствуют о том, что ему была далеко не чужда такая перспектива. Во всяком случае, он всячески подчеркивал в отличие от Фрейда ценностное значение религии для жизни человека. Правда, Юнг постоянно выступал против догматического толкования христианской религии и бога как фетиша, которому поклоняются люди, но это предпринималось с единственной целью — отстоять свое понимание и религии и бога как психического образа, архетипа. Подобное понимание бога смыкалось с юнговской трактовкой самости, так как бог и самость олицетворяли собой у Юнга символы истинности и целостности человека. Не случайно самость называется им не иначе как «богом внутри нас». Как бы там ни было, но, согласно Юнгу, «бог является целью индивидуации», а «человек живет полноценной жизнью тогда, и только тогда, когда он соотносится с богом»²².

Таким образом, юнговское понимание человеческого существа оказывается сродни религиозным трактовкам, но не христианского

толка, где бог стоит над человеком и представляет собой некую метафизическую реальность, а древневосточного мистицизма, где сам человек является богом в самом себе. Обретение индивидом самости напоминает у Юнга буддистскую стадию «просветления», когда все перевоплощения человеческого «Я» завершаются в одной точке, где и возможно достижение покоя и «истинного» существования. Для него «подлинная личность» начинается только тогда, когда «Я», отождествляемое с различными персонификациями, сбрасывает с себя все маски и «переплавляется» в самость. При этом должно происходить не тождество «Я» как субъекта сознания с самостью, а соединение всех представлений в образе бога. Это значит, что Юнг предлагает обретение «подлинности» человеческого существования на путях установления каких-то новых, но все же религиозных отношений между людьми на основе будто бы внутренне присущей каждому человеку потребности к самореализации скрытых или утраченных религиозных образов. Но такая программная установка обретения человеком своей самости не может привести к действительному снятию отчуждения в западной цивилизации и ликвидации процессов деперсонализации, ибо акцент в этом случае переносится с социального на индивидуально-личностное бытие, в то время как утрата человеком своей целостности зависит в основном от социального окружения, от конкретно-исторических условий существования.

А. АДЛЕР: ЧЕЛОВЕК -- НЕПОЛНОЦЕННОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ СУЩЕСТВО

Солидаризуясь с Юнгом, не принявшим трактовку человека как эротического существа, венский врач и психолог А. Адлер (1870—1937) также выступил с критикой фрейдовского положения о сексуальной обусловленности человеческого поведения. Он пересмотрел фрейдовские концепции биологической детерминации человеческой психики и сформулировал ряд идей, по-новому трактующих специфику и природу человека.

В отличие от Юнга, обратившегося к архетипам и символике бессознательного, Адлер апеллирует к «чувству неполноценности» человеческого существа и так называемым механизмам «компенсации» и «сверхкомпенсации». Он полагает, что человек от природы рождается слабым, беспомощным существом, имеющим различные физиологические недостатки. Конфликтные ситуации, приводящие к расщеплению сознания, возникают в том случае, когда человек, сталкивающийся с окружающим его миром, наиболее остро испытывает чувство своей неполноценности. Вместе с тем под влиянием этого чувства в психике каждого человека формируются специальные механизмы для возведения «компенсирующей душевной надстройки», благодаря которым осуществляется бессознательное развертывание жизнедеятельности индивида в направлении преодоления своей неполноцен-

ности. Под влиянием этого чувства происходит внутреннее развитие человеческой психики, целевое функционирование бессознательных процессов, дающих о себе знать с первых лет жизни ребенка. Причем Адлер не просто признает неполноценность физической организации человека, а делает отсюда далеко идущие выводы, что именно физическое несовершенство приводит в движение такие психические силы компенсации человеческой неполноценности, которые ведут к совершенству индивида, к проявлению его творческой деятельности. Его собственное видение человека основывается, таким образом, на предпосылке, согласно которой «человек — это неполноценное существо»²³.

По мере развития своих воззрений на человека Адлер выдвигает различные предположения относительно направленности компенсации человеческой неполноценности и природы движущих сил, лежащих в основе деятельности людей. Первоначально он предполагал, что компенсация развивается, подчиняясь бессознательному «стремлению к власти» (заимствование от Ницше, выдвинувшего идею «воли к власти»). Со временем Адлер стал говорить уже не столько о «стремлении к власти», сколько о «стремлении к превосходству». В более поздних работах он апеллирует к понятию «стремление к совершенству». Причем, несмотря на некоторые нюансы в трактовке выделенных им стремлений человека, оба они рассматриваются Адлером как «врожденное, необходимое и общее основание для развития каждой личности»²⁴. «Стремление к совершенству» трактуется как выражение того внутреннего движения, которое в процессе социализации человека приводит к завершенности и целостности развития человеческого существа. Если на основе «стремления к власти» рождается ницшеанский сверх-человек, а в процессе юнговской «индивидуализации» происходит как бы слияние человека с богом, то адлеровское «стремление к совершенству» ведет к становлению человека не богом и не сверхчеловеком, а именно завершенным человеческим существом, сопричастным как с другими людьми, так и со всем человечеством в целом.

Пытаясь понять внутреннюю природу человека и мотивы его поведения, Адлер обращает внимание на необходимость исследования всей совокупности связей, при помощи которых индивид устанавливает отношения с окружающим природным и социальным миром. Адлеровская трактовка человека как неполноценного существа дополняется другой максимой, согласно которой индивид представляет собой социальное образование. Не случайно Адлер говорит о «понимании необходимости иметь дело с человеком как социальным существом»²⁵.

Согласно Адлеру, человек предстает, с одной стороны, как неполноценное биологическое существо, пытающееся компенсировать свою неполноценность «стремлением к совершенству», а с другой — как социальное существо, наделенное способностью соотноситься с себе подобными и человечеством в целом. Между этими сторонами человеческого бытия имеется тесная связь,

требующая своей расшифровки. Усилия Адлера как раз и были нацелены на раскрытие природы бессознательных стремлений и общественных взаимоотношений, основанных на чувствах социальной принадлежности к человеческому роду. Главным критерием у него выступает здесь так называемый «социальный интерес», выражающий связь между людьми в человеческой общности.

Понятие «социального интереса» включает у Адлера не только общечеловеческое чувство взаимосвязи индивидов или индивидуально-личностное чувство, отражающее специфические черты характера человеческого существа, но и оценочное отношение человека к жизни в целом. Это означает, что каждый индивид обладает способностью как бы видеть себя и мир глазами другого, оценивать жизненные ситуации с точки зрения общественных установлений, тех культурных и социальных норм, которые создаются в процессе совместной жизни людей. На «социальном интересе» основаны правовые отношения, этические нормы и эстетические оценки, поскольку проблемы и противоречия человеческого существования имеют социальную ценность. Более того, Адлер считает, что «все проблемы жизни могут быть адекватно решены только благодаря наличию в достаточной степени развитого социального интереса»²⁶.

Казалось бы, «социальный интерес» должен выступать антитезой бессознательных стремлений человека, так как он связан с разумной общественной жизнью людей. Однако это не так, ибо адлеровское понимание «социального интереса» недалеко отстоит от тех психоаналитических трактовок, согласно которым все внутренние движущие силы человека представляют собой нечто врожденное и изначально заданное. Именно в этом русле идут рассуждения Адлера о человеческом существе с присущим ему «социальным интересом», который, как оказывается, «коренится в зародышевой клетке»²⁷. И хотя в данном случае под «врожденностью» Адлер подразумевает потенциальную способность индивида к социальной соотнесенности с миром, тем не менее это не устраняет трудностей, обусловленных невозможностью адекватно объяснить в рамках адлеровского толкования человеческого существа соотношение между биологическим и социальным, индивидуально-личностным и общественным в человеке.

Несмотря на определенную коррекцию своих первоначальных представлений о человеке, общая его трактовка у Адлера остается неизменной. В ее основе лежат следующие теоретические положения: человек — неполноценное существо; решающий фактор поведения человека — мнение индивида об окружающем мире и о самом себе; стремление к успеху в разрешении жизненных проблем, стремление к совершенству — важная характеристика человека; социальный интерес является необходимым условием для достижения главной цели — обеспечения развития личности и благополучия человечества; личность характеризуется един-

ством и целостностью, а человечество — развитием социального интереса; будучи врожденной человеческой потенцией, социальный интерес развивается в соответствии с индивидуальным стилем жизни каждого; стиль жизни формируется в детстве и представляет собой творческую силу, благодаря которой человек осознает мир и действует в нем соответствующим образом.

Если Фрейд рассматривал человеческое существо как агрессивное, от природы наделенное деструктивными порывами, то Адлер исходит из поступательного развития индивида в направлении раскрытия его продуктивных качеств благодаря наличию социального интереса, предопределяющего «добрую природу» человека. Немаловажное отличие состоит и в том, что с точки зрения Фрейда сознание и бессознательное находятся в постоянном конфликте между собой, в то время как в понимании Адлера «бессознательное не противостоит сознанию»²⁸. Поэтому если в психоанализе Фрейда внимание акцентируется на расщепленности личностных и причинных факторах человеческого поведения, рассмотренных с позиций механистического детерминизма, то в учении Адлера исследованию подлежит целостная личность и целевые устремления индивида, преломленные через призму финалистской концепции человека.

Эта финалистская концепция человека основывается на признании Адлером некоей телеологической силы, внутренне присущей человеческой организации и направляющей все действия индивида. Он исходит из того, что развитие психической жизни человека, разрывание его жизнедеятельности осуществляется посредством его внутреннего плана, ориентированного на достижение конечной цели. Этот внутренний план находится в бессознательных слоях человеческой души: его истоки прослеживаются в раннем детстве, когда ребенок благодаря своей фантазии создает свои первые фикции и постепенно вырабатывает своеобразный стиль жизни, который есть не что иное, как «индивидуальная форма творческой деятельности»²⁹.

Такая трактовка человека характеризовалась определенной двойственностью. С одной стороны, она вела к фикционалистской телеологии, не оставляющей места для сознательного выбора индивидом тех или иных ценностей жизни. Подобное понимание направленности жизнедеятельности человека граничило с телеологией бессознательного. С другой стороны, адлеровское понимание человеческого существа предполагало саморазвитие внутриспсихических сил индивида в процессе социализации и достижение целостности человеческого бытия благодаря творческому стремлению человека к конечной цели своего существования. С учетом признания Адлером наличия в человеке социального интереса такое понимание природы человеческого существа вело к социологизации бессознательного. Именно второй аспект адлеровской концепции человека и привлек к себе внимание неофрейдистов, повернувшихся к исследованию культурных и социальных факторов человеческого бытия.

Двойственное понимание человека характерно и для австрийского психиатра В. Рейха (1897—1957). Но если в процессе исследования природы индивида Адлер телеологизирует и социологизирует бессознательное, то, примыкая к социологизированной тенденции в психоанализе, Рейх одновременно биологизирует бессознательное, привнося в него элементы биофизического функционализма и оргонно-космического мистицизма. Если Юнг и Адлер разошлись с Фрейдом на почве неприятия психоаналитического положения о сексуальной обусловленности человеческого поведения, то Рейх, наоборот, поставил проблему сексуальности в центр своих размышлений о человеке. В известном смысле он пошел даже дальше Фрейда, попытавшись развить те его первоначальные идеи о факторах сексуальности, от которых впоследствии основатель психоанализа отказался, придав им более общую форму эротических влечений.

Абсолютизируя ранние идеи Фрейда о сексуальной энергии, Рейх занялся изучением биологической энергии человеческого организма, придя к выводу, что здоровье и болезнь человека зависят от степени возможного достижения разрядки сексуального возбуждения. При этом он придерживался натуралистической ориентации, сводящей все психические процессы к физическим и биологическим закономерностям развития и функционирования человеческого организма: энергетический источник сводится к физиологическому напряжению, электрическому заряду и биологическому потенциалу индивида; сексуальные влечения соотносятся с «оргазмной энергией»; психические и физиологические нарушения выводятся из «оргазмной импотенции» человека.

Рассматривая сексуальность как центр, вокруг которого происходит структурирование индивидуально-личностной и общественной жизни человека, Рейх пытается раскрыть природу конфликтов, возникающих между бессознательными влечениями индивида и моральными требованиями общества. У Фрейда подобная попытка обернулась трактовкой человека сперва как сексуального, а затем как эротического существа. У Рейха она сопровождается рассмотрением природы человека и свойственных ему конфликтов через призму биофизиологических механизмов функционирования человеческого организма. Так он считает, что «психический конфликт между сексуальностью и моралью дает о себе знать в биологических глубинах организма как конфликт между приятным возбуждением и мускульной спазмой»³⁰. Отсюда — обращение Рейха к рассмотрению природной функции оргазма и возможностей полного оргазмного удовлетворения человека. Постигание феномена оргазма как раз и становится у него основной методологической установкой, способствующей, по его мнению, проникновению в тайну человеческого бытия. В представлении Рейха «оргазм является центральной точкой

проблем, возникающих как в области психологии, так и в сфере физиологии, биологии и социологии»³¹. Человек, следовательно, есть не что иное, как оргазмное существо.

Поскольку проявление индивидом сексуальности в современной буржуазной культуре рассматривается Рейхом как карикатура на естественную человеческую любовь («оргазмная импотенция», различные отклонения от нормального генитального оргазма), то он ратует за установление естественно-природных отношений между полами и развитие подлинно человеческой способности к любви. Природная функция оргазма становится у него мерой психофизического функционирования человеческого организма, а естественное оргазмное удовлетворение — показателем биологического и социального развития человека. Акцент на социальном развитии человека здесь отнюдь не случаен, ибо, согласно Рейху, подлинно человеческая любовь с ее оргазмным удовлетворением зависит и от психических, и от социальных условий человеческого существования. Поэтому, подчеркивает он, «необходимо освобождение природной сексуальности у всех людей и ее гарантирование со стороны общества»³².

Рейховские представления об естественном оргазмном удовлетворении и подлинной человеческой любви имели под собой теоретическую основу, наиболее рельефно выраженную в рассмотренной Рейхом психоаналитической концепции человека. В отличие от фрейдовского понимания структурных уровней психики он выдвинул предположение о наличии и автономном функционировании следующих слоев или уровней организации человеческого существа: «поверхностный слой», характеризующийся неискренностью, где подлинное лицо человека скрыто под маской учтивости и где индивид прикрывается искусственной социальной поведением перед лицом моральных предписаний, нравственных заповедей, общественных регламентаций; «промежуточный», или «антисоциальный слой», представляющий сумму разнообразных «вторичных» импульсов, включающих садистские порывы, извращенные бессознательные влечения; «глубинный слой», или «биологическое ядро», состоящее из «природно-социальных» импульсов, излучая которые человек предстает здоровым, трудолюбивым существом, способным на подлинно человеческую любовь. В представлении Рейха наиболее важным и существенным уровнем организации человеческого бытия является именно «глубинный слой», свидетельствующий о естественной-природной основе каждого человека, в рамках которой имеет место «первоначально социальный характер природного импульса» и наблюдается «естественный процесс любви, труда и познания»³³.

Как видим, рейховское видение природы человеческого существа отличается от фрейдовского понимания человека тем, что здесь психоаналитические структуры «Я» и «Оно» как бы поменялись местами. В отличие от Фрейда, усматривающего в бессознательном и иррациональном первооснову человеческого бытия, Рейх считает, что «рациональное является, таким образом,

первичным»³⁴. И если в трактовке основателя психоанализа бессознательные влечения человека выступали в качестве анти-социальных, то, по мнению Рейха, «не все, что бессознательно, является также антисоциальным»³⁵.

С позиций подобного толкования человеческого существа Рейх пересматривает вопрос об агрессивных влечениях человека. Он подвергает критике фрейдовский тезис о наличии в человеке инстинктов саморазрушения и смерти, будто бы внутренне присущих индивиду. Агрессивные влечения рассматриваются им как искажение природных импульсов, имеющее место в определенных социальных условиях. Соответственно и «инстинкт смерти» расценивается Рейхом как результат и продукт буржуазного общества.

Рейховская критика воззрений Фрейда на природу человека носила позитивный характер, поскольку она опиралась на рассмотрение социально-экономических связей и отношений, сложившихся в западной культуре. Рейх подметил действительную связь между специфическими сексуальными отношениями, внутренними конфликтами человека и конкретно-определенными (буржуазными) социальными условиями жизни людей. В раскрытии этого вопроса он попытался экстраполировать свои представления о человеке на явления общественной жизни, полагая, что различные политические и идеологические группировки, а также социальные движения соответствуют уровням структурной организации человеческого бытия. Разумеется, такая экстраполяция рейховского видения человека на социальную, политическую и духовную сферы общественной жизни была ничем не оправданной и неправомерной. Другое дело, что она вполне вписывалась в социологизированную тенденцию психоанализа, начатую Адлером. Продолжая эту адлеровскую линию в трактовке человека и социальных явлений, Рейх выдвигает такие теоретические положения, согласно которым существует «социальная история бессознательных импульсов», требующая развития «социологии бессознательного»³⁶. Все это как нельзя лучше согласуется с рейховским тезисом о «природной социальности», логически выливающимся в трактовку человека как природно-социального существа.

Таким образом, человек, согласно Рейху, — это, с одной стороны, оргазмное, а с другой — природно-социальное существо. Из такого понимания природы человека как раз и вытекает выдвинутая им концепция «сексуальной революции». И хотя рейховская «сексуальная революция» предполагала освобождение человека от репрессивных сил, налагаемых на него буржуазной культурой, и формирование отношений между людьми, строящихся на природных стремлениях индивида к любви, труду и познанию, тем не менее в его учении о человеке акцент смещался с анализа социальных условий бытия людей на исследование индивидуально-личностных и внутриспсихических характеристик, сопровождающееся глубинным рассмотрением биофизических структур и процессов, свойственных человеческому организму.

В конечном счете такой подход к пониманию природы человека

привел Рейха к религиозному мистицизму. Если первоначально он взывал к природной функции оргазма, к так называемой «оргонной энергии», будто бы присущей каждому человеку, то впоследствии эта энергия приобрела в рассуждениях Рейха космические свойства и мистический характер. В ранних своих работах он считал, что «является ли человек социальным существом или иррационально реагирующей массой протоплазмы, зависит от того, находятся ли его основные биологические потребности в гармонии или в конфликте с институтами, которые он создал»³⁷. В более поздних работах «оргонная энергия» расценивается Рейхом как космическая субстанция, на основе которой он пытается создать мистическую теорию, приложимую не только к бытию человека, но и к планетарному развитию Вселенной. При этом Рейх впадает в религиозные размышления о Христе как спасителе личности и всего человечества от скверны злобного мира, говоря о необходимости самоочищения человеком своей религиозной судьбы. Так двойственная трактовка человеческого существа обернулась у него религиозно-мистическим пониманием бытия человека в мире.

К. ХОРНИ: ЧЕЛОВЕК - СУЩЕСТВО, СТРЕМЯЩЕЕСЯ К САМОРЕАЛИЗАЦИИ

Подобно Адлеру и Рейху, предпринявшим попытки социологизации бессознательного, К. Хорни (1885—1952) сделала акцент на культурных и социальных условиях человеческого бытия, стремясь не только внести коррективы в фрейдовское психоаналитическое толкование индивида, но и выдвинуть свое видение взаимосвязей между человеком и культурой, индивидуальными стремлениями людей и социальными отношениями, складывающимися в обществе. Она критически отнеслась к идеям Фрейда о сексуальной детерминации человеческого поведения, о биологической обусловленности внутрипсихических процессов, о предопределяющей роли детских сексуальных переживаний в жизнедеятельности взрослого человека. Однако критический подход Хорни к психоаналитическому учению о человеке сопровождался не устранением психоаналитического метода постижения природы человеческого существа, а лишь неприятием тех фрейдовских теоретических положений, которые свидетельствовали об излишней биологизации и инстинктивной обусловленности бытия человека в мире.

Хорни по-иному пытается осмыслить драматизацию человеческой жизни, трактуемую Фрейдом как непримиримый конфликт между индивидом и культурой. Она считает, что внутриличностные конфликты, являющиеся «интегральной частью человеческой жизни»³⁸, в значительной степени детерминированы цивилизацией, в которой живет человек. Поэтому рассмотрение невротических реакций индивида и расщепления сознания личности соотносится Хорни с раскрытием моральных и духовных ценностей западной цивилизации, характеризующихся проявлением соперни-

чества, вражды, индивидуализма. Вместе с тем осмысление причин возникновения внутриличностных конфликтов осуществляется ею через призму так называемого «основного беспокойства», связанного с ощущением отчаяния и беспомощности человеческого существа, которому противостоят чуждые природные и социальные силы. Эта ориентация Хорни на исследование зависимости между внутренним миром человека и его окружением посредством раскрытия существа «основного беспокойства», будто бы изначально присущего каждому индивиду, привела в конечном счете к такому истолкованию природы человека, которое не раскрывало действительных причин, порождающих внутриличностные дисгармонии.

Как можно заметить, «основное беспокойство» у Хорни во многом напоминает адлеровское «чувство неполноценности», испытываемое человеком при столкновении с враждебным ему миром. Не случайно, подобно Адлеру, она также говорит о неполноценности человеческого существа, полагая, что «чувство неполноценности является одним из наиболее распространенных психических нарушений нашего времени и культуры»³⁹. Но если у Адлера неполноценность соотносится с физической природой человека, то, с точки зрения Хорни, чувство неполноценности возникает в результате несоответствия между завышенными требованиями и идеалами людей, неспособных к трезвой оценке реальности, и возможностями реализации человеком своих внутренних потенций. Отсюда обращение Хорни не к констатации физиологической ущербности человека, а к раскрытию его неспособности ориентироваться в изменяющихся условиях культуры.

Пытаясь понять природу человеческого существа и выявить причины возникновения внутриличностных конфликтов, Хорни обращает особое внимание на противоречие между потребностями отдельного человека и возможностями их удовлетворения в преобладающей культуре. Эти проблемы освещаются ею с точки зрения раскрытия отношений между людьми, в зависимости от которых Хорни различает потребности, направленные к людям, против людей и от людей. Каждое из этих отношений характеризуется будто бы усилением одного из элементов «основного беспокойства», где доминирующую роль в первом случае играет человеческая беспомощность, во втором — враждебность, в третьем — изоляция. Внутриличностные конфликты являются, по Хорни, «результатом конфликтующих потребностей и конфликтующих отношений с другими людьми»⁴⁰.

Рассмотрение возможностей устранения внутриличностных конфликтов соотносится Хорни с освобождением и культивацией внутренне присущих человеку сил, ведущих к самореализации человеческого существа. Как известно, подход к осмыслению саморазвертывания сущностных сил человека во многом зависит от позиции исследователя, в частности от того, признает ли он «добрую» или «злую» природу человеческого существа, подчеркивает ли врожденность агрессивных стремлений индивида, подобно

Фрейду, или природную его социальность, как это имеет место у Рейха. Что касается Хорни, то она верит в «эволюционные конструктивные силы» человека, обладающего как способностью, так и желанием «развить свои потенции и стать добрым человеческим существом»⁴¹. Это не означает, что она рассматривает человека изначально «добрым». Но она признает за индивидом способность к самореализации. Подобно тому как Адлер наделяет человека «стремлением к совершенству», а Юнг — к «индивидуации», Хорни говорит о том, «что человек по природе стремится к самореализации и что его комплекс ценностей возникает от этого стремления»⁴². Иными словами, человек в представлении Хорни — это существо, стремящееся к самореализации.

Поставив проблему самореализации в центр своих теоретических размышлений, Хорни апеллирует к внутреннему миру человека, пытаясь выявить то сущностное ядро человеческого существа, которое должно получить всестороннее развитие в процессе саморазвертывания скрытых природных задатков индивида. В этой связи она предлагает свое толкование структуры человеческого бытия, выделяя в человеческом существе такие образования, как «актуальное Я», или «эмпирическое Я», «идеализированное Я» и «реальное Я». При этом под «актуальным Я» понимается человек в данный момент своего существования со всеми телесными и духовными атрибутами. «Идеализированное Я» — то, что человек является в своем иррациональном воображении или чем он должен быть в соответствии со своими бессознательными стремлениями. «Реальное Я», или самость, — «первоначальная сила», благодаря которой осуществляется развитие человека в его подлинно человеческом измерении.

В своем толковании природы человека Хорни исходит из того, что каждый имеет вполне определенную, хотя и далеко не всегда осознаваемую, цель жизни. Она признает детерминирующую роль внешних факторов в поведении людей, но одновременно, подобно Адлеру, выдвигает положение о внутренней обусловленности человеческой деятельности, благодаря чему личность стремится к осуществлению своих замыслов. У невротиков внутренняя направленность жизнедеятельности ослаблена, как считает Хорни, а тенденции к самореализации искажены, в результате чего происходит не достижение человеком самости, а актуализация его «идеализированного Я». Подлинная же самореализация человека характеризуется стремлением к «глубокому прочувствованию» собственных желаний, к способности «найти в себе силы и использовать их на конструктивные цели», к выявлению «своего направления жизни с принятием ответственности за самого себя», к установлению «дружеских связей» и развитию «духовной взаимности»⁴³.

Если в первоначальных концептуальных схемах Хорни обращает внимание главным образом на раскрытие влияния культуры на человека, то в последующих ее теориях акцент все больше смещается с культурных процессов на индивидуально-личностные,

с межличных отношений на интрасубъективные. И хотя все это не исключает ее специфического видения человека с присущей ему культурализацией бессознательного, тем не менее Хорни так и не удалось избежать двусмысленностей при объяснении отношений между внешними и внутренними факторами, оказывающими влияние на жизнедеятельность индивида. В этом отношении культуралистическое толкование природы человека со стороны Хорни является, по сути дела, психоаналитическим.

Э. ФРОММ: ЧЕЛОВЕК — НЕЗАВЕРШЕННОЕ СУЩЕСТВО, СТРЕМЯЩЕЕСЯ К ОПТИМАЛЬНОМУ РАЗВИТИЮ

Неофрейдистское видение человека предлагается и американским социальным психологом Э. Фроммом (1900—1980), пересмотревшим ряд теоретических установок и конечных выводов фрейдовского психоанализа. Он подверг критике фрейдовский биологизм, выступил против сексуализации бессознательного, критически отнесся к психоаналитическим представлениям об антагонистическом противоречии между человеком и культурой. Вместе с тем Фромм не принял и противоположных биологизму социологизаторских трактовок человека, считая, что многие теоретики, стремящиеся избежать ошибок биологизма, впадают в иную крайность, чреватую ошибками социологизаторского порядка. Фромм выступил против «социологического релятивизма, который представляет человека не более, чем марионеткой, управляемой нитками социальных обстоятельств»⁴⁴.

В противоположность отмеченным трактовкам он выдвигает свое понимание сущности и природы человека, основанное на попытках выявления и раскрытия условий человеческого существования. При этом Фромм исходит из того, что сущность человека представляет противоречие между бытием «брошенного в мир не по своей воле» человека и тем, что он выходит за пределы своей биологической природы благодаря способности «осознания себя, других, прошлого и настоящего»⁴⁵. В конечном счете фроммовский подход к осмыслению природы и сущности человека основывается на выдвигаемой им «антропологическо-философской концепции человеческого существования»⁴⁶.

Согласно этой концепции, выделение человека из животного мира ведет к возникновению «экзистенциальных дихотомий», обусловливающих специфику человеческого бытия. Одна из «экзистенциальных дихотомий» заключается в одновременной силе и слабости человека, являющегося и частью природы, подчиняющейся ее законам, и субъектом, наделенным разумом и способностью осознавать свою беспомощность. Не имеющий таких сильных инстинктов, которые присущи животному, человек вырабатывает способность самостоятельного принятия решений. Однако, сталкиваясь с альтернативными решениями, он далеко не всегда может сделать правильный выбор, что порождает у него тревогу и беспокойство, свидетельствуя о наличии еще одной «экзистен-

циальной дихотомии», ибо «цена, которую человек платит за сознание, — неуверенность»⁴⁷. Будучи брошенным в этот мир «в случайном месте и времени» и «изымаемым» из него опять же случайно, человек осознает неизбежность своей смерти, и эта осознанность глубоко влияет на его жизнь, порождая «экзистенциальную дихотомию» между жизнью и смертью человеческого существа. Кроме того, каждый человек выступает носителем заложенных в нем задатков и потенций, но в силу кратковременности своего бытия он не в состоянии их реализовать полностью, что ведет к «экзистенциальной дихотомии». И наконец, будучи отделенным от природы, человек как бы стремится вновь обрести гармонию с внешним миром, разрешить свою «экзистенциальную проблему»⁴⁸, что также приводит к «экзистенциальной дихотомии», поскольку, идентифицируя себя с окружающим бытием, он одновременно пытается сохранить свою уникальность как человеческое существо. Таковы, по Фромму, «экзистенциальные дихотомии», коренящиеся в самом факте существования человека и оказывающие заметное влияние на его жизнедеятельность.

Наряду с «экзистенциальными дихотомиями» существуют «исторические противоречия», которые, согласно Фромму, не являются необходимой частью человеческого существования, а создаются в процессе исторического развития человека. Так, в современной западной цивилизации наблюдаются противоречия между достижениями научно-технического прогресса и неспособностью использовать их в мирных целях, на благо свободного развития индивида. Фромм считает, что такого рода противоречия могут быть разрешены. Поэтому, акцентируя внимание на человеке, он стремится найти пути разрешения дихотомий человеческого существования, определить способы ликвидации различных форм отчуждения личности, наметить пути оздоровления буржуазной цивилизации, показать перспективу творческого развития индивида. Устранение «исторических противоречий», зависящих от социальных условий жизни людей, соотносится Фроммом с построением «гуманистического общества» основанного на «ренессансе духовных ценностей великой гуманистической традиции»⁴⁹.

Такое рассмотрение «экзистенциальных дихотомий», «исторических противоречий», а также возможностей их разрешения было своеобразной попыткой Фромма отойти от сугубо психоаналитического метода исследования человека: в поле зрения попадают уже не только индивидуально-личностные и психологические характеристики человека, но и его онтологические и социальные составляющие. Причем изначально данный разрыв в человеческой природе и стремление индивида преодолеть его выводятся Фроммом из противоречивости самого человеческого существования. С одной стороны, индивидуально-личностные и онтологические основы человеческого бытия как бы дополняют друг друга, создавая уникальность и всеобщность человеческого существа, но одновременно и противоречат друг другу в силу того, что уникальность и всеобщность несовместимы в западной цивилизации. С другой,

социальное развитие человека является следствием его биологической неприспособленности, но развертывание всех его сил и потенций остается незавершенным вследствие его конечности и смертности. Таким образом, человек рассматривается Фроммом как «незавершенное, неполное существо»⁵⁰, бытие которого характеризуется внутренними противоречиями. И если в понимании природы и движущих сил человека Фрейд биологизировал и эротизировал бессознательное, то Фромм экзистенциализирует и социологизирует его, исследуя мотивы поведения людей через призму наличия «экзистенциальных дихотомий» и «исторических противоречий», а также различных способов их разрешения.

Человек как незавершенное существо, потенциально содержащее в себе все подлинно человеческие качества и свойства, — это лишь одна из его характеристик. Другой, не менее важной характеристикой является то, что человек «может быть определен как существо, находящееся в активном поиске своего оптимального развития даже несмотря на то, что этот поиск может оказаться безуспешным, поскольку внешние условия часто неблагоприятны»⁵¹. В представлении Фромма, следовательно, человек выступает в качестве существа, стремящегося к оптимальному развитию.

Как и Хорни, Фромм считает, что от природы человек не является ни злым, ни добрым существом. Агрессивность индивида отнюдь не врожденная склонность: она зависит от условий человеческого существования и представляет собой, по Фромму, специфический, а именно некрофилийный, ответ индивида на свои экзистенциальные проблемы и противоречия. Но может быть и иная, биофилийная ориентация человека, свидетельствующая о его любви к жизни и развитию подлинно человеческих свойств и качеств. Подвергая критике условия существования людей в западной цивилизации, способствующие расцвету некрофилийных склонностей, Фромм призывает к изменению образа жизни, к созданию нового общества и нового человека, перед которым откроются реальные возможности его оптимального развития. Такие возможности соотносятся им с гуманистическими ценностями, с «гуманистической „религиозностью“ без религии»⁵².

Казалось бы, социологизируя бессознательное, Фромм тем самым хотел подчеркнуть, что оптимальное развитие человека зависит от социальных условий его существования и, следовательно, именно те условия, которые ведут к отчуждению, дегуманизации и агрессивности индивида, в первую очередь и должны быть радикально изменены. Однако, экзистенциализируя бессознательное, он в конечном счете делает основной акцент на внутреннем спонтанном саморазвертывании сущностных сил человека, направленность развития которых осуществляется будто бы по законам «структуры человеческого существования». Именно такое понимание природы человеческого существа и его движущих сил как раз и лежит в основе фроммовского толкования человека, предполагающего становление индивида подлинной лич-

ностью, но одновременно и «повиновение законам, которые управляют оптимальным человеческим развитием»⁵³. Отсюда — ориентация Фромма на внутреннее моральное обновление и духовное возрождение человека, а не на действительно радикальное переустройство социальных условий бытия людей в западном мире. И хотя в данном случае внимание акцентируется на деятельной стороне субъекта, тем не менее программа гуманизации человеческого бытия посредством изменения индивидуально-личностных ценностей жизни оказывается утопической, а фроммовское толкование природы человека — двусмысленным, не способствующим научному пониманию взаимоотношений между личностью и обществом.

* * *

Итак, во всех своих ипостасях психоаналитическое видение человека основывается на антропологизации бессознательного. Разнообразные попытки глубинного истолкования природы и движущих сил человеческого существа посредством сексуализации и эротизации (Фрейд), мифологизации и архетипизации (Юнг), телеологизации и социологизации (Адлер), онтологизации и мистификации (Рейх), культурализации (Хорни) или экзистенциализации и социологизации (Фромм) бессознательного свидетельствуют лишь о стремлении различных авторов внести свой вклад в разработку того нового учения о человеке, которое противостояло западным традиционным философским концепциям, рассматривавшим человеческое бытие исключительно через призму сознания. Такой подход к осмыслению бытия человека в мире вносил дополнительные штрихи в философское понимание сущности и существования индивида.

Однако абсолютизация эвристических возможностей постижения тайны человеческого бытия посредством раскрытия структуры, способов функционирования и логики развития бессознательного от его онтологических основ до культурных и социальных импликаций с неизбежностью привела к двусмысленным трактовкам, касающимся понимания взаимосвязей между биологическим и социальным, индивидуально-личностным и общественным. В конечном счете психоаналитическое видение человека оказалось столь же малопродуктивным, как и те западные подходы к бытию человека в мире, против которых выступил Фрейд со своими последователями, внесшими определенные коррективы в фрейдовское толкование бессознательного.

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1901, т. 2, с. 138.

² Фрейд З. Будущность одной иллюзии. М.; Л., 1930, с. 51.

³ Фрейд З. О психоанализе: Пять лекций. — В кн.: Хрестоматия по истории психологии. М., 1980, с. 173.

⁴ Абрахам К. Сон и миф: Очерк народной психологии. М., 1912, с. 30, 91.

⁵ Фрейд З. Психологические этюды. М., 1912, с. 49.

⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1900, т. 1, с. 529—530.

⁷ Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. М., 1923, с. 10.

⁸ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. М., 1923, с. 106.

⁹ См.: Фрейд З. Я и Оно. — В кн.: Хрестоматия по истории психологии, с. 189—203.

¹⁰ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе, с. 198.

¹¹ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. М., 1923, т. 1, с. 152—153.

¹² Фрейд З. Будущность одной иллюзии. с. 56.

¹³ Freud S. Civilization and its discontents. — In: The standard edition of the complete psychological works of S. Freud. L., 1961, vol. 21, p. 122.

¹⁴ См.: Jung C.-G. Letters. Princeton, 1973, vol. 1, p. 91.

¹⁵ Jung C.-G. Letters. Princeton, 1975, vol. 2, p. 323.

¹⁶ Юнг К.-Г. Психологические типы. — В кн.: Психология индивидуальных различий: Тексты. М., 1982, с. 218.

¹⁷ Jung C.-G. Speaking: Interviews and Encounters. L., 1978, p. 348.

¹⁸ Jung C.-G. Letters, vol. 2, p. 372.

¹⁹ Jung C.-G. Psychology and religion. Yale Univ. Press, 1967, p. 100.

²⁰ Jung C.-G. Letters, vol. 2, p. 195.

²¹ Ibid., p. 323.

²² Ibid., p. 66, 135.

²³ The individual psychology of Alfred Adler: A systematic presentation in selections from his writings. N. Y., 1964, p. 129.

²⁴ Adler A. Superiority and social interest: A collection of later writings. N. Y., 1979, p. 39.

²⁵ Adler A. Understanding human nature. N. Y., 1928, p. 43.

²⁶ Adler A. Cooperation between the sexes: Writings on women, love and marriage, sexuality and its disorders. N. Y., 1978, p. 78.

²⁷ Adler A. The progress of man kind. — Individual Psychol., 1982, vol. 38, N 1, p. 14.

²⁸ Adler A. Superiority and social interest, p. 215.

²⁹ Adler A. The fundamental views of individual psychology. — Individual Psychol., 1982, vol. 38, N 1, p. 6.

³⁰ Reich W. The function of the orgasm: Sex-economic problems of biological energy. N. Y., 1964, p. 229.

³¹ Ibid., p. XV.

³² Ibid., p. 218.

³³ Reich W. The mass psychology of fascism. N. Y., 1946, p. VIII, 265.

³⁴ Рейх В. Диалектический материализм и психоанализ. — ПЗМ, 1929, № 7/8, с. 200.

³⁵ Reich W. The function of the orgasm, p. 150.

³⁶ Reich W. The sexual revolution: Toward a self-governing character structure. N. Y., 1970, p. 18.

³⁷ Reich W. The function of the orgasm, p. 205.

³⁸ Horney K. Our inner conflicts: A constructive theory of neurosis. N. Y., 1966, p. 23.

³⁹ Хорни К. Культура и невроз. — В кн.: Психология личности: Тексты. М., 1982, с. 100.

⁴⁰ Horney K. Neurosis and human growth: The struggle toward self-realization. N. Y., 1950, p. 367.

⁴¹ Horney K. Our inner conflicts, p. 19.

⁴² Horney K. Neurosis and human growth, p. 15.

⁴³ Ibid., p. 364.

⁴⁴ Фромм Э. Характер и социальный процесс. — В кн.: Психология личности, с. 54.

⁴⁵ Fromm E. The heart of man: Its genius for good and evil. N. Y., 1964, p. 116.

⁴⁶ Fromm E. Man for himself: An inquiry into the psychology of ethics. N. Y., 1967, p. 54.

⁴⁷ Fromm E. The revolution of hope: Toward a humanized technology. N. Y., 1968, p. 62.

⁴⁸ Fromm E. To have or to be? N. Y., 1976, p. 8.

⁴⁹ Fromm E. On disobedience and other essays. N. Y., 1981, p. 108.

⁵⁰ Fromm E. The anatomy of human destructiveness. N. Y., 1973, p. 10.

⁵¹ Ibid., p. 225.

⁵² Fromm E. To have or to be?, p. 202.

⁵³ Ibid., p. 80.

РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

НЕОТОМИСТСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ЕЕ ЭВОЛЮЦИЯ

Б. Л. Губман

Современная эпоха предельно обострила вопрос о сущности человеческого бытия в мире, смысле существования личности. Интерес представителей буржуазной философской мысли нашего столетия к антропологической проблематике был вызван не только потребностью глобального философского синтеза данных наук социально-гуманитарного комплекса. В большей мере он стимулирован задачей осмысления социальной ситуации, «теми глубокими социальными и политическими потрясениями, которые с особой отчетливостью обнаружили всю непрочность и проблематичность человеческого существования в капиталистическом мире»¹. В панораме современной буржуазной философии нашли отражение многообразные подходы к анализу человеческого бытия, запечатлевающие кризисное состояние капиталистического общества и его культуры. Отнюдь не чужеродным звеном в ней является и неотомистское учение о человеке. Антропология неотомизма претендует на преодоление базисных противоречий, наметившихся в буржуазных концепциях человека нашего столетия, отыскание «подлинных ориентиров» человеческого существования. Ее сторонники тем не менее не могут не сознавать того факта, что простое следование тезисам доктрины «ангельского доктора» не ведет к созданию теории человеческого существования, способной конкурировать с различными направлениями западной философской антропологии, представлять альтернативу научно-материалистическому мировоззрению. Поэтому, говоря о важности базисных принципов томизма для понимания человека и его места в мире, приверженцы «вечной философии» вынуждены трансформировать ее облик, обращаясь к эклектическим заимствованиям у иных буржуазных философско-антропологических теорий. Процесс создания «обновленной» неотомистской антропологии имеет своей оборотной стороной эрозию традиционных стереотипов «вечной философии». Попытаемся охарактеризовать основные черты эволюции неотомистского учения о человеке, те противоречия, которые присущи его ортодоксальному варианту и возникают в процессе «обновления» антропологии официальной философской доктрины католицизма.

Относительно стабильный ортодоксальный вариант антропологии неотомизма представлен в сочинениях Э. Жильсона, Д. Клу-

бертанца, Ф. Коплстона, Ж. Маритена и ряда других авторов, хотя сразу же следует отметить, что и его сторонники подчас достаточно вольно интерпретируют наследие «ангельского доктора» или даже открыто переходят на путь модернизации отдельных положений его доктрины. В работах неотомистов выражены притязания на создание антропологической концепции, которая обосновывает с точки зрения онтологии гармоническое единство человека и мира, микрокосмоса и макрокосмоса. Декларируя с позиций креационистской догмы принципиальную противоположность чистого божественного бытия и сотворенного мира, католические авторы одновременно пытаются выявить особое место человека в системе универсума, обнаружить финальный смысл и цель его существования.

Перед представителями христианской философии, начиная со времен патристики, всегда стояла двойственная задача в объяснении взаимосвязи божественного бытия и творения, вершиной которого провозглашается человек. С одной стороны, они, так или иначе, проводят тезис о трансцендентности бога по отношению к миру. С другой — стараются показать его сопричастность творению, венцом которого ими почитается человек. Современные последователи Аквината также оказываются лицом к лицу с этой проблемой, ищут собственные пути обоснования связи сотворенного мира и чистого божественного бытия, определяемого через трансцендентали единства истины, красоты и блага.

Неотомистская концепция возникновения человека исходит из креационистского, телеологического взгляда на этот процесс. Человек в понимании ее сторонников оказывается всего лишь итогом стремления неорганической и органической материи к благу. Тем самым фактически снимается проблема генезиса человеческой деятельности, трудовой активности субъекта, в которой рождается культурно-историческая реальность, происходит его становление как личности. Подобный подход составляет предпосылку неотомистской концепции природы, сущности человека.

Сотворенный мир, по «ангельскому доктору» и его современным последователям, состоит из множества индивидуальных вещей, субстанций или субъектов, представляющих собой совокупность материи и формы². Они именуются Аквинатом «природами» в их реальности, а когда рассматриваются в перспективе их определения, то называются «сущностями». Сущностное определение, следовательно, призвано концептуально раскрыть природу, сделать ее выраженной³.

Обращаясь к анализу человека, сторонники «вечной философии» оперируют категориями «индивидуальность», «человеческая природа», «личность». Категория «индивидуальность» используется неотомистами для обозначения любых вещных образований, субстанций, возникающих, сообразно их доктрине, при внедрении идеальной формы в материю, составляющем основу процесса становления реальности. В подобном понимании человек предстает как особого рода субстанция, отличающаяся присущей ей специ-

фикой и местом в иерархии творения. В полемике с Августином Аквинат отстаивал взгляд на человека как сложную субстанцию, состоящую из двух неполных субстанций — души и тела. Э. Жильсон специально акцентировал, что для последователя сторонника учения «ангельского доктора» слово «человек» означает «связь души и тела, взятую в ее тотальности»⁴. Подчеркивая «заслуги» Аквината в преодолении представлений о дуальной противоположности души и тела, неотомисты тем не менее провозглашают, что только бессмертная душа, форма тела делает его подлинно человеческим. Но, утверждая бессмертие души, приверженцы «вечной философии» одновременно вынуждены говорить об ее отдельном, независимом от тела существовании, приходя в очевидное противоречие с собственными суждениями о человеке как сложной субстанции. Ведь вслед за признанием бессмертия души логично предположить вечную жизнь каждого человека в потустороннем мире вне телесной оболочки. Весьма небезобидные следствия вытекают и из тезиса об онтологическом неравенстве душ, ибо он приводит к прямой апологии социального неравенства.

Достаточно сильные расхождения у неотомистов ортодоксальной ориентации наблюдаются и в понимании человека как личности. Одна группа сторонников «вечной философии» считает, что личность — это человек в его тотальности, взятый в качестве полной субстанции. «И хотя человеческая душа возвышается над смертью, она не есть в полном смысле человеческая личность, когда отделена от тела. Поэтому слово „личность“ означает полную субстанцию рациональной природы», — пишет Ф. Коллстон⁵. Другая группа неотомистов, напротив, видит личностное начало только в душе, проводит противопоставление всецело духовной личной сущности человека индивиду в его материальной индивидуальности. Ж. Маритен, например, говорит о личности как об «универсуме спиритуальной природы», возвышающемся над царством природной и социальной необходимости, со всей очевидностью противопоставляя свои воззрения в первую очередь марксистскому пониманию сущности человека⁶. К его точке зрения склоняются также Д.-П. Клубертанц, Э. Жильсон и другие авторы. Имманентно присущее самой доктрине Аквината противоречие между утверждением гармонии души и тела человека как полной субстанции и признанием самостоятельности духовного начала, бессмертия ведет и к неоднозначной трактовке личности, создает новые противоречия в рамках антропологии этого направления буржуазной религиозно-философской мысли.

Марксистский подход к анализу человеческого бытия дает возможность продемонстрировать неспособность неотомистской доктрины к подлинно научному решению проблемы родовой природы и сущности человека. «Человек — это мир человека, государство, общество», — писал К. Маркс⁷. Социокультурная сущность человека является определяющей в процессе его жизнедеятельности. Она составляет личностное начало, позволяющее разви-

ваться его индивидуальности, всем компонентам его комплексной родовой природы. В процессе культурного творчества происходит реальное становление истории человечества.

В сочинениях сторонников ортодоксального варианта неотомистской антропологии отсутствует понимание целостной активности субъекта, ибо они вслед за Аквинатом проводят противопоставление познания как пассивного по своей основе процесса практической деятельности субъекта, ориентированной волей. Антиномия познания и практической деятельности является прямым следствием неотомистского истолкования сущности человека. Она, в свою очередь, препятствует созданию в рамках ортодоксального неотомизма концепции культурно-исторической деятельности субъекта.

Деятельность человека, как действительно подчеркивают неотомистские авторы, в конечном итоге всегда связана с воспроизведением в его мире трансценденталий истины, красоты и блага. Через тяготение личности к божественному благу они стараются интерпретировать проблему цели и смысла ее существования. Современные последователи «ангельского доктора» обвиняют Аристотеля в том, что его эвдемонизм предполагает поиск предназначения человека, цели его существования в обретении чисто земного счастья⁸. Стагирит, исходивший из натуралистического понимания человека, рассматривавший этику как часть политики, полагает высшей целью нравственного совершенствования чистое умозрение, философское видение первопричин, первопринципов⁹. Для автора «Теологической суммы» идеалом является совсем не философ-созерцатель, нарисованный в «Никомаховой этике», а верующий, высшее наслаждение для которого состоит в созерцании божественной всеблагости. Аквинат и современные сторонники его доктрины называют это усмотрение божественного блага целью и смыслом человеческого существования, которые наиболее полно достижимы лишь в потустороннем мире¹⁰. Неотомистская трактовка цели и смысла существования человека служит сегодня апологии социальной пассивности личности, подчеркивая «суетность», «второстепенность» реальных социальных проблем, встающих перед индивидом в буржуазном обществе.

Человек рассматривается представителями неотомистской антропологии как существо, включенное целиком в строй сотворенного универсума, особым образом повинующееся вечному «божественному закону», направляющему космос к достижению блага. Идея естественной необходимости космоса, всесторонне разработанная философской мыслью античности, находит свое превратное истолкование в духе провиденциализма и эсхатологии в воззрениях Аквината и его последователей. В самой природе человека, согласно неотомистским авторам, заключен «естественный закон», подчиненный вечному «божественному закону» и призывающий человека стремиться к благу и избегать зла в каждом акте его деятельности¹¹. Он провозглашается непреходящим основанием всех норм и ценностей, определяющих деятельность

людей в истории. Так, история неправомерно выводится из надысторического и, по существу, сводится к простой «иллюстрации» извечной человеческой природы.

Провиденциально-эсхатологический подход к явлениям истории, по существу, приходит в откровенное противоречие с неотомистским тезисом о том, что человек обладает свободой выбора. Если богу заранее известно все, что свершится в истории, то активность субъекта полностью обесценивается, а он предстает как игрушка неумолимых сил, определяющих его прошлое, настоящее и будущее. Ж. Маритен, чтобы избежать подобного логичного заключения, хочет представить дело так, будто бы не существует жесткого «провиденциального сценария», а есть лишь «провиденциальный набросок»¹². Однако тут же он спешит добавить, что со стороны «провиденциального наброска» для бога в едином мгновении представлено все, чему надлежит произойти в истории¹³. Своеобразная «девальвация» роли человеческого волеизъявления — закономерное следствие провиденциального истолкования истории. Кроме того, неотомистские авторы наделяют человека активностью лишь по линии отклонения от блага, данного свыше, творения зла, что отнюдь не возвышает ее статус.

Неотомистским авторам присуще стремление показать, что защищаемая ими концепция цели и смысла человеческого существования не снимает вопроса о самосовершенствовании личности в истории, приобретении ею многообразных добродетелей. Ими прокламируется наличие у человека многообразных стереотипов деятельности, привычек, среди которых вершину составляют интеллектуальные, нравственные и теологические добродетели¹⁴. Именуя добродетели «похвальными приобретенными свойствами души», Стагирит подразделял их на дианоэтические (интеллектуальные) и этические (волевые). Перед Аквинатом стояла задача приспособления его наследия для решения качественно иных задач, обоснования мысли о том, что человек есть одновременно и гражданин «града земного», и член церковного сообщества, «града божьего». Поэтому-то он и добавляет к совокупности интеллектуальных и нравственных добродетелей теологические. Вслед за ним неотомисты относят к интеллектуальным добродетелям мудрость, научное знание, понимание первопринципов бытия, рассудительность и искусство. Рассудительность входит и в совокупность нравственных добродетелей, находясь в единстве с умеренностью, твердостью и справедливостью. Естественные добродетели нравственного и интеллектуального порядка, согласно догматике «вечной философии», питаемы «светом веры» и необходимо предполагают собственную связь с сверхъестественными — верой, надеждой и милосердием. Модель совершенного единения добродетелей, как утверждают ее приверженцы, представлена лишь в боге, и человеку предписывается подражать ему в меру его несовершенных возможностей. Отстаиваемый неотомистами идеал добродетелей личности связан с реакционно-романтическими иллюзиями о том, что единение разума и веры, которое надлежит

обрести человеку сегодня, принесет избавление от всех трагических противоречий буржуазной культуры, поведет ее по пути «обновления». Сама реальность свидетельствует о его утопичности, дискредитирует построения лидеров «вечной философии».

В ортодоксальной неотомистской концепции человека присутствуют многочисленные неразрешимые противоречия. Прежде всего в ней содержится принципиально неверное истолкование природы и сущности человека, проводится необоснованное противопоставление познавательной и практической деятельности, отсутствует понимание специфики культурно-исторического творчества субъекта, в котором рождается его мир. Все эти недостатки не ушли от внимания не только критиков ортодоксальной антропологии неотомизма, но и от самих приверженцев этой доктрины. Они осознали ограниченность собственных методологических установок и попытались найти средства сближения с основными направлениями современной буржуазной философско-антропологической мысли, претендующей на создание принципиально новой онтологии человеческого бытия¹⁵. Эти тенденции наметились уже в работах Ж. Маритена, А. Марка, М.-Д. Шеню, которые, несмотря на желание выглядеть «палеотомистами», попытались ассимилировать в рамках развиваемых ими концепций идеи экзистенциализма, фрейдизма, персонализма, философии духа и других направлений философско-антропологической ориентации. Однако наиболее полно процесс «обновления» неотомистской антропологии представлен в трудах сторонников ее трансцендентального варианта.

Первоначально трансцендентальный метод Канта был ассимилирован Д. Мерсье и Ж. Маршалем для решения гносеологических проблем. Его применение для раскрытия априорных структур человеческого существования связано с деятельностью Э. Шшивары, который одновременно попытался слить воедино томистскую традицию, августицианство и кьеркегоровский экзистенциализм. Пожалуй, наиболее рельефно базисные идеи и противоречия трансцендентальной антропологии неотомизма, сделавшей основным предметом своего анализа культурно-историческую деятельность человека, представлены сегодня в работах К. Войтылы, ставшего в 1978 г. папой римским Иоанном Павлом II, а также в сочинениях ряда неотомистских теоретиков, группирующихся вокруг так называемой Пуллахской школы. В них четко отражены ведущие тенденции эрозии традиционного неотомистского учения о человеке.

Центральной темой анализа неотомистской трансцендентальной антропологии, согласно К. Войтыле, должен стать феномен человеческого действия. Он подлежит рассмотрению при помощи аппарата трансцендентальной феноменологии, позволяющего представить действие как базисную структуру человеческого существования. Войтыла пишет, что «обязан всем системам аристотелевско-томистской метафизики, антропологии, этики, с одной стороны, и феноменологии, особенно в интерпретации Шелера, а

через шелеровскую критику — Канту, с другой стороны»¹⁶. Не только Кант, Гуссерль и Шелер, но и Р. Ингарден, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, П. Рикер оказали существенное влияние на его интерпретацию феномена действия. Конечной интенцией его построений, направленных на примирение традиционного томистского субстанционального анализа человека с радикально противоположным ему феноменологическим подходом, является создание онтологии человеческого существования посредством герменевтического обнаружения его структур.

Войтыла отнюдь не является последователем учения Гуссерля во всех его деталях, а лишь наследует общую позицию феноменологии, старается использовать ее субъективно-идеалистическую по своему смыслу методологическую установку для доказательства ряда положений религиозного, объективно-идеалистического взгляда на мир. Он не приемлет не только гуссерлианскую интерпретацию роли редукции, но и положение о методическом изучении интенциональной направленности сознания, различных «поворотов» интенциональности. Методическое препарирование субъективности кажется ему побочным продуктом интуитивной погруженности в тотальность опыта с его диалектикой, в которой слиты все стороны внутреннего и внешнего самовосприятия. Говоря о своей близости позднему Гуссерлю, Войтыла считает наиболее продуктивным шелеровский вариант феноменологии, опирается на него в своих построениях.

Исходной интуицией, с которой католический автор полагает необходимым начать свое описание внутреннего мира человека, является «человек действует». «Опыт, — пишет он, — без сомнения, связан с данными, которыми мы обладаем. Одним из них, очевидно, является динамическая тотальность „человек действует“». Именно этот факт мы принимаем за отправную точку, и на ней преимущественно мы должны сконцентрировать нашу аргументацию»¹⁷. Расширительное толкование категории «опыт» свидетельствует о влиянии гуссерлианского наследия на воззрения Войтылы¹⁸. Выбор им исходного момента исследования целиком обусловлен шелеровской трактовкой личности как совокупности актов действия¹⁹. Войтыла полагает, что принятие подобной исходной «клеточки» позволит воспроизвести конкретную тотальность человеческой субъективности, целостный мир личности. Однако это далеко не бесспорно. «Конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного», — указывал К. Маркс, одновременно отмечая важность исходного пункта исследования²⁰. Очевидно, что внесоциально истолкованная деятельность не есть достаточная абстракция для начала рассмотрения проблемы человека. Человек, взятый вне общества и отношения к природе, не может быть понят как субъект культурного творчества, даже если этому сопутствуют декларации о том, что деятельность является его базисным, неотъемлемым свойством.

Автор книги о «человеке действующем», по всей видимости,

сознает, что его построения в значительной степени напоминают философию действия М. Blondеля, и сразу же старается подчеркнуть отличия собственного видения проблемы, говоря, что его интересует не действие как таковое, а то, каким образом личность проявляется в действии. На акционистскую терминологию ложатся схемы традиционного томистского анализа человека. Исходя из мысли Шелера, преломленных через томистское видение проблемы, Войтыла заявляет, что всякое действие обладает неискоренимым нравственным аспектом, вне которого человек немислим²¹. Связь с нравственными ценностями задает в его понимании саму динамику действия, именуемого им вслед за Сартром «праксисом», неотрывным от интерпретации. Подобное решение проблемы источника человеческой деятельности отнюдь не ведет к первому его постижению, отмечено пороком абстрактности и неисторизма.

Действие, согласно Войтыле, первично по отношению к сознанию, которое есть продукт рождающегося после него рефлексивного отношения к миру²². В этом пункте своих рассуждений он солидарен с П. Рикером²³. Обоих философов роднит утверждение примата действия, но таковое немисливо у человека без сознания и воли, если мы говорим о подлинно человеческой деятельности. Автор «Философии воли» несколько более гибок в этом вопросе, нежели Войтыла, ибо он первоначально «анатомирует» действие с точки зрения его волевого компонента, а уж затем выясняет связь с ним запредельного воле, но непосредственно вплетающегося в ткань деятельности. Человек как субъект истории, носитель трудовой деятельности, дающей ему возможность «дистанцироваться» от природной и естественно-исторической необходимости, обладает сознанием и волей. В понимание же Войтылы сознание и самосознание в их интенциональной определенности предстают всего лишь как побочный продукт действия, позволяющий человеку постигнуть собственную субъективность²⁴. Одновременно, осуществляя уступку томистскому «интеллектуализму», он вынужден говорить о том, что именно сознание и самосознание ведут человека к благу, позволяют ему быть носителем морали, исключительным существом в тотальности универсума.

Подобно Рикеру, Войтыла уделяет особое внимание феноменологическому описанию борьбы в человеке сознательно-волевого и досознательного начал, их диалектике. К досознательному, или подсознательному, им относятся соматовегетативные и психоэмотивные процессы. Он различает то, что происходит с человеком, и то, что сознательно делается им. Само по себе такое разграничение не вызывает особых возражений. Весь вопрос лишь в том, каковы общефилософские основания исследования проблемы взаимосвязи сознательного и досознательного. С точки зрения марксистского подхода к данному вопросу обнаруживается, что ни первоначальная интуиция действия, фиксируемая католическим философом, ни понимание им природы и сущности человека не могут стать основанием для плодотворного его разрешения. Дело

не меняет и то, что Войтыла пытается несколько трансформировать традиционное томистское понимание природы человека, его личного начала, декларируя их динамизм²⁵.

Католический философ провозглашает, что человек отличен от вещей природного универсума своей способностью к трансценденции, превосхождению собственных лимитов, заключенной в его душе, бессмертном личностном начале. Именно в акте трансцендирования, по Войтыле, реализуется порыв к бытию, происходит покорение сферы досознательного, интерпретируемой им в духе Фрейда, Адлера и Юнга. Аппелируя вновь к наследию Шелера, католический философ пишет и о том, что благодаря трансцендированию рождается ценностный мир человека, исторически определенный этос²⁶. Он выделяет два вида трансценденции — горизонтальную и вертикальную. Первая из них направлена по отношению к внешним объектам. Вторая — акт свободной самодетерминации субъекта, ориентированный на высшие ценности. Тотальность опыта, по Войтыле, «вибрирует» в присутствии в нем высших ценностей — истины, красоты и блага²⁷. Войтылой детально анализируется в духе «обновленного» томизма проблематика нравственного выбора субъекта, цели и смысла его существования, и всюду обладатель способности к трансценденции предстает как погруженный в мир «вечных ценностей» и полностью «отключенный» от реальной истории, хотя сам католический автор стремится убедить своих читателей в обратном.

Как известно, категория трансценденции в ее экзистенциальной интерпретации, ознаменовавшей онтологическое переосмысление гуссерлианской интенциональности, означает «экстатичность» экзистенции, ее постоянную динамическую связь с предметом, бытием. Трансцендирование и составляет, согласно экзистенциалистам, основу истории. В отличие от хайдеггеровского понимания этой категории Войтыла вслед за Шелером стремится связать свою концепцию культурно-исторического творчества, вершащегося в акте трансцендирования, с поиском ценностных ориентиров человеческого существования. Подобно представителям экзистенциально-феноменологической линии философствования, он своим истолкованием трансцендирования мистифицирует реальный феномен трудовой активности субъекта, стимулированной конкретно-исторически обусловленной иерархией потребностей, являющейся основой его культурного саморазвития. Принятие трансцендирования в качестве основания культурно-исторической деятельности субъекта не ведет к верному пониманию ее сущности, что наиболее полно выявляется, когда католический философ обращается к проблеме интерсубъективности.

Интерсубъективные отношения, связь человека с другими людьми попадают в поле зрения католического автора, увы, в самую последнюю очередь. Желая подчеркнуть оригинальность собственной антропологической концепции, он пишет, что человек «обладает „социальной“ природой»²⁸. Однако основа социальности усматривается им в способности души, личного начала

к трансценденции. Вслед за Г. Марселем все «аутентичные» социальные связи именуется Войтылой «соучастием», «партиципацией» и рассматриваются в качестве итога трансцендирования. Вопреки реальной логике истории социальное, отношения между людьми выводятся из извечных качеств личности. Кроме того, эти качества личности провозглашаются эталоном оценки социальных отношений. Отсюда вытекает абстрактный тезис о том, что любое общество приводит к отчуждению, противоположно идеалу межличностного общения, «партиципации», если не базируется на «вечных ценностях» христианства.

Многочисленные противоречия концепции К. Войтылы свидетельствуют о том, что, реформируя ортодоксальную неотомистскую антропологию, ему не удалось создать последовательного варианта объяснения сущности культурно-исторической деятельности человека. Осознавая необходимость истолкования социальной активности субъекта, он пытается найти ее источник в душе человека, тяготеющей к «вечным ценностям», т. е. как и все религиозные мыслители, не может отойти от стереотипа выведения истории из надысторического. Отсюда и рождаются все дилеммы его концепции, эклектически соединяющей черты субстанционального анализа человека с подходом, свойственным современным буржуазным антропологическим доктринам.

Другой распространенный вариант трансцендентальной антропологии неотомизма сложился в рамках круга идей, развиваемых представителями Пуллахской школы, вокруг которой группируются многие западноевропейские неотомисты²⁹. К числу наиболее видных ее представителей относятся Г. Зиверт, Э. Корет, И.-Б. Лотц, П. Оверхаге, К. Ранер, Й. де Фриз и др. В их работах достаточно четко прослеживается тенденция обращения неотомистов к немецкой классической философии, экзистенциализму школы М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера, философской антропологии.

Признавая трансцендентальный метод в качестве универсального средства построения антропологии, неотомистские авторы в известной степени расходятся в его понимании. Так, по мнению К. Ранера, для осуществления последовательной трансцендентальной рефлексии следует синтезировать Августина, Аквината, Канта и Хайдеггера³⁰. И.-Б. Лотц считает необходимым принять трансцендентальный метод в трактовке Хайдеггера³¹. Э. Корет пишет о том, что наиболее продуктивным будет соединение интерпретации трансцендентального метода Гуссерлем и Хайдеггером в единое целое, что якобы позволит полно описать субъективный мир человека³². Посмотрим, к каким же результатам приводит сторонников этой ветви неотомистской антропологии трансцендентальная рефлексия.

В вопросе о начале трансцендентальной антропологии неотомисты Пуллахской школы единодушны. «Закон необходимости вопрошания человеческого бытия-сознания, — пишет К. Ранер, — заключает поэтому в себе собственное онтологическое разверты-

вание и гласит: человек существует как вопрос о бытии»³³. С ним абсолютно солидарны И.-Б. Лотц и Э. Корет³⁴. В каждом акте вопрошания, согласно этим католическим авторам, представлена направленность на определенные сегменты сущего, но одновременно его имманентным «фоном» является тотальность бытия. Отправляясь от интуиции существования, присущей каждому субъекту, неотомистские авторы формируют платонистическую абстракцию бытия, которому дают религиозно-теологическое истолкование. Так сразу же человек помещается перед лицом божественного бытия, которое провозглашается основанием фрагментов сущего, входящих в его мир. Уже исходный пункт построения подобной философии человека делает вполне очевидным, что трансцендентальная рефлексия всецело ставится неотомистскими авторами на службу обоснования религиозного видения цели и смысла существования личности.

Аналитика априорных структур человеческого «в-мире-бытия» составила основную задачу построения фундаментальной онтологии М. Хайдеггера³⁵. Из исследования «априорных форм практики» исходит и его ученик Х.-Г. Гадамер³⁶. В принципе представители Пуллахской школы также почитают своей целью вскрытие базисных структур «бытия-сознания», но пытаются всегда найти религиозное измерение человеческого существования. При этом их анализ человеческого «в-мире-бытия» представлен отличающимися друг от друга концепциями.

К. Ранер пишет, что антропология должна постичь человека «как сущность неограниченной трансцендентальности, как субъекта, который поднимается (творя себя как дух) над каждым индивидуальным (конечным) объектом, как бытие, никогда не приходящее к конечной завершенности»³⁷. Он полагает описание мира человека, его априорных структур невозможным без обращения к наследию Канта. Постигаемые на чувственном уровне «презентативные формы», специи обобщаются, по Ранеру, на основе априорных форм чувственности — пространства и времени³⁸. В свою очередь, данные чувственного порядка могут быть обобщены в суждениях благодаря наличию в душе человека способности «предвосхищения», связанной с активным интеллектом, одной из высших способностей души. Подчеркивая значимость «предвосхищения» как составляющего базу многообразных «предсуждений», универсального «предсуждения» о единстве многообразных проявлений сущего в чистом бытии, Ранер опирается не только на воззрения Хайдеггера и Гадамера, но и на учение Августина о божественном озарении, сочинения греческих отцов церкви³⁹. Через описанный аппарат опосредования, по Ранеру, происходит становление мира человека, отождествляемого с формальным объектом, углом зрения на реальность традиционной томистской гносеологии, но отличного от него своим историзмом. Мир человека предстает априорным «горизонтом» его исторического бытия, расширяющимся в каждом акте свободного волеизъявления, выбора⁴⁰. Трансцендентальная деструкция тради-

ционной томистской гносеологии служит, таким образом, для создания «обновленной» онтологии человеческого существования.

Все усилия Ранера обращены на то, чтобы показать, что человек наделен благодаря наличию у него бессмертной души даром культурного творчества, динамичного преобразования реальности, но одновременно «погружен» в мистику сопричастности божественной благодати⁴¹. Иррациональное, как показал К. Маркс, постоянно тиражируется буржуазным сознанием. Для Ранера этот факт становится основанием для утверждения о принципиальной неустранимости иррационального, мистического «фона» существования человека, который только и выявляет финальный смысл его жизни. Более того, стремление глубже постигнуть мистику бытия, выявить цель собственного существования в свете явления Христа провозглашается парадоксальным образом источником динамики становления культурно-исторического мира. В действительности рассмотрение истории как погруженной в трансисторическое, бессмысленной вне его присутствия ставит под вопрос значимость культурно-исторической деятельности субъекта, что становится очевидным при обращении к работам не только самого Ранера, но и его многочисленных учеников и последователей.

Антропологическая концепция Э. Корета во многом созвучна идеям Ранера, но является достаточно самостоятельной, показательна в плане современного состояния разработки этого круга проблем теоретиками Пуллахской школы. «К сущности человека относится то, что он не живет и не может жить в непосредственном природном окружении, но только при условии опосредования природы культурой. Человек по природе обладает культурной сущностью. Он сам должен сделать свой мир культурным», — пишет Корет⁴². На первый взгляд с такого рода суждением можно вполне согласиться. Весь вопрос, однако, в том, как понимать «культурную сущность» человека, источник его культурно-исторической активности, в которой рождается особый мир личности. Из высказывания Корета ясно лишь его стремление показать человека всецело деятельным существом, творящим культуру и историю, что весьма примечательно для эволюции неотомистской антропологии на современном этапе. Подлинное содержание и направленность его концепции выясняются лишь при анализе его дальнейших построений, представляемых в качестве итога рефлексии над миром человека.

Материалистическое понимание истории предполагает рассмотрение мира человека прежде всего как общественной целостности, в условиях которой протекает его жизнедеятельность. К миру человека относится также предметная среда, созданная им. Любой сегмент, часть человеческого мира обладает значением, является носителем особого смысла для личности, живущей в тех или иных социальных условиях, разделяющей определенные культурные ориентации. Человеческий мир объективен, хотя его существование и становление неотрывны от деятельности обще-

ственного субъекта, процесса опредмечивания и распредмечивания его сущностных сил. Стараясь оставаться в рамках томистской традиции, Корет отождествляет категорию «мир» с формальным объектом, аспектом рассмотрения реальности, но одновременно, используя наследие Гуссерля, Хайдеггера и Гадамера, именуется его «конкретной жизненной средой» и «горизонтом понимания», в котором сплавлены воедино субъективное и объективное⁴³. Он отказывается от признания объективного статуса мира человека, а его деятельность рассматривает как чисто духовную, свободную от предметно-практической составляющей. Мир человека отождествляется им с тотальностью опыта, интерпретируемого в духе учений Шеллинга и Гегеля, но всецело освоенного субъектом, заключенного в языке. В данной связи Корет обращается к философии языка позднего Хайдеггера. Маркс критиковал Гегеля за сведение сущности человека к самосознанию⁴⁴. Очевидно, что построения Корета также страдают пороком редукции человеческой деятельности к всецело духовной, хотя в отличие от Гегеля он апеллирует к дорефлексивным слоям сознания. Несмотря на то что католический философ говорит о вовлеченности субъекта в совокупность «интерсубъективных связей», он полностью исключает детерминацию его мира со стороны объективных социальных отношений. Его культурное саморазвитие предстает как процесс духовного совершенствования «бытия-сознания», осваивающего тотальность «духовности».

Опираясь на теоретические воззрения А. Гелена и М. Шелера, Корет пишет о принципиальной «открытости» мира человека. Отличие человеческой деятельности от способа существования животных, акцент на ее культурно-исторический характер, «открытость» свойственны многим направлениям современной буржуазной философско-антропологической мысли, предлагающим весьма неоднозначные объяснения этого феномена. Корет в данной связи полностью солидаризируется с Г. Плесснером, который выдвигает три «закона» культурного творчества в книге «Ступени органического и человек». «Закон природной искусственности» и «закон опосредованной непосредственности», по Плесснеру, дают возможность понять отношение человека к природе как постоянное опосредование естественного через преобразовательную деятельность субъекта. «Закон утопического стандарта» гласит о том, что человек стремится к слиянию с абсолютным⁴⁵. Как и Плесснер, Корет провозглашает его ключом к постижению сути культурно-исторической деятельности. В данной связи он отмечает, что Маркс и Сартр верно указали на способность человека подняться над природной и исторической необходимостью в акте культурного творчества, побудительные силы которого, по его мнению, раскрываются «законом утопического стандарта»⁴⁶. Некритически сближая их позиции, Корет вместе с тем старается всячески дискредитировать научно-материалистический подход к анализу культурно-исторической деятельности, хотя именно он единственно и может обеспечить основания

плодотворного исследования этой проблемы, способствовать объяснению диалектики становления мира человека.

Дальнейшая рефлексия над содержанием мира человека, по Корету, приводит к постижению целостности его «Я». «Этот пункт — мое „Я“ — является необходимо центром моего мира, исходя из которого я рассматриваю и понимаю иное, постигаю и создаю образ; все иное связано с этим центром», — заключает он⁴⁷. В процессе экологической рефлексии неотомистский автор постоянно апеллирует к наследию Канта, Фихте и Шеллинга, подчеркивая особую продуктивность фихтеанского варианта трансцендентальной философии. Корет пытается снять противоречия, присущие традиционной неотомистской концепции человека, говорит о единстве познания и практической деятельности, целостной активности субъекта, хотя, разумеется, далек от научного понимания практики. Его желание показать человека активным существом, способным определять свою собственную судьбу путем свободного выбора, очевидно, когда он приходит к вопросу о нравственном измерении его бытия. При этом Корет обращается к аксиологии Шелера, одобрительно отзывается о воззрениях Риккерта, который вслед за Фихте последовательно развил мысль о примате нормативно-ценностного момента в любом способе человеческой деятельности. Видоизменяя положения ортодоксального неотомизма, он не забывает о том, чтобы сохранить в неприкосновенности сам дух антропологии «вечной философии». Поэтому-то и оказывается, что тезис о примате практического, нравственного измерения бытия человека над теоретическим отношением к миру, декларации о трансцендировании как основе истории закономерно ведут к утверждению о стремлении к божественному благу как высшему источнику его деятельности.

Создавая «динамизированный» вариант неотомистской антропологии, Корет, как и другие теоретики Пуллахской школы, оказывается не в состоянии примирить субстанциональный способ мышления с принимаемым им экзистенциально-герменевтическим подходом к анализу мира человека. Экзистенциально-герменевтическая установка принципиально антисубстанциональна по своей сути, ибо экзистенция рассматривается ее сторонниками как особое «летучее вещество» человеческой реальности, качество, которое нельзя считать атрибутом этой реальности⁴⁸. Для неотомиста невозможно полностью отбросить представление о человеке как сложной субстанции, уйти от субстанционального мышления. Корет пытается представить дело так, будто бы никакого противоречия тут нет, хотя оно очевидно. Трансцендентальная рефлексия, по его мнению, закономерно приводит к обнаружению персонального, личностного «ядра» человеческой природы, которое трактуется как главная предпосылка становления мира культуры, совокупности интерсубъективных связей⁴⁹. Сделав такое субстанциональное «отступление», он вновь обращается к описанию структур субъективного мира, картина которого предстает в его сочинениях крайне абстрактной. Это и понятно, ибо таков удел

любой концепции, умозрительно конструирующей далекий от исторического наполнения мир личности. Поскольку же высшим смыслом человеческого существования Корету представляется видение божественного блага, осуществляемое в процессе трансцендирования, все земные деяния человека вообще имеют лишь относительную ценность. Подобно Войтыле, Корет и остальные авторы, принадлежащие к Пуллахской школе, далеки от понимания подлинной сущности культурно-исторической деятельности субъекта, специфики культурного творчества.

Эволюция неотомистской антропологии свидетельствует о желании ее представителей модернизировать взгляд на человека и его место в мире, содержащийся в сочинениях Аквината. Сегодня ортодоксальный вариант неотомистского учения о человеке окончательно терпит крах, уступая место концепциям, более соответствующим духу католического «аджорнаменто». Желая создать «динамизированную» картину существования человека и сохраняя одновременно верность основным принципам «вечной философии», неотомистские авторы обращаются к проблеме культурно-исторической деятельности. Однако они оказываются не в состоянии выявить сущность процесса культурного творчества, исходя из базисных томистских представлений о человеке, цели и смысле его существования, а также положений современных буржуазных философско-антропологических доктрин, заимствуемых ими. Эклектичное соединение тезисов «вечной философии» с концептуальным аппаратом многообразных направлений буржуазной мысли современности говорит об эрозии неотомистской антропологии, ее перманентном кризисе.

- ¹ Григорьян Б. Т. Философская антропология сегодня. — В кн.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978, с. 85.
- ² См.: Basic writings of St. Thomas Aquinas. N. Y., 1945, vol. 1, p. 456.
- ³ См.: Copleston F. Aquinas. L., 1957, p. 84.
- ⁴ Gilson E. Le thomism. P., 1948, p. 275.
- ⁵ Copleston F. Aquinas, p. 155.
- ⁶ См.: Maritain J. Humanisme integral. P., 1968, p. 18.
- ⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 414.
- ⁸ См.: Maritain J. Neuf leçons sur les notions premières de philosophie morale. P., 1951, p. 90.
- ⁹ См.: Аристотель. Этика. СПб., 1908, с. 198.
- ¹⁰ См.: Williams C. The hedonism of Aquinas. — The Thomist, 1974, vol. 38, N 2, p. 289.
- ¹¹ См.: Messner J. Ethik. Innsbruck etc., 1955, S. 56.
- ¹² См.: Maritain J. Dieu et permission du mal. P., 1963, p. 80.
- ¹³ Ibid., p. 93.
- ¹⁴ См.: Klubertanz G.-P. The philosophy of human nature. N. Y., 1953, p. 282.
- ¹⁵ См.: Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии: Онтологический аспект. М., 1979, с. 14.
- ¹⁶ Wojtyla K. The acting person. Dordrecht etc., 1979, p. XIV.
- ¹⁷ Ibid., p. 9.
- ¹⁸ См.: Husserl E. Ideas: General introduction to pure phenomenology. L.; N. Y., 1962, p. 226.
- ¹⁹ Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern; München, 1962, S. 48.
- ²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 37.

- ²¹ См.: Wojtyla K. The acting person, p. 13.
- ²² Ibid., p. 306.
- ²³ См.: Ricoeur P. Philosophie de la volonté. P., 1949, vol. 1, p. 33.
- ²⁴ Wojtyla K. The acting person, p. 37.
- ²⁵ Ibid., p. 78.
- ²⁶ Ibid., p. 70.
- ²⁷ Ibid., p. 155—156.
- ²⁸ Ibid., p. 267.
- ²⁹ См.: Греков Л. И. Метафизика Пуллахской школы. — В кн.: Современная философия и социология в ФРГ. М., 1971.
- ³⁰ См.: Rahner K. Geist in Welt. München, 1957, S. 14.
- ³¹ См.: Lotz J.-B. Sein und Existenz. Freiburg, 1965, S. 314.
- ³² См.: Coreth E. Metaphysik. Innsbruck etc., 1961, S. 76.
- ³³ Rahner K. Geist in Welt, S. 71.
- ³⁴ См.: Lotz J.-B. Sein und Existenz, S. 379; Coreth E. Grundfragen der Hermeneutik. Freiburg etc., 1969, S. 187.
- ³⁵ См.: Heidegger M. Sein und Zeit. — In: Gesamtausgabe. Frankfurt a/M., 1977, Bd. 2, S. 55.
- ³⁶ См.: Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960, S. 419.
- ³⁷ Rahner K. Christian at the crossroads. N. Y., 1975, p. 14.
- ³⁸ См.: Rahner K. Geist in Welt, S. 147.
- ³⁹ См.: Carmody J. T. Rahner's spiritual theology. — America, 1970, vol. 123, N 13, p. 347.
- ⁴⁰ См.: Rahner K. Experiment Mensch. Hamburg, 1973, S. 72.
- ⁴¹ См.: Rahner K. Zur Theologie der Zukunft. München, 1971, S. 16.
- ⁴² Coreth E. Was ist der Mensch? Innsbruck etc., 1976, S. 56.
- ⁴³ Ibid., S. 59.
- ⁴⁴ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 160.
- ⁴⁵ См.: Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin; Leipzig, 1928, S. 341.
- ⁴⁶ См.: Coreth E. Was ist der Mensch? S. 79.
- ⁴⁷ Ibid., S. 82.
- ⁴⁸ См.: Куссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX в. Л., 1970, с. 94.
- ⁴⁹ См.: Coreth E. Was ist der Mensch? S. 143.

ПРОТЕСТАНТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

В. И. Гараджа

В современной протестантской теологии, начало которой было положено «диалектической теологией» в годы после окончания первой мировой войны, антропологическая проблематика выходит на первый план и приобретает существенно новые черты по сравнению с традиционной христианской антропологией. По мнению известного современного протестантского теолога В. Панненберга, человечество живет сегодня в эпоху антропологии, а всеобъемлющая наука о человеке становится главной целью духовных устремлений современности.

Весьма примечательно, что «диалектическая теология», родоначальником которой был К. Барт (1886—1968), и философская антропология, у истоков которой стоял М. Шелер, получили развитие практически в одно и то же время и бок о бок, в Германии 20-х годов. Это обстоятельство не случайно. И оно объясняется не только тем, что протестантские теологи значительно раньше,

чем католические, осознали необходимость вывести христианскую антропологию за пределы традиционной схемы соотношения «души и тела», истолковать ее в контексте современных естественнонаучных знаний о человеке, новейших концепций светской философской антропологии. Хотя это обстоятельство чрезвычайно важно и является одним из главных в числе слагаемых, обусловивших развитие протестантской антропологии в XX в., дело прежде всего в том, что в религиозной и светских формах буржуазного сознания, его представлении о человеке получила отражение одна и та же кризисная ситуация послевоенной Европы, симптомы которой свидетельствовали о том, что буржуазный строй жизни исчерпал себя, что рушится весь старый мир, грядет «закат Европы». У К. Барта эта ситуация преломилась через ощущение богооставленности мира: человек — «здесь», на земле, а бог — «там», на небе, и между ними — пропасть. Тем самым была проведена резкая разграничительная черта с традициями либеральной теологии XIX в.

Протестантизм вступил в XX в. еще полный надежд на то, что буржуазный прогресс и есть тот путь, который ведет к утверждению разумных и нравственных отношений между людьми. «Либеральная теология» была преисполнена наивного оптимизма, пребывала в убеждении, что человек изначально по своей природе добр и что присущие его природе потенции реализуются в ходе развития человеческого духа. Э. Трельч полагал, что нужно лишь порвать с идеей первородного греха и стать на точку зрения развития или воспитания человечества через стадию греха и заблуждения ввысь, к совершенству. Это было, в сущности, религиозное утверждение мира, которое в буржуазном государстве и праве, в экономике и культуре видело божественное начало. Либеральная теология сочетала идею имманентности божественного миру с идеей «роста человека в борьбе с грехом и косностью».

Обострение кризиса основ буржуазной цивилизации, первая мировая война означали крушение либеральных надежд и иллюзий. Своеобразным выражением этого кризиса и явилась «диалектическая теология». В основе ее лежала мысль о неразрешимости и трагичности противоречий человеческого существования. Она видела свою задачу в том, чтобы помочь людям пережить распад еще недавно казавшегося незыблемым порядка, крушение моральных и духовных ценностей, устоять перед угрозой хаоса и морального разложения.

В центре теологической рефлексии о человеке теперь уже стоит не прежняя, унаследованная от античности схема «тела и души», в рамках которой «тело» рассматривалось как носитель греха и дело сводилось к «спасению души». Теперь в центре внимания отношения между людьми, со-человечность, выражающаяся в личных и общественных связях — «Я—Ты» и «Я—Мы».

Работа К. Барта «Послание к римлянам» надолго определила характер и тональность теологической реакции на кризис западной цивилизации, которую он не считал исторически изжившей себя

формой общественной жизни. Кризис, поразивший устои капитализма, воспринимался Бартом как радикальный и всеобъемлющий суд божий над всеми человеческими достижениями, включая и те, которые представляются самыми возвышенными и выдающимися. Желая раз и навсегда покончить со свойственным либеральной теологии наивным оптимизмом относительно изначально присущего человеку стремления к добру, реализуемого в сознании человека, в его религии и нравственности, Барт вовсе не видел в этом фактор, гарантирующий выбор правильного жизненного пути. Более того, связанное с ним представление о боге он рассматривал как не вполне адекватное библейскому образу.

За исходный пункт своей теологии К. Барт берет не религиозный опыт человека, не его стремление к тому, чтобы реализовать в жизни христианские ценности, но осознание человеком своих пределов. Суть кризиса западной цивилизации, по мнению К. Барта, в том и заключалась, что он резко и неумолимо очертил границы человеческого мышления, познания и действия. Нельзя от человека, исходя из его опыта, идти к пониманию бога. Возможен лишь обратный ход — от бога к человеку. С естественной теологией должно быть покончено. О человеке нельзя ничего сказать, отвлекаясь от его отношения к богу, вне его связи с богом.

Библейский бог открывается человеку в откровении, в Иисусе Христе. Для людей он бог и одновременно тот человек, в котором заключен ответ на вопрос: что же, собственно, такое есть подлинный человек? Все остальные суть люди в той мере, в какой они принимают участие в человеческом бытии Христа. Христианскую антропологию К. Барт строит как христологию. Только исходя из бога, познает человек самого себя. Бартовская антропология была воспринята как решительная критика любой попытки понять человека, исходя из него самого, вне его связи с богом. Все попытки такого рода приводят либо к пустой рефлексии, либо «опредмечивают» и «дегуманизируют» человека, который рассматривается в «самозамкнутости своего существа, существующего в себе, посредством себя и для себя»¹. По мнению К. Барта, естественнонаучная антропология обречена на то, чтобы ограничиваться описанием фактов. Проблема сущности человека, вопрос о его подлинном конкретном существовании лежат за ее пределами. Философская антропология идет дальше и ставит вопрос о субъекте, отличающемся от опредмеченной субъективности, в его «открытости иному», трансценденции.

Выступая в 1949 г. в Женеве с докладом по проблемам гуманизма, К. Барт четко определил свою позицию, противопоставив всем исходящим из человека определениям гуманизма «гуманизм бога». Христианское послание говорит о гуманизме бога. И именно сочетание этих двух слов описывает понятие, которое является решающим для христианского понимания человека: понятие инкарнации².

Для христианина это означает, что он отказывается от любой попытки сначала объяснить человека из него самого или какой-

либо опосредующей инстанции, подобной жизни, или духу, или «Ты», а потом уже от всего этого идти к богу. Он отвергает любого рода спекуляции о человеке, поскольку человеку его сущность открывается во встрече с богом, в его откровении. Человек прежде всего не способен, исходя из себя, постичь бога — ни посредством своего разума или своей совести, ни из своего отношения к другим. Богу в его откровении принадлежит первое слово. Если мы хотим познать человека, мы должны слушать, что говорит о нем в своем откровении бог; мы должны смотреть на Иисуса Христа, в нем открывается нам бог так, что одновременно открывается и человек в своей сущности³. Если мы хотим описать измерения человека, то меру мы можем обнаружить только в образе Иисуса Христа. К. Барт предлагает путь от христологии к антропологии.

Согласно учению К. Барта, человек обретает свою человечность не потому, что он включен в какой-то, пусть богом даже установленный, порядок своей земной жизни. Нет, он весь во власти произвола, он заброшен в мир хаоса и абсурда. Если может быть оптимизм относительно человека, то только потому, что на гуманизме бога обосновывается и человеческая гуманность. Только во встрече с богом, с «человечностью бога» обретает человек свою человечность, а не в отношениях с другими людьми, не в контексте истории, лишенной смысла.

Кризис западной цивилизации К. Барт предлагал принять как неустранимый и неизменный кризис человеческого существования, его судьбу. Нужно только научиться избегать постоянного искушения, побуждающего человека забывать о различии между конечным и бесконечным, избегать чреватой крушением иллюзии того, что он непосредственно участвует в безграничном и вечном. Человек должен помнить о своих пределах, о том, что в исторической действительности он всегда погружен в преходящее и относительное, в конечном счете — в пустоту, в нечто, лишенное субстанции, «ничто». Исторический процесс предоставляет человеку лишь сомнительные и эфемерные возможности, в его рамках человек обретает лишь ограниченные ценности и достижения. Все человеческое — какие бы заманчивые или величественные формы оно ни обретало — есть только человеческое. Радикально новые возможности для него открывает только встреча с богом, стоящим за пределами того, чего может достичь человек, — возможности, которые открываются через отрицание его, человека, достижений. Отказ человека примириться с последствиями своей ограниченности, его неспособность провести различие между временем и вечностью ведут к «идолопоклонству», к крушению несбыточных надежд. Признание неустранимой ограниченности возможностей человека, положенных ему как существу конечному и греховному, придало бартовской антропологии явно пессимистическое звучание. Она лишала всякого смысла человеческую историю, вела к отказу от какого бы то ни было признания позитивного значения человеческой жизни «во времени». Смысл и человечность появляются только там и тогда, когда бог разрушает

ограничивающие человека его пределы и наполняет человеческие познания и деяния содержанием, которым сам по себе человек никогда не обладал и выработать не мог.

Во всеобъемлющем суде и приговоре, выносимом Бартом человеческому деянию, нетрудно усмотреть социальный пессимизм. Сам человек не способен найти ответ ни на один из мучающих его вопросов, ответом может быть только бог. Но наряду с пессимизмом в бартовской антропологии отчетливо звучит и социальный релятивизм: перед лицом бога стираются различия между человеческими победами и поражениями, высотами и падениями и т. д.

И при всем том, сколь это ни парадоксально, бартовская теология на свой лад обосновывает ответственность и самостоятельность человека в мире, заявляя, что бог представляет человеку в этом мире поприще для свободных действий. Если бог так далеко, если он отделен пропастью от мира, в котором живет человек, — бог на небе, а человек на земле, — то это значит, что человек в «этой» жизни предоставлен сам себе, он сам должен принимать решения, действовать. Барт видит некую тайну в том, что человек в этом мире с его трудами и заботами, с его увлечениями и поисками, его сердцем и совестью предстает как некий целый, а не половинчатый человек, ибо он есть творение божье во всем его величии. «Только ложные боги принижают и угнетают человека. Истинный бог, его безусловный господин, *позволяет* ему быть тем, чем он сотворен. . . Он предоставляет человеку и всему им сотворенному *самостоятельную действительность*, равно как и свободу *собственного действия*. . .»⁴ Это означает наряду с прочим, что в политике христианин действует как человек, имеющий дело не с божественными установлениями, но с человеческими же. В отличие от сторонников «естественной теологии», от разошедшегося в этом пункте с К. Бартом давнего его сторонника Э. Бруннера К. Барт в начале 30-х годов отказался дать христианское благословение установившемуся в Германии нацистскому режиму и эмигрировал в Швейцарию. В послевоенные годы он отказался примкнуть к крестовому походу против коммунизма времен «холодной войны», когда деятели типа Пия XII или епископа Дибелиуса объявляли социализм угрозой человечеству и средоточием всего зла в мире.

И все же, хотя значение действий и решений человека в рамках божьего предначертания не полностью исключается К. Бартом, хотя со временем, особенно в последний период своей деятельности, он все больше склоняется к тому, что нельзя говорить о боге, не говоря о человеке, решающим в бартовской концепции остается тезис о неустранимости пределов человеческого познания и действия. Она вся ориентирована на признание ограниченности человеческих возможностей. Тщетны все попытки человека обрести власть над миром, историей, своей собственной жизнью. Самые значимые вопросы — и это вопросы по своей сути именно теологические — поднимаются только тогда, когда человек начинает осознавать свои границы, испытывает тревогу и отчаяние, вызванные тщетностью попыток найти себе защиту и опору в себе самом.

В главном бартовскую антропологию поддерживал Р. Бульман (1884—1976). Он утверждал, что подлинное существование, будучи потребностью человека, является даром божьим, что это возможность, которая реализуется только посредством деяния бога. Р. Бульман подчеркивает непреодолимость границ, очерчивающих человеческое существование, утверждая тем самым главную свою мысль: действительно, новые возможности для человека всегда лежат за пределами его человеческого бытия, познания и действий, они открываются только в вере.

При всем том он пытался избежать крайностей бартианства, выдвинув тезис: «Говорить о боге — значит говорить о человеке, говорить о человеке — значит говорить о боге». Теология должна строиться на антропологической основе. Такую основу может дать только такая антропология, которая не объективирует человека, превращая его в феномен мира. Человек постигается только в свете первичного по отношению ко всем мирским связям, человека определяет бог, и это означает, что его бытие не находится в его распоряжении, оно непредсказуемо, «открыто».

Р. Бульман переносит в теологию хайдеггеровское различие подлинной и неподлинной разновидностей человеческого существования, продолжает главную тему бартовского «Послания к римлянам».

У Р. Бульмана библейским аналогом «неподлинного» существования выступает существование человека «вне веры», когда человек погружен в «видимый» мир всего того, что дано ему или что он хотел бы иметь в своем распоряжении. В таком случае жизнь его становится «заботой», «тревогой» о самосохранении, поиском уверенности, но эта жизнь «вне веры» пронизана «страхом», в основе которого — тщетность, иллюзорность надежд обрести уверенность в этом мире, где человек порабощен тем, чем он обладает, где он обречен быть жертвой постоянной тревоги. В страхе каждый стремится удержаться и удержать то, что ему принадлежит, но втайне каждый знает, что сама жизнь его ускользает от него, — такова жизнь «вне веры», обрекающая человека на однообразное механическое существование. Человек вне веры оказывается изолированным от подлинной, истинной жизни. Над ним властвуют закон и грех, его поступки предписаны ему извне, он сам ничего не может, он только должен.

От жизни в однообразной колее забот и страха человека освобождает вера, она дает ему возможность жить не ради того, что его окружает. Она говорит ему, что есть нечто гораздо более реальное, чем все это повседневное бытие, и гораздо более важное, чем все остальное, — некая невоспринимаемая, неосязаемая и неуловимая реальность, бог. Вера в него дает человеку свободу от «мира», дает ему возможность порвать с жизнью в заботе и страхе, вера раскрепощает человека от оков «мира» и делает его существование эсхатологическим. Сама вера в понимании Р. Бульмана оказывается не чем иным, как определенным образом всей нашей жизни, решающим выбором и ответом на тот вопрос,

который встает неизбежно на нашем пути: идти проторенным путем, действуя в соответствии с природой и упорядоченным ходом жизни, или порвать со всем этим, начав «новую жизнь». С этой точки зрения человек может не быть верующим в понимании традиционного христианства, но он является религиозным в бульмановском понимании.

Он подчеркивает, что правильное решение этой задачи требует признать, что смысл религии не в устройстве этого мира, но в том, чтобы вывести человека за его пределы туда, где человек остается наедине с богом, общается к высшему и истинному миру. Вера в понимании теологов бульмановской школы предстает как мистическое приобщение человека к потустороннему богу, как интимный диалог между призывающим богом и отвечающим на этот призыв всей своей жизнью человеком. Парадокс понятий таким образом веры заключается в том, что слово божье возвещается людям, божественное воплощается в человеческом. Миф как способ выражения христианского Евангелия есть олицетворение этого парадокса, и никакая философия не может его объяснить и преодолеть. Людям остается лишь смиренно уповать на мудрость божью, пребывая в вере, а теологам — интерпретировать новозаветные мифы таким образом, чтобы вывить в них приемлемую современному человеку «основную истину».

Апологетика Р. Бульмана представляет собой попытку найти бога в структурах самого человеческого существования при помощи категорий экзистенциалистской философии. Смысл и цель такой апологетики заключается в том, чтобы вывести понятие бога из-под огня научной критики, сделать его неуязвимым и недоступным для нее. Р. Бульман предлагает говорить о боге, не подразумевая при этом его «объективно-предметное» существование: бог не существует вне акта веры и, следовательно, вне верующего. Это значит, что больше уже не является существенно важным вопрос о том, существует ли бог и можно ли доказать его существование; вопрос заключается в том, чтобы понять, что благодаря ему человек чувствует себя ответственным за свой выбор, определяющий его жизнь. «Неподлинность» человеческого существования становится аргументом в пользу признания «подлинного» существования божественным.

В отличие от К. Барта другой крупный представитель «диалектической теологии», Э. Бруннер (1889—1966), а вслед за ним такие протестантские теологи, как Тилике и Трильхаас, развивали свое понимание человека на основе естественной теологии. Э. Бруннер принял бартовское представление о том, что религия не присуща самому по себе человеку, но возникает лишь в его встрече с богом.

Однако в понимании характера этой «встречи» Э. Бруннер склоняется к традиционной догматике, рассматривающей человека как творение божье, а философски — к неокантианству. Местом «встречи» является не природа (физика), а этика: не то, что есть, не бытие, сущее, а то, что должно быть, должное. Это последнее

представляется как некий порядок в мире, ибо действительность управляется (в неокантианском понимании) Логосом. И человеческий разум является органом, который его воспринимает.

Вполне в духе К. Барта ключевым понятием в трактовке этой «встречи» Э. Бруннер считает откровение. В центре внимания должен стоять не человек с его религиозным опытом, описываемым в психологических или мистических категориях, не вопрос о том, как он через познание действительности может познать бога, но откровение, в котором бог предстает как противостоящее человеку и его миру.

В результате, отношение человека к богу раскрывается Э. Бруннером как отношение разума к вере. Человек по сути своей представляется как разум, как существо, способное постигать мир в его связях и упорядоченности. Обладая разумом, человек способен, кроме того, к самоограничению. Здесь Э. Бруннер принимает тезис критического идеализма о способности разума видеть свои границы, ссылаясь на Канта и Когена. В результате человек в концепции Э. Бруннера предстает как двойственное по своей природе существо. Обладая телом, он связан с природой, чувственностью и восприятием, пространством и временем. Но в силу того что человек есть дух, он принадлежит царству разума. Разум обладает трансцендирующим характером, он выводит человека за его собственные пределы. Критически себя ограничивая, человеческий дух должен в то же время признать, что по самой сути своей дух обладает наряду с критической также и творческой функцией. «Бог есть дух, человек обладает духом», — так формулирует эту мысль Э. Бруннер⁵. В духе своем человек открыт возможности возвыситься над природой. «Не разум как таковой является противоположностью вере, но лишь разум, замкнутый в себе самом»⁶. В разуме Э. Бруннер видит «точку соприкосновения», в которой бог вступает в контакт с человеком. Вполне в традиционном для христианской теологии духе человек рассматривается как образ и подобие божье в силу того, что он обладает разумом. Разум должен освободиться, очиститься от всего, что мешает ему, чтобы затем непосредственно встретиться в откровении с «божьим Ты».

Примечательно, что К. Барт выступил против этой точки зрения, изложенной Э. Бруннером в работе «Природа и благодать». Разум человеческий не может быть такой «точкой соприкосновения», нет никакой опосредующе-нейтральной платформы для встречи человека с богом. Разум не есть то, что является общим для бога и непокорного ему человека. Разум есть человеческий орган, через который человек реализует свое отношение к миру.

Наряду с этим со стороны ряда протестантских theologов антропологическая концепция Э. Бруннера, то как представлена ситуация человека в его работе «Природа и благодать», была подвергнута критике в двух направлениях: за то, что она сводит на идеалистический лад человека только к духу, как будто тело

не является человеческим, и за то, что в ней утрачено историческое измерение человека в его отношении к Иисусу Христу.

Ф. Гогартен (1887—1967) в еще большей мере, нежели Р. Бульгман, подчеркивал, что человек, стоящий «между богом и миром», не может быть понят вне истории, что после Иисуса Христа и через его посредство история становится определяющим человека фактором.

В средневековом сознании человек занимал центральное место в мире, но с развитием научного знания он его утратил и вынужден был обратиться к поискам осознания себя самого. Со времен Возрождения в философии и теологии Нового времени главной темой размышлений становится человек. Речь идет о том, чтобы сделать жизнь более человеческой. На пути этих исканий важной вехой было открытие того факта, что действительным человеком является не индивидуум (это абстракция), что действительным человеком является человек, включенный в отношение «Я—Ты». Человек открывает себя в другом, в «Ты». Конкретная ситуация для понимания человека трактуется Ф. Гогартеном как «диалог», как отношение к ближнему.

Отправным в антропологии Ф. Гогартена был тезис о том, что невозможно познание человека помимо бога. Но он принимал и обратное — помимо человека не может быть познан бог. Есть некий круг: «Нет понимания человека без понимания бога, но . . . в свою очередь, нельзя понять бога, не поняв человека»⁷.

В теологической антропологии Ф. Гогартен искал ключ к решению проблем послевоенной Германии. В религии он хотел найти средство восстановления утраченной народом общности. Он пришел к выводу, что нужно новое откровение. Он согласился с К. Бартом в том, что бог не дан просто в религиозном субъекте и в объективном мире, он есть нечто противостоящее им. Но противостоящее не в смысле чего-то оторванного, обособленного, но — данного в отношении к человеку и миру. В разрыве общности на индивида и массу, в победе науки, которая видит только вещи, опредмечивает человека и его мир, Ф. Гогартен увидел суд божий над нашим временем.

Человек может преодолеть распад и кризис, найти выход, только поняв свою истинную сущность. Он должен понять, что сущностью человека не является индивидуальность, что человеческое «Я» конституируется лишь в отношении с «Ты». Отношения, складывающиеся между личностями, это и есть то, что называют историей. «Можно сказать, что история есть встреча какого-то „Я“ с каким-либо исторически конкретным „Ты“»⁸. Такова структура истории, хотя она не сводится, конечно, к встрече двух личностей.

Первой данностью мира является установление отношения между «Я» и «Ты»: человек встретил человека. Познание человеком мира также включено в эту систему отношений, «нет познания действительности без признания „Ты“»⁹. Мышление как таковое в этой встрече «Я» и «Ты» играет вторичную роль, ибо всегда имеет дело только с предметным, фиксированным, сложившимся и

потому уже прошедшим. Личностное отношение не является предметным, оно имеет иное измерение — невидимое, невещественное, это отношение веры и надежды, доверия, любви и жертвы. Отношение «Я» к «Ты» как отношение к ближнему коренится в божьем творении, является установлением и требованием боготворца. Представление о том, что история является тем местом, где человек встречается с другим «Ты», реализуя тем самым божественное установление, привело Ф. Гогартена после 1933 г. к признанию нацистского режима: если человек включается в некую общность, то это от бога. После 1945 г. он благословил уже «демократию», поскольку вера делает человека личностью, свободной от всего «овеществляющего» его жизнь, свободной по отношению к предметному миру. Там, где человек не является свободным в своей вере, там он попадает в подчинение миру вещей; секуляризация превращается в секуляризм¹⁰. Предоставленный самому себе и признающий мир самостоятельной и последней данностью (это и есть «секуляризм»), человек неизбежно становится рабом вещей, он может освободиться от подчинения миру, от порабощения его «вещами» только в вере.

Протестантские теологи более радикального толка справедливо указывали на то, что утверждение Гогартена о способности человека в вере обрести свободу от мира не затрагивает как раз самой насущной сегодня проблемы — как может обрести свободу человек в этом мире, где он живет и действует.

В новой протестантской теологии наибольший вклад в разработку антропологии внес П. Тиллих (1886—1965). Он также во многом опирался на экзистенциализм, считая его «большой удачей христианства». Фундаментальную структуру человеческого бытия он определял как «бытие в мире». Человек и мир внутренне зависимы друг от друга. В первой части «Систематической теологии» он подчеркивает, что «Я» без мира — пустота, а мир без «Я» — мертв. В рамках этой зависимости свобода и судьба являются коррелятами. Судьба не является просто внешней и чуждой человеку силой, определяющей, что с ним произойдет. Это — он сам, сформированный природой, историей, самим собой. Элемент судьбы, т. е. неспособности действовать самостоятельно, содержится и в грехе. Грех не есть просто «своеволие», неподчинение.

В отличие от животных, жизнь которых исчерпывается настоящим моментом, человек имеет будущее, он живет, располагая различными «назначениями», «заботами». Наряду с множеством забот, касающихся разных вопросов, человек живет с главной заботой — чтобы его жизнь стала полностью осуществленной, аутентичной, и в то же время каждый сознает, что он отделен от подлинной жизни. Это и есть единственно реальный грех. Человек постоянно живет в ситуации шекспировского Гамлета — «быть или не быть».

Структура человеческого бытия такова, что грех и вера не являются первичными. П. Тиллих различает человеческую сущность

и существование. Человеческое существование он связывает с отчуждением.

Отчуждение для П. Тиллиха это не просто то, что отделяет человека от бога. Он обращается в разработке своей антропологии не только к теологической традиции, но и к светской мысли. У К. Маркса он обнаруживает использование понятия отчуждения для описания человеческой ситуации в мире. Грех указывает на ситуацию, когда человек живет в отчуждении от аутентичной, подлинно человеческой жизни, от реализации своей главной «заботы», своего конечного назначения. Для П. Тиллиха не существует первородного греха как исторического события. Он как бы демифологизирует грехопадение, он рассматривает его не как событие, свершившееся в отдаленном прошлом, но относит к фундаментальным структурам человеческого бытия.

Человек конечен, его бытие в мире есть «бытие к смерти». Человек разрывается между бытием и небытием, он живет и умирает, и он знает об этом. Рано или поздно человек сталкивается с «шоком» небытия, и тем острее встает перед ним вопрос о бытии. Человеческая ситуация, поскольку конечное «Я» осознает свою конечность, характеризуется беспокойством, тревогой, страхом. В наличных структурах своего бытия человек отчужден от бога, от самого себя и от других людей. Он не является тем, чем он «был» в своей подлинной сущности, и он отличается от того, чем он должен был бы быть. Грех, или отчуждение, определяется у П. Тиллиха в конечном счете как «безверие», как отсутствие или недостаток любви.

Отчуждение, трактуемое таким образом, предстает как результат «самовозвышения» человека, который стремится к тому, чтобы сделать себя центром мира. Такова структура греха, «структура разрушения».

В своих тревогах и заботах, осознавая, что его жизнь совсем не такая, какой она должна была бы быть, человек задается вопросом о том Бытии, которое дает ему мужество жить. Бытии, в котором прекращается разрушительная работа порабощающих человека, обрекающих его на отчуждение страстей, в котором человек может стать самим собой.

Работа П. Тиллиха «Мужество быть» — образчик той теологии, исходным пунктом которой является признание и осознание человеком границ, пределов своих возможностей. Речь идет о мужестве как онтологической категории, как утверждении жизни во всех ее аспектах. Оно необходимо человеку, чтобы преодолеть те опасности, с которыми сталкивается человек, когда он хочет утвердить свое право жить по-человечески. Мужество необходимо человеку, чтобы преодолеть онтическую тревогу — перед судьбой и смертью, моральную тревогу — перед виной и осуждением, духовную тревогу — перед пустотой и бессмысленностью жизни. Все эти тревоги исходят из осознания человеком своей предельности. В настоящее время превалирует духовная тревога. Онтологическая тревога неустраима, не поддается излечению. Ей можно противопоставить

только мужество, утверждающее жизнь, несмотря на все опасности, ей угрожающие.

Человеку нашего времени, по мнению П. Тиллиха, прежде всего нужно мужество перед лицом глубокого сомнения, подрывающего стремление к смыслу и поразившего двадцатый век. Ситуация современного человека определяется, по П. Тиллиху, тем, что произошло крушение «автономной культуры», оно произошло «в наши дни». И оно вновь показало, заново и весьма наглядно открыло современному человеку, что все его существование подвержено неустранимой угрозе. Всем опытом, который дан современному человеку крушением автономной культуры, вновь утверждается структура жизни человека в «пограничной ситуации» с имманентно присущей ей тотальной угрозой небытия.

На вопрос о том, в чем может обрести человек опору, — а это, по П. Тиллиху, и есть главный вопрос, — прежде всего следует сказать «нет» всякой попытке человека избежать ситуации этой тотальной угрозы или обезопасить себя как-то перед ее лицом. Это невозможно ни посредством погружения в витальный жизненный процесс, ни через духовное возрождение, ни посредством священнодействия, ни при помощи мистики или аскезы, ни посредством веры в закон или усиленной набожности. Все предпринимаемые человеком попытки обрести прочные основания своей жизни обречены на неудачу, если они знаменуют собой «самовольство человека», если он хочет обосновать свою жизнь «на себе самом» и, таким образом, принимает относительное за абсолютное. Попутно можно заметить, что П. Тиллих с этих позиций признает атеизм «невозможностью», «иллюзией», равно как он признает теологическую ортодоксию «интеллектуальным фарисейством»: Христа распяли не неверующие, а люди, свято веровавшие, что выполняют божью волю. Кто сомневается в истине, тот тем самым проявляет к ней подлинное стремление. Так, П. Тиллих приходит к парадоксальному выводу: тот, кто серьезно отрицает бога, тот его утверждает.

«Нет» по отношению к человеческому стремлению своими силами преодолеть отчуждение и обрести подлинную сущность оборачивается другой стороной, означает «да», поскольку подлинная сущность укоренена в трансценденции, поскольку в «глубинах бытия» — бог. Мужество, которое способно смотреть в лицо отчаянию, есть вера. Человек и в ситуации отчуждения от своей подлинной сущности, в своей конечности как онтологической основе измены самому себе, обладает способностью выйти за пределы своей конечности, способностью трансцендирования к сущности, к основе бытия — богу. Иисус Христос есть единственный подлинный человек, образ человеческого существования, которое обрело свою сущность, преодолев отчуждение. Он и возвращает человека «домой» из его самоотчуждения. Где этот «дом»? П. Тиллих полагает, что совершенная человечность исполняется не в историческом существовании человека.

В 60—70-х годах протестантская теология пытается, опираясь главным образом на идеи Д. Бонхоффера, обрести новое видение человека и его перспектив. Она подвергает критике антропологию, которая сосредоточивает свое внимание на пределах, границах, слабости человека, пренебрегая его возможностями, его силой. Она хочет увидеть человека в иной ситуации, нежели ситуация, когда он в отчаянии, в безвыходном положении, перед лицом вопросов, которые разрешить может только бог. Такие протестантские теологи, как Х. Кокс, В. Гамильтон, Г. Браун, хотели бы преодолеть традицию теологии «пограничной ситуации», которая обращает человека к его «внутренней жизни», замыкает его интересы на себе самом. Сосредоточенность «теологии кризиса» на вопросах, вызывающих «крайнюю озабоченность» и отчаяние, отражает, по мнению этих теологов, скорее разрушение какого-то определенного образа жизни, нежели выражает проблемы и структуру, присущие человеческому существованию как таковому. Получают попытки преодолеть в протестантском понимании человека пессимизм и трагическое ощущение жизни, обратиться от «внутреннего» мира человека к его мирскому бытию, к истории в широком смысле. Приходит новая волна в протестантскую теологию, ее носители, подобно Ю. Мольтману, обращаются не к Хайдеггеру, а к Блоху, его «философии надежды». Научно-технический прогресс, климат разрядки 60—70-х годов вносят в протестантскую антропологию определенную дозу оптимизма, акцент переносится с выяснения структур человеческого существования на «действие», устремленное в будущее. Будущее становится «новой парадигмой трансценденции», новым образом бога. В центре внимания такой концепции человека оказываются надежда, мечта, ожидание, устремленность в будущее — будущее, которое проистекает из свободы бога. Изыскиваются возможности соединить библейскую апокалиптику с революционной утопией.

И все же протестантская антропология, пережив эти искания и впитав их опыт, пошла иным путем, если говорить об основной ее ориентации. На первый план с конца 70-х и начала 80-х годов выходит более ортодоксальная линия, более ортодоксальная по своему существу, хотя в большей мере использующая по сравнению с «диалектической теологией» естественнонаучную и светскую философскую антропологию. В. Панненберг (р. 1928), один из наиболее влиятельных современных протестантских теологов, ставит задачу интерпретировать научные знания и философские концепции человека таким образом, чтобы уложить их в рамки христианского понимания человека. Основная идея антропологии В. Панненберга связана с идеей «открытости человека миру» как его обращенности к богу. Это главное и специфическое условие возможности человеческого образа жизни.

В. Панненберг подчеркивает, что особое положение человека в мире следует обосновывать не биологически, но именно теологически. «Открытость» человека составляет то, что отличает его

от животного. Оно погружено в мир, но не открыто в него. При этом В. Панненберг указывает на то, что «открытость» не следует понимать только как определение к безграничному культуротворчеству. Сама бесконечность культурного прогресса указывает на то, что каждый раз человек выходит за пределы наличной культуры, за пределы всякого достигнутого уже им состояния, он всегда на пути к какой-то цели. Целью этого бесконечного стремления может быть только нечто бесконечное и безграничное, т. е. бог. Таким образом, «открытость человека миру предполагает его соотнесенность с богом»¹¹.

Открытость человека миру предполагает присущую ему способность — в качестве важнейшего определения — выходящая за пределы мира.

Согласно В. Панненбергу, в отличие от биологической антропологии, которая определяет действительность человека через отчуждение от природы, теологическая антропология определяет ее через отчуждение человека от бога. В обоих случаях человек определяется через инстанцию, которая не идентична с ним самим. А если это так, то существенные положения биологической, философской антропологии могут быть преобразованы в теологические.

Отправным моментом его суждений о человеке является «испуг перед безграничной свободой человека». В. Панненберг констатирует, что история нового времени утвердила человека на нем самом, он избавился от опеки со стороны бога и его земных заместителей — таково существо гуманизма. Однако, по мнению В. Панненберга, гуманизм слишком многого хочет и слишком многого ожидает от человека: именно потому, что гуманизм сделал из человека все, из него ничего не получилось. Нужно отказаться от того, чтобы понимать человека, исходя только из человека, нужно увидеть, что по самой своей сущности человек является существом, открытым миру и тому, что над миром. Нужно открыть дверь трансцендентному и устремленность человека к трансценденции понять как его характернейшую определяющую черту. Только бог способен привести в гармонию внутреннее «Я» человека с его соотнесенностью с миром. Наконец, открытость человека означает непредсказуемость его будущего. Смысл истории как осуществления сущности человека — единство истории и то, что она обладает будущим, — гарантом всего этого является только Иисус Христос. Открытость человека миру, если ее интерпретировать как замкнутость его в мире, способна привести лишь к трагическим последствиям. Протестантская теология в лице В. Панненберга вновь приходит к выводу о необходимости осознания человеком пределов своих возможностей.

- ¹ Barth K. Phänomene des Menschlichen: (Zur Karl Jaspers Anthropologie). — In: Karl Jaspers in der Diskussion. München, 1973. S. 319.
- ² См.: Barth K. Humanismus. — Theologische Studien, 1950, H. 28.
- ³ Barth K. Kirchliche Dogmatik. Zürich, 1959, Bd. 3, T. 2, S. 54.
- ⁴ Barth K. Kirchliche Dogmatik. Zürich, 1961, Bd. 3, T. 3, S. 98.
- ⁵ Brunner E. Der Mensch im Widerspruch. Zürich; Stuttgart, 1937, S. 239.
- ⁶ Ibid., S. 246.
- ⁷ Gogarten F. Zwischen den Zeiten. — In: Anfänge der dialektischen Theologie. München, 1962, Bd. 2, S. 496.
- ⁸ Gogarten F. Ich glaube an den Dreieinigen Gott. 1926, S. 71.
- ⁹ Ibid., S. 78.
- ¹⁰ См.: Gogarten F. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem. Stuttgart, 1953.
- ¹¹ Pannenberg W. Was ist der Mensch?: Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie. Göttingen, 1976, S. 31.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
<i>Б. Т. Григорьян.</i> Основные тенденции и дилеммы современной буржуазной философской антропологии	5

I

СУБЪЕКТИВИСТСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Б. Т. Григорьян.</i> Экзистенциальная концепция человека К. Яспера	23
<i>В. А. Подорога.</i> «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера	34
<i>Г. М. Тавризян.</i> Экзистенция и объективность (Г. Марсель)	49
<i>Т. А. Кузьмина.</i> Человеческое бытие как «ничто» (Ж.-П. Сартр)	65
<i>С. И. Великовский.</i> Моралистика «удела человеческого» (А. Камю)	72
<i>А. Б. Зыкова.</i> Человек в философском учении Хосе Ортеги-и-Гасета	83
<i>И. С. Вдовина.</i> В поисках «личностных» форм бытия (персоналистские учения о человеке)	90
<i>Ю. К. Мельвилл.</i> Прагматическая философия человека	104

II

ОБЪЕКТИВИСТСКИЕ И СЦИЕНТИСТСКИЕ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

<i>Н. С. Автономова.</i> Структуралистская антропология	120
<i>Н. С. Юлина.</i> Проблема человека в философии физикализма	133
<i>Э. В. Деменчиков.</i> Операционально-бихевиористская концепция человека	160
<i>С. А. Никольский.</i> Социобиология — биосоциология человека?	176

III

СИНТЕЗИРУЮЩИЕ КОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА

<i>Б. Т. Григорьян.</i> Философская антропология	188
Философско-биологическая антропология (А. Гелен)	190
Культурно-философская антропология (Э. Ротхакэр, М. Ландман)	196
Философско-религиозная антропология (Г.-Э. Хенгстенберг, Ф. Хаммер)	204
<i>А. Ф. Зотов.</i> Проблема человека у «позднего» Гуссерля	214
<i>К. А. Свасьян.</i> Проблема человека в философии Э. Кассирера	227

<i>В. М. Лейбин.</i> Психоаналитическая антропология	239
Антропологизация бессознательного	239
З. Фрейд: человек — эротическое существо	242
К.-Г. Юнг: человек — архетипное и самостное существо	246
А. Адлер: человек — неполноценное и социальное существо	249
В. Рейх: человек — оргазмное и природно-социальное существо	253
К. Хорни: человек — существо, стремящееся к самореализации	256
Э. Фромм: человек — незавершенное существо, стремящееся к оптимальному развитию	259

IV

РЕЛИГИОЗНЫЕ УЧЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ

<i>Б. Л. Губман.</i> Неотомистская антропология и ее эволюция	264
<i>В. И. Гарраджа.</i> Протестантская концепция человека	279