

1 ф
К 89

В. Н. КУЗНЕЦОВ

ФРАНЦУЗСКАЯ

БУРЖУАЗНАЯ

ФИЛОСОФИЯ

XX ВЕКА

В. Н. КУЗНЕЦОВ

ФРАНЦУЗСКАЯ
БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XX ВЕКА



ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

МОСКВА

1970

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Кузнецов Виталий Николаевич (р. 1932 г.) — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ. С 1955 г. ведет педагогическую и научную работу в области истории французской философии. Является автором работ: «Развитие французской философии во Франции после второй мировой войны» (М., 1962), «Дени Дидро» (М., 1963), «Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века» (М., 1965), «Жан-Поль Сартр и экзистенциализм» (М., 1969) — и ряда статей, посвященных французской философии.

*Матери,
постоянному и самоотверженному
помощнику во всех моих трудах,
посвящаю*

ПРЕДИСЛОВИЕ

Французская буржуазная философия XX в. представлена большим числом соперничающих друг с другом школ, направлений, течений и великим множеством таких философов, которых в силу эклектичности или фрагментарности их взглядов невозможно отнести к какому-либо одному определенному направлению. Дело осложняется тем, что целый ряд философских идей, получивших большой общественный резонанс, был высказан не профессиональными философами, а писателями, поэтами, историками, лингвистами, социологами и психологами. Проанализировать все достойное внимания в области философских идей, совокупность которых и образует в широком смысле этого слова французскую буржуазную философию нынешнего столетия,— это задача, которую можно было бы выполнить лишь в рамках многотомного исследования, проведенного специалистами различных отраслей знания. При отборе материала для настоящей небольшой книги автор пошел по пути анализа лишь основных направлений французской буржуазной философии. В свою очередь в границах выделенных направлений внимание автора было сосредоточено на их главных представителях.

Разнообразие направлений французской буржуазной философии XX в. и вместе с тем отсутствие четких границ между ними чрезвычайно затрудняют задачу их классификации. На наш взгляд, возможны и правомерны различные варианты классификации в зависимости от того, какая из существенных сторон философских учений привлекает главное внимание исследователя; эти варианты фактически реализованы в имеющихся

работах о современной французской философии; все они имеют как свои достоинства, так и недостатки.

В настоящей книге дается классификация, основанная на выделении четырех групп проблем, привлекающих наибольшее внимание французских философов нынешнего столетия. эволюция природы, структура и развитие естественнонаучного знания, человек и его место в мире, отношения между человеком и сверхъестественным бытием (богом). Соответственно этому выделяются четыре основные направления (в широком смысле) или линии развития французской философии: эволюционистское (Ле Дантек, Лаланд, Бергсон, Тейяр), эпистемологическое (Пуанкаре, Дюгем, Мейерсон, Бреншвиц, Башляр), экзистенциалистское (христианский и атеистический экзистенциализм), христианская философия (неогомизм и персонализм).

Автор осознает известную условность предложенной классификации, зависящую от того, что ни одна из названных проблем не является монополией какого-либо одного направления. Проблема развития природы, например, интересовала не только эволюционистов, но также, хотя и в значительно меньшей мере, эпистемологов, неотомистов, персоналистов и даже некоторых экзистенциалистов. С другой стороны, проблема человека не является исключительным достоянием экзистенциализма, так же как к проблеме философской оценки естественнонаучного знания проявляли интерес не только эпистемологи. Наконец, проблему отношения между человеком и созданной религиозным сознанием фикцией бога затрагивали так или иначе философы всех перечисленных направлений, а не только неотомисты и персоналисты. Учитывая это, мы видим смысл предложенной классификации отнюдь не в противоречащем действительности абсолютном разграничении проблематики выделенных направлений, а лишь в указании на наиболее характерные для каждого направления проблемы.

При критическом анализе учений буржуазных философов мы обратили главное внимание на онтологические (в том числе экзистенциально-онтологические) и гносеологические проблемы, связанные с решением основного вопроса философии и образующие ее подлинное ядро. Но при этом нельзя было пройти мимо того

важного факта, что многие буржуазные философы, в том числе ведущие (Бергсон, Маритен, Сартр), развили свои учения в виде почти всеохватывающих систем, включая в круг своего рассмотрения вопросы этики (в экзистенциальных философиях они играют важнейшую роль), эстетики, философии истории, социологии и даже политики. В тех случаях, когда эти вопросы были органически связаны с общей философской концепцией исследуемого мыслителя, мы считали необходимым хотя бы кратко осветить их* — не только для возможно более всестороннего представления о том или ином философе, но и потому, что именно ответ на эти вопросы наиболее ярко характеризует социально-классовую позицию философа и тем самым помогает понять связь, существующую между ней и самыми отвлеченными онтологическими и гносеологическими построениями. При этом мы считали, что история этических, историко-социологических и политических концепций, развивавшихся буржуазными мыслителями XX в. во Франции, в том числе профессиональными философами, далеко выходит за пределы задач нашей работы и должна быть предметом особых исследований.

При работе над книгой известную сложность представляло разграничение философской мысли XX в. и философии предыдущего столетия, поскольку возникновение или упадок философских учений обычно не приурочены к рубежам, отделяющим один век от другого. Так, вплоть до середины XX в., особенно в первые его десятилетия, во французской философии продолжали активно работать многие мыслители, творческая деятельность которых началась в 30-х, 80-х годах прошлого столетия или даже еще раньше. С определенной, но неизбежной в работах, ограниченных жесткими хронологическими рамками, долей условности мы отнесли к философам XX в. тех мыслителей, которые создали в этом столетии свои основные произведения, даже ес-

* Исключение сделано для эстетических концепций, даже беглый разбор которых был невозможен в рамках настоящей книги. К тому же наиболее интересные из них уже освещены в литературе См., например: «Критика основных направлений современной буржуазной эстетики». М., «Искусство», 1968; Г. П. Предвечный. Французская буржуазная эстетика (40—60-е годы XX века). Изд-во Ростовского университета, 1967.

ли их философское творчество началось еще в прошлом веке. Таков, например, Бергсон. С другой стороны, мы не стали рассматривать в числе философов XX в. такого крупного мыслителя, активно работавшего еще в первые его десятилетия, как Бутру, поскольку его основная работа «О случайности законов природы» была опубликована еще в 1874 г. То же самое относится к неокритицистам. Об этих философах кратко говорится во введении, посвященном характеристике французской философии XIX в.



Работая над книгой, мы имели возможность опираться на те исследования различных направлений и отдельных представителей французской буржуазной философии XX в., которые были проведены советскими учеными Б. Э. Быховским, К. М. Долговым, М. А. Дынником, Г. А. Курсановым, М. К. Мамардашвили, Х. Н. Момджяном, Т. А. Сахаровой, Г. Д. Сульженко, Г. М. Тавризян и др. Серьезную помощь в работе над темой нам оказали критические исследования основных направлений современной буржуазной философии и буржуазной философской мысли в различных странах Европы и Америки советскими учеными А. С. Богомоловым, А. Р. Бургете, Ю. К. Мельвилем, Н. В. Мотрошиловой, И. С. Нарским, Т. И. Ойзерманом, С. А. Эфировым и др. Для понимания целостной картины развития французской буржуазной философии и ее социальной обусловленности весьма ценными явились критические работы французских марксистов, в первую очередь книга Л. Сэва «Панорама современной французской философии».

Предлагаемая вниманию читателей книга подытоживает исследования автора по французской философии XX в., начатые в 1958 г. Некоторые результаты этих исследований были опубликованы*. Естественно,

* См. брошюру «Развитие марксистской философии во Франции после второй мировой войны» (М., Изд-во МГУ, 1962), статьи «Французский персонализм» (в сб. «Современный объективный идеализм». М., Соцэкгиз, 1963), «Марксистская философия во Франции» (в кн. «Современная философия и социология в странах Западной

что те выводы этих публикаций, которые мы продолжаем считать значимыми, воспроизводятся, хотя и с некоторыми изменениями, в настоящей работе.

Рукопись книги в целом была прочтена профессорами А. С. Богомоловым и Ю. К. Мельвилем, а ее вторая часть — кандидатом философских наук В. И. Купцовым, сделавшими целый ряд критических замечаний и конструктивных предложений, с благодарностью учтенных нами при подготовке рукописи к изданию. Автор благодарит профессоров М. П. Новикова, В. В. Соколова, В. А. Фомину, кандидатов философских наук Е. А. Сафронову и И. С. Шерн-Борисову за чрезвычайно ценную помощь, облегчившую и ускорившую работу над книгой. Автор выражает благодарность за любезное содействие в его работе со стороны заведующей абонементом Научной библиотеки МГУ Л. Н. Улановой.

Европы и Америки». М., «Наука», 1964), «Этические взгляды французских экзистенциалистов» (в сб. «Против современной буржуазной этики». М., «Наука», 1965), монографию «Жан-Поль Сартр и экзистенциализм» (М., Изд-во МГУ, 1969).

ВВЕДЕНИЕ

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

При изучении философии определенной эпохи важнейшее значение имеет учет исторических традиций, играющих в этой сфере идеологии особенно большую роль. Так, для понимания многих явлений современной французской философии возникает необходимость обратиться не только к XVII в., когда развертывалась новаторская деятельность Декарта, но и к XIII в., когда в Париже преподавал крупнейший представитель средневековой схоластики Фома Аквинский... Но не будем пытаться охватить необъятное и при характеристике исторических корней французской буржуазной философии XX в. ограничимся лишь предшествующим столетием. В общем это оправдано самим существом дела, так как именно различные течения философской мысли XIX в., а не какой-либо иной эпохи оказали наибольшее влияние на облик буржуазной философии Франции нынешнего столетия. Этот факт не является чем-то само собой разумеющимся. Хронологическая близость эпох отнюдь не обязательно сопровождается идейной преемственностью, яркой иллюстрацией чего является глубокий и сознательный разрыв подавляющего большинства французских философов XIX в. с учением великих французских материалистов, доминировавшим в национальной мысли в «век Просвещения».

*Социальная
обусловленность
философского
развития*

Изменение философской ориентации явилось отражением коренных преобразований в социально-политической структуре. В конце XVIII в. Великая французская революция до основания разрушила существовавший в стране феодально-абсолютистский строй и привела к власти

буржуазию. Но одновременно в движение пришли широчайшие народные массы. Их выступления с самостоятельными требованиями в период якобинской диктатуры, знаменовавшей кульминационный пункт революции, начали угрожать только что установившемуся господству буржуазии. Термидорианский переворот (1794) положил конец развитию революции по восходящей линии. Началось наступление буржуазной реакции, воплощением которой спустя несколько лет после переворота стал Наполеон Бонапарт, сначала первый консул, а затем император Франции. При помощи военной диктатуры буржуазия стремилась упрочить свое положение, оградив себя, с одной стороны, от опасности феодально-монархической реставрации, а с другой, — от революционных выступлений неимущих масс городского населения, совершенно неудовлетворенного результатами буржуазной революции. Правда, это принесло лишь временный успех, и за падением буржуазной империи Наполеона последовала реставрация династии Бурбонов. В XIX в. французской буржуазии пришлось неоднократно прибегать к революционным методам борьбы с монархической реакцией (июльская революция 1830 г., февральская революция 1848 г., свержение империи Наполеона III в сентябре 1870 г.). При этом борьба велась не только против дворянства, мечтавшего о возвращении к феодальным порядкам, но все в большей мере и против вступавшей с ним в компромисс олигархической верхушки буржуазии; в целом названные революции были важными вехами на пути установления во Франции режима буржуазной демократии. Но за победоносными буржуазными революциями неотступно следовали подобно грозной тени все более мощные вооруженные выступления могильщика буржуазного общества — формирующегося пролетариата: восстания лионских ткачей (1832—1834), июньское восстание парижских пролетариев (1848), наконец, Парижская коммуна (1871), приведшая, хотя и на короткий срок, к установлению диктатуры пролетариата. Задача подавления трудящихся масс постоянно находилась в центре внимания господствующих классов французского общества.

Напряженный и предельно острый характер классовых битв, потрясавших в XIX в. Францию, наложил

сильнейший отпечаток на всю идеологическую жизнь страны, в том числе на философию. Опыт Великой французской революции с небывалой яркостью показал, какую громадную взрывчатую силу приобретают новые идеи, когда они широко распространяются в обществе. Строгий и всеохватывающий контроль над идеями становится важнейшей целью как монархических, так и республиканских правительств, сменявших друг друга во Франции. Однако вопрос о формах и методах этого контроля был предметом острых разногласий. Что касается философии, то обскурантистски клерикальные круги стремились к уничтожению или хотя бы к максимальному ограничению светской философии, даже идеалистической; всякое расхождение с теологией, пусть только в способах аргументации, представлялось им недопустимым. В периоды монархической реакции клерикалам удавалось добиваться почти полного исключения философии из преподавания. Так, при Наполеоне III в 1852—1863 гг. философское образование было сведено к преподаванию схоластизированной логики. Напротив, деятели либеральной буржуазии проводили курс на расширение философского образования, видя в философии, соответствующим образом направленной, важное средство борьбы с идеями, угрожающими буржуазному порядку. Обосновывая необходимость восстановления философского образования, министр просвещения Виктор Дюрюи, известный своим либерализмом и антиклерикализмом, говорил: «Истинная причина успеха негативных учений среди известной части молодежи кроется в сокращении в наших лицеях философского образования... Лучшее средство от материализма—изучение философии в лицеях» (цит. по 59, 68) *.

Для понимания этой официальной установки следует учесть тот факт, что, хотя буржуазия объявляла себя наследницей политических идеалов революции 1789 г., поскольку они имели антифеодальную направленность, она уже в конце XVIII в. отреклась от того философ-

* Выделенная курсивом первая цифра означает порядковый номер библиографического списка, помещенного в конце книги, где приводятся выходные данные цитируемого произведения; последняя цифра указывает страницу. При цитировании многотомных изданий вслед за библиографическим номером указывается том.

ского обоснования, которое давали им великие французские материалисты. Она рассматривала материалистические и атеистические идеи как подрывающие всякий социальный порядок и порождающие анархию (так именовались всякие выступления против капиталистического строя). В то же время в религии буржуазия увидела, как до нее дворянство, освящение существующих порядков. Уже при Наполеоне I был восстановлен (в виде конкордата) союз государства с католической церковью, порванный революцией конца XVIII в. Реставрация Бурбонов привела к дальнейшему увеличению роли церкви в обществе. Буржуазные революции XIX в. лишь ограничивали претензии церкви, сохранявшей тесные связи с феодально-монархическими элементами, на роль самостоятельной политической силы, стремясь сделать ее верной защитницей именно буржуазного строя. Дальше этой цели, которой постепенно удалось достигнуть, буржуазные антиклерикальные движения не шли даже в периоды своего наивысшего подъема. В соответствии с этим перед философами ставилась задача всемерно укреплять авторитет религии и способствовать утверждению веры в бога. Философ Виктор Кузен в качестве министра просвещения Июльской монархии угрожающе заявлял, что, «если хоть один университетский преподаватель философии хотя бы на одно мгновение позволит себе забыть о том глубоком и искреннем уважении, которое он обязан испытывать к католической религии, ему немедленно напомнят об этом» (цит. по 50, 65). Сознавая ту связь, которая существует между религией и идеалистической философией, руководители государственной системы образования всячески поддерживали ее различные разновидности, выступавшие под именем спиритуализма. Обращаясь к университетским профессорам, Дюрюи заявлял: «Господа, существует учение, с которым университет не может мириться, — это материализм. Существует и другое, без которого университет не смог бы существовать, — это спиритуализм...» (цит. по 50, 69). Такую же позицию занимали деятели просвещения республиканских правительств вплоть до конца XIX в., руководствуясь соображением, что в вопросах философии государство не может быть нейтральным.

Контроль государства над философией, осуществ-

лявшийся по линии системы просвещения, был весьма действенным в условиях возрастающей профессионализации философии. В противоположность XVII—XVIII вв. почти все французские философы XIX в.— это состоящие на государственной службе преподаватели средних и высших учебных заведений, чьей обязанностью было проведение в жизнь официальных установок. Программы и учебники по философии, темы конкурсных сочинений и диссертаций, проведение экзаменов на всех ступенях философского образования — все это находилось под контролем правительственных чиновников. При такой организации дела так называемая свобода философа сводилась к возможности выбора между тем или иным вариантом идеализма, но с обязательным условием критики материализма и атеизма.

*Подавление
материализма.
Деградация
буржуазного
материализма*

В своей работе «Современная французская философия» французский марксист Люсьен Сэв убедительно показал, что на протяжении всего XIX в. различные правительства Франции, как монархические, так

и республиканские, последовательно и жестко проводили курс на подавление материализма. Когда в 1805 г., в эпоху Первой империи, известный астроном Жозеф Лаланд, сохранивший верность материалистическим традициям Просвещения, опубликовал «Приложение к атеистическому словарю», ему от имени Наполеона было запрещено выступать в печати. В 1866 г. за выступление в Льеже с декларацией воинствующего материализма несколько парижских студентов были исключены из университета. В 1868 г. Дюрюи в качестве министра просвещения не утвердил медицинскую диссертацию из-за высказанного в ней материалистического положения о детерминированности психической жизни. Не удивительно, что, выступая в том же году перед сенаторами, он заверил их, что «никогда не встречал материалиста среди преподавателей лицеев и коллежей» (цит. по 59, 180).

Правда, в XVIII в., а тем более раньше, власти не менее решительно боролись с материализмом и атеизмом, а передовым философам и естествоиспытателям грозила гораздо более серьезная опасность, чем увольнение с государственной службы или незащита диссер-

тации. Но жестокость репрессивных мер со стороны феодально-абсолютистского государства в общем не достигала цели, поскольку оппозиционно настроенное общество с жадным вниманием встречало каждое проявление свободомыслия, так что преследования крамольных произведений приводили лишь к их широкому распространению через подпольные каналы. В XIX в. буржуазия стала консервативной и материализм утратил ту социальную базу, на которую он с таким успехом опирался в эпоху Просвещения. Теперь «образованная публика», в большинстве своем состоящая из представителей имущих слоев населения, награждает своим вниманием только тех философов, которые опровергают такое «подрывное» и «аморальное» учение, как материализм. Все это создает крайне неблагоприятные условия для развития и распространения материалистических идей во французской философии XIX в.

В той мере, в какой материализм все же сохраняется в буржуазной среде, он утрачивает революционный дух, теоретическую глубину и последовательность. В начале столетия П. Кабанис совершает попятное движение от учения великих французских материалистов к вульгарному материализму, который скомпрометирован своим упрощенным пониманием психики. В дальнейшем, вплоть до конца XIX в., когда развернулась деятельность Ф. Ле Дантека, вообще не появляется сколько-нибудь значительных материалистических работ. Однако это не означает, что материализм вовсе искоренен. Постоянные призывы государственных деятелей, церковников, философов-спиритуалистов к борьбе с материалистическими идеями свидетельствуют об их распространении вширь. Речь идет о естествоиспытателях, которые логикой открытий прежде всего в таких быстро развивающихся областях науки, как химия и физиология, подводились к материалистическим выводам. Они постоянно встречаются в специальных научных работах как отдельные, несистематизированные, но тем не менее убедительно обоснованные положения. Этот неистребимый естественнонаучный материализм настолько беспокоил правительство, что в 1868 г. оно принимает беспрецедентное постановление, гласящее: *«Философские, позитивистские, материалистические или какие-либо иные отступления от темы отныне недопу-*

стимы в научных работах, в которых они совершенно неуместны...» (цит. по 55, 194).

При всем интересе, который естественнонаучный материализм представляет в мировоззренческом отношении, он легко переходил в вульгарный материализм, используемый некоторыми буржуазными идеологами для обоснования реакционных социально-политических выводов. Сэв справедливо отмечает, что, когда подобный материализм «обращался к проблеме человека и общества, он превращался в идеализм или подменял исторический материализм физиологией. Вопрос о рациональном пищевом режиме заменял для него во многом решение экономических проблем. Такой материализм вырождается в социальный биологизм» (50, 187—188). Есть своя логика в том, что ряд представителей этого материализма, пользовавшихся одно время громкой известностью, вроде Андре Лефевра, Жермена Касса, Альбера Реньяра, Ж.-Л. де Ланессана, Ива Гюйо, стали теоретиками колониализма и расизма, пытаясь при помощи биологических доводов обосновать тезис о «цивилизаторской» миссии «арийской расы». Все это свидетельствует о деградации буржуазного материализма в XIX в.

Подлинным наследником лучших традиций французского материализма XVIII в. смог стать лишь новый, до конца революционный класс — пролетариат. В первой половине XIX в. многие положения этого материализма служат философской основой французского утопического социализма. Марксистский материализм начинает распространяться во Франции в последней трети XIX в., когда рабочее движение создало самостоятельную политическую партию (1880) и приобрело определенную организационную и идеологическую зрелость. Выдающуюся роль в пропаганде и разработке марксистской теории во Франции сыграл Поль Лафарг (1842—1911) (см. 30). Таким образом, только рост классового самосознания французского пролетариата создал благоприятные условия для восстановления в правах и дальнейшего всестороннего развития философского материализма, который был поднят марксизмом на качественно новую ступень. С растущим воздействием диалектического материализма на общество должна была все больше считаться французская буржуазная

философия, подвергавшаяся со стороны марксистов острой критике. Но рассмотрение этого процесса уже выходит за рамки истории буржуазной философии.

*Университетский
спиритуализм
первой половины
XIX в.*

Было бы серьезным упрощением объяснять распространение идеализма во французской философии XIX в. одними лишь социальными причинами. Наряду с социальными корнями у французского идеализма этой эпохи были определенные гносеологические источники. Неразработанность в материализме XVIII в. вопроса о специфике рациональной ступени познания и активности субъекта в процессе познания создавала благоприятную почву для идеалистических спекуляций в этой области. Присущие домарксову материализму нового времени механицизм и метафизичность также были теми существенными слабостями, против которых направлялась идеалистическая критика. Но постановка философами-идеалистами ряда проблем, которые выпадали из поля зрения материалистов XVIII в. или получали у них упрощенное освещение, не должна заслонять того факта, что в истории французской буржуазной философии XIX в. имеется немало таких элементов, которые означают просто регресс по сравнению с предшествующей ступенью национальной философской мысли.

Отход от материализма Просвещения наблюдается уже в конце XVIII в., сразу после поражения революции. Дестют де Траси, наиболее видный представитель группы «идеологов», еще сохранявших известную связь с просветительскими традициями, объявляет предметом философии исследования фактов сознания, тем самым открывая путь к субъективистскому и идеалистическому истолкованию локковского сенсуализма, на который опиралась теория познания материалистов XVIII в. По этому пути идет затем Мен де Биран, считающийся основоположником спиритуализма, т. е. идеалистического учения о примате духа над материей, во французской философии XIX в. Основываясь на интроспективной психологии, Биран утверждает автономность волевого начала как основы самосознания, противостоящего пассивной материи, с которой оно ведет борьбу. Биран пытается опереться на картезианство, но в последнем он совершенно отбрасывает материалистическую сторону,

а декартовское *cogito* интерпретирует в духе волюнтаристического идеализма, вполне совместимого с религиозным суеверием.

Одной из особенностей французского спиритуализма, который в первой половине XIX в. прочно утвердился в университетском преподавании и фактически стал официальной философией, является его эпигонский и эклектический характер. Не находя на национальной почве достаточно сильной философской традиции, которую можно было бы эффективно противопоставить материализму XVIII в., французские спиритуалисты широко используют идеи английского и немецкого идеализма. Так, Биран, подобно другим представителям университетского спиритуализма, во многом опирался на идеалистическую философию «здравого смысла» шотландского мыслителя Т. Рида. Видные спиритуалисты П. Руайе-Коллар и С. Мерсье выступают пропагандистами субъективного идеализма Канта. В. Кузен, пользовавшийся наибольшим влиянием из всех спиритуалистов, «импортирует» также идеи позднего Шеллинга и Гегеля. При этом из всего богатого наследия немецкой классической философии усваивается только идеализм, тогда как развитые в ней глубокие диалектические идеи почти полностью игнорируются. Попытка ознакомить французское общество с гегелевской диалектикой, предпринятая Э. Вашеро, была пресечена клерикалами, добившимися его отстранения от преподавания. В стремлении к максимальному обогащению арсенала борьбы с материализмом и атеизмом спиритуалисты, в первую очередь Кузен, возрождают самые архаичные формы идеализма. Развертывание исследований по истории философии происходит под лозунгом, что философия развивается, обращаясь к своему прошлому. Что же касается настоящего, то в нем университетский спиритуализм совершенно игнорировал естествознание и отрицал его мировоззренческую значимость. Базирующийся на филолого-исторической эрудиции спиритуализм выступал как сугубо «литературная» философия. В силу этого он при самом своем рождении был уже анахронизмом.

Позитивизм Конта В конце 20-х годов возникает и начинает пользоваться во Франции все большим влиянием позитивизм Огюста Конта.

Строящийся в виде всеобъемлющей системы, он в отличие от эклектического спиритуализма претендует на принципиально новый подход к мировоззренческим проблемам. Выдвинув закон трех стадий, согласно которому развитие человеческой мысли начинается в религиозной форме, затем принимает метафизическую форму и, наконец, завершается в позитивной форме, Конт рассматривал позитивизм как обобщение и высший синтез всей современной научной мысли, что опять-таки существенно отличало его философию от спиритуализма.

Провозглашающий преодоление противоположности материализма и идеализма, но в действительности колеблющийся между ними, позитивизм Конта играл двойственную роль. Подчеркивание высокой ценности науки, обоснование ее автономии по отношению к религии и метафизическим спекуляциям имели прогрессивное значение как протест против открытого идеализма и поповщины, насаждавшихся властями. Это привлекало к позитивизму симпатии естествоиспытателей, которые часто истолковывали его в духе естественно-научного материализма. По этой же линии «стыдливого материализма» происходило широкое воздействие контовского позитивизма на прогрессивную философскую мысль за рубежами Франции.

Но существовала и другая, агностическая, линия позитивизма. Конт ограничивал возможности науки познанием явлений, отрицал познаваемость сущности и причин вещей, а открываемые учеными законы природы рассматривал как простое описание функциональных зависимостей между явлениями. Провозгласив основные философские вопросы неразрешимыми с научной точки зрения, Конт тем самым оставлял почву для религиозно-идеалистических спекуляций. Сам он выступил основателем «религии человечества», причем его сторонники создали даже соответствующую церковную организацию.

Следует отметить, что в социальной области Конт занимал консервативные позиции, аттестуя позитивизм как философию «упорядоченного прогресса», отрицающую правомерность революции.

Позитивизм, для разработки которого после Конта особенно много сделали И. Тэн и Э. Литтре, получил

значительное распространение во Франции и оказал сильное влияние на самые разнообразные стороны ее духовной культуры, включая литературу и искусство. Особенно значительным был его авторитет в социологии, которая в предложенной Контом классификации наук была выделена в самостоятельную дисциплину. Во второй половине XIX в. идеи контовского позитивизма все больше объединяются с учением английского позитивиста Спенсера, что способствует усилению их влияния.

С позитивизмом генетически связан, хотя отнюдь не тождествен ему, своеобразный культ науки, получивший название сциентизма*. Существенными чертами последнего являются положения о подчинении всех явлений естественным законам, о познаваемости этих законов при помощи объективных методов наблюдения, эксперимента и обобщения, о возможности на этой основе предвидеть будущие события и в соответствии с этим целесообразно строить человеческую деятельность, добиваясь постепенного, но неуклонного улучшения условий жизни человека, увеличения его власти над природой и совершенствования социальной организации. Все эти сильные стороны сциентизма находились в непримиримом противоречии с религиозными и идеалистическими учениями о божественном провидении, о свободе воли и недетерминированности психики. Основной слабостью сциентизма было, однако, слишком узкое понимание научного знания, эгаломом которого было естествознание первой половины XIX в. с присущим ему односторонним эмпиризмом и недооценкой собственно рациональных методов исследования. Сосредоточив огонь критики на этих действительных слабостях сциентизма, спиритуалисты приходили к обскурантистскому выводу, будто идеал научного знания вообще несостоятелен.

* В наиболее авторитетном французском философском словаре, изданном под редакцией А. Лаланда, говорится, что сциентизм означает, во-первых, идею, что наука «позволяет познать вещи такими, каковы они суть, разрешает все реальные проблемы и достаточно для удовлетворения всех законных потребностей человеческого разума», и, во-вторых, более узко, означает «идею, что научный дух и научные методы должны быть распространены на все области интеллектуальной и моральной жизни без исключения» (102, 960)

Распространяясь во второй половине XIX в вширь, контовский позитивизм подвергается все более сильной и основательной критике с разных сторон. Прежде всего разворачивается фактическая критика позитивизма со стороны самих естествоиспытателей. Дело в том, что естествознание, в развитии которого выдающуюся роль сыграли работы таких французских ученых, как Л. Пастер, М. Бертло, Ш. Жерар, А. Вюрц, К. Бернар, шаг за шагом преодолевало поставленные Контом границы «непознаваемого». По выражению французского историка философии А. Крессона, «наука, казалось, повсюду свидетельствовала: О. Конт слишком подрезал ей крылья. Она может больше, чем он думал и говорил» (84а, т 2, 172). В то же время ученые все отчетливее осознают, что действительное развитие и структура научного знания не укладываются в контовскую схему науки. Стремясь осмыслить эти процессы, естествоиспытатели начинают решительнее и смелее вторгаться в область важнейших мировоззренческих проблем, которую Конт считал окончательно похороненной вместе с метафизикой.

С другой стороны, и в собственно философской среде позитивизм утрачивает роль монопольного истолкователя науки. Порывая с «литературной» ограниченностью спиритуализма Кузена и его сподвижников, большинство направлений французской буржуазной философии второй половины XIX в. стремится разработать свою концепцию науки, являющуюся не только антиматериалистической, но и антипозитивистской. Интерес к естествознанию со стороны спиритуалистов был обусловлен как пониманием растущей роли науки в жизни общества, так и ростом явно материалистических истолкований результатов науки. Многочисленные варианты идеалистической «философии науки» выступают как «критика науки», отрицающая за последней право быть высшей формой человеческого знания и постигать объективную истину. Эта «философия науки» строится с широким привлечением идей Лейбница, Шеллинга, Шопенгауэра, но в особенности Канта. Как и в других странах Европы, неокантианство получает во Франции значительное распространение. Оно представлено прежде всего неокритицизмом Ш. Ренувье и его последователей (Ф. Пийон,

Г. Мило, О. Амелен, Ф. Эвелен). С позиций кантовского априоризма проводил критику науки также influential философ Ж. Лашелье. Имея в виду использование новой «философии науки» для обоснования спиритуализма, Ф. Равессон-Мольен, наиболее видный продолжатель линии Бирана, формулирует задачу объединения того, что до сих пор представлялось абсолютно противоположным, и создания «спиритуалистического позитивизма», или «спиритуалистического реализма».

Анализируя научное знание, ряд его «критиков» ставят новые вполне реальные и важные проблемы гносеологии и онтологии, давая им, однако, противоречащее действительности идеалистическое истолкование. Так, А. Курно приходит к пониманию того, что случайность объективна, а вероятность играет большую роль в человеческом познании; но отсюда делается неправомерный вывод о том, что необходимость не является объективной и что для человека невозможно познать объективную истину. Особенно интересны в этом отношении философские идеи Э. Бутру, оказавшего очень большое влияние на французскую буржуазную философию конца XIX — начала XX в. В своей основной работе, имеющей характерное для спиритуализма название «О случайности законов природы» (1874), он подвергает аргументированной критике механистическую концепцию причинности и тесно связанный с ней редукционизм. Он указывает, что механические, физико-химические, биологические и психологические явления обладают несводимым к низшей форме качественным своеобразием, образуют «ярусы бытия». Бутру ставит вопрос о необходимости понять существенную роль времени в появлении качественно новых элементов реальности, в «творчестве». Можно сказать, что в этом произведении Бутру в зародыше содержится суть бергсонизма, и Бергсон, осознавая это, посвятил Бутру свою «Творческую эволюцию». Именно Бутру первым из французских буржуазных философов заявил, что «не природа вещей должна быть высшим предметом наших научных исследований, а их история» (12, 203). Однако из факта качественного своеобразия различных форм бытия Бутру выводит ошибочное заключение, будто «невозможно соединить высшие формы с низшими необходимой связью» (12, 185). Поставив проблему качественно-

го усложнения бытия, Бутру отвергает возможность развития от низшего к высшему. После этого ему остается лишь путь развития от высшего к низшему, который прямо ведет к теологии: «Бог есть творец существ, их природы и их бытия... Этим учением о божественной свободе объясняется та случайность, которую представляет иерархия форм и общих законов мира» (12, 220).

При определении задач, которые встали перед буржуазными философами к концу XIX в., немаловажное значение имела борьба с марксизмом, прочно утвердившимся в качестве идеологии революционного рабочего движения во Франции. Правда, в то время буржуазные профессора еще пытались игнорировать марксизм как философию, и они действительно не знали диалектического материализма; этой классовой слепотой во многом объясняется тот бросающийся в глаза факт, что буржуазные философы во Франции, как и в других странах, с большим опозданием подходили к выявлению многих важных проблем, которые задолго до того были не только поставлены, но и принципиально разрешены в марксистской философии. Но с марксизмом как социально-политическим учением буржуазные философы были вынуждены считаться уже тогда. Их борьба против сциентизма все в большей мере стимулировалась попытками опровергнуть исторический материализм путем доказательства того, что в качестве объективного знания наука об обществе, как и всякая другая наука, невозможна и что предвидение хода общественных событий принципиально неосуществимо.

*Идеалистическая
традиция*

После того как в 1875 г. во Франции провалилась последняя в XIX в. попытка монархического переворота, политическая власть буржуазии, которая несколькими годами ранее подавила Парижскую коммуну, стабилизировалась и наступил «золотой век» либерализма. Непосредственное вмешательство правительства в область философского образования становится все более редким и не таким грубо прямолинейным, как прежде. В обстановке общей либерализации лицейские и особенно университетские профессора философии обретают относительную самостоятельность, которая в буржуазной историографии изображается как

полная академическая свобода. Этот миф убедительно разоблачается Сэвом, который приводит многочисленные факты о том, что вплоть до настоящего времени буржуазное государство продолжает осуществлять, хотя и в завуалированной форме, контроль над системой философского образования, а через нее и над философскими исследованиями.

Но самое важное заключается в том, что ко времени либерализации системы образования в области философии сложилась такая обстановка, при которой необходимость в прямом правительственном диктате для поддержки спиритуализма, доходящем до отставки не согласных с этим профессоров, отпала. Несколько десятилетий насильственного подавления материализма, сопровождавшегося его карикатурно-искаженной характеристикой в трудах ниспровергателей, привели к тому, что для людей, получающих образование в системе государственных средних и высших учебных заведений, материализм, даже домарксовый, был неизвестен в своем подлинном виде. По справедливому замечанию Сэва, «материализм, принужденный к молчанию,— это материализм, который умирает для следующего поколения» (50, 194). В то же время идеализм буквально навязывался на всех ступенях образования: в лицее и коллеже, в университете, в философской агрегации, играющей во Франции роль аспирантуры; экзамены, курсовые и дипломные работы, диссертации позволяли строго контролировать степень его усвоения и способность аргументированно обосновывать его. Если учесть тот факт, что в период профессионализации философии публиковать свои произведения и излагать свои идеи перед более или менее широкой аудиторией практически имели возможность только люди, получившие хотя бы первую философскую степень, не будет удивительным, что профессиональные философы были убежденными идеалистами. Для них защита различных вариантов спиритуализма и критика материализма стали выражением глубокой внутренней потребности, которую не нужно было стимулировать инструкциями министерства народного просвещения (хотя они регулярно издавались и были обязательны). Теперь сами философы эффективно контролировали проведение спиритуалистической линии в преподавании философии и философских

исследованиях*. Так сложилась и так поддерживалась идеалистическая традиция во французской философии. Поскольку через систему философского образования проходили все лицеисты и выпускники высших учебных заведений, влияние спиритуализма распространялось практически на всю интеллигенцию, на все стороны духовной жизни общества. Для того чтобы выйти за рамки этой традиции, нужны были большая самостоятельность мышления, знакомство с иной философской традицией, немалое личное мужество и, наконец, чувство связи с интересами того класса, который борется за уничтожение существующего строя и кровно заинтересован в разоблачении идеалистической мистификации, необходимой для существования этого строя.

Большое значение для судеб французской философии имели меры по организационному объединению философов-спиритуалистов, проведенные в конце XIX — начале XX в. В 1893 г. К. Леон и Э. Алеви, бывшие ученики лицейского профессора философии кантианца Дарлю, создали «Журнал метафизики и морали» («Revue de métaphysique et de morale»), само название которого, полемически заостренное против позитивизма и проявляющихся в нем материалистических тенденций, ориентировало на возрождение идеалистической метафизики. Историк французской философии И. Бенруби, оценивая значение этого журнала, указывает, что он «опубликовал самые характерные работы почти всех представителей современного философского движения во Франции» (64, т. 2, 660, примечание). В 1901 г. по инициативе К. Леона и А. Лаланда было создано Французское философское общество, регулярные заседания которого стали местом обсуждения различных философских проблем с точки зрения спиритуализма; отчеты об этих заседаниях печатались в «Бюллетене»

* Очень показателен в этом отношении пример Жюль Лашелье (1834—1918), развивавшего спиритуализм кантовского толка. Более 10 лет он был профессором в Эколь нормаль сюрерьер (1864—1875) — высшем учебном заведении, выпускниками которого вплоть до настоящего времени являются почти все французские философы, а также представители других гуманитарных дисциплин; этим определяется важность кафедры философии в этом рассаднике «интеллектуальной элиты». Затем Лашелье в течение многих лет инспектировал преподавание философии в лицеях и был председателем жюри агрегационного конкурса при Сорбонне.

общества и становились широкоизвестными. Лаланд и Леон явились инициаторами и организаторами проведения международных философских конгрессов, которые были задуманы как средство сплочения спиритуалистов различных стран мира; первый конгресс состоялся в Париже в 1900 г. Органом христианских философов стал «Журнал философии» («Revue de philosophie»), созданный в 1900 г. Э. Пейобом.

Последняя треть XIX в.—это период, когда формировалось мировоззрение тех философов, которые заняли ведущее положение во французской философии первых десятилетий XX в. и сохраняли его вплоть до второй мировой войны, в свою очередь выступая учителями, с которыми, правда, ожесточенно спорило нынешнее поколение французских буржуазных философов, но от влияния которых оно в полной мере все же не могло освободиться. Этот сложный и противоречивый процесс преемственности и вместе с тем более или менее глубокой трансформации в развитии французской буржуазной философии XX в., приводящий к видоизменению старой традиции, ее частичному отмиранию и возникновению новых традиций, будет предметом рассмотрения в основных разделах настоящей книги.

ЭВОЛЮЦИОНИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

Если XVIII в. во Франции был ознаменован появлением широких философских концепций развития, созданных Ламетри, Дидро, Робине и имеющих естественно-научную параллель в теории Бюффона, то в XIX в. французские философы в целом мало интересовались проблемой развития природы, несмотря на то что именно в начале этого века Ж.-Б. Ламарк в «Философии зоологии» (1809) выдвинул знаменитую эволюционную теорию. В большой мере это объясняется оторванностью университетского спиритуализма первой половины XIX в. от естествознания. Но немалое значение имела и критика эволюционизма Ламарка со стороны выдающегося палеонтолога Ж. Кювье, автора теории о катастрофических изменениях на поверхности земного шара. Победа Кювье в споре с ламаркистом Э.-Ж. Сент-Илером по вопросу о так называемом «едином плане композиции» (1830) была воспринята как окончательное научное опровержение эволюционизма и торжество принципа неизменяемости видов. Тем более что креационизм Кювье, согласно которому виды создаются богом и не могут трансформироваться в новые виды под влиянием естественных причин, был созвучен антиматериалистическим и консервативным установкам официальной философии.

Проблема развития природы не нашла философского осмысления и в контовском позитивизме, претендовавшем на высший синтез всех научных знаний. Эволюционистские идеи казались Конту слишком спорными и умозрительно-метафизическими и вместе с тем пытающимися проникнуть в запретную область причин и сущностей, чтобы иметь право на включение в состав позитивного знания. Контовская концепция трех стадий утверждала

закон направленного развития лишь для культурно-социальной жизни.

Однако во второй половине XIX в. проблема развития природы начинает ставиться перед французской философией со все большей остротой. Работа Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859) доказывала реальность эволюции твердо установленными фактами из самых разнообразных отраслей биологии. Немалую роль сыграл также эволюционизм Спенсера*. Первой значительной попыткой осмыслить процесс развития в природе может считаться уже упоминавшаяся концепция Бутру (1874); правда, в ней тема «случайности законов природы», невозможности выведения их с помощью логической дедукции заслоняет собственно эволюционные проблемы. К построению развернутых теорий развития французские философы приступают лишь в самом конце XIX и начале XX в. (Ле Дантек, Лаланд, Бергсон, позже Тейяр).

Эволюционистские концепции французских философов создавались в обстановке сложной борьбы, происходившей между самими естествоиспытателями по вопросу о характере и движущих силах органической эволюции. Работы А. Вейсмана, доказывавшие невозможность наследования приобретенных в течение индивидуальной жизни признаков, легли в основу неодарвинистского истолкования развития, отрицающего творческую роль естественного отбора и рассматривающего эволюцию организмов как процесс, всецело определенный внутренними причинами. В этом же духе истолковывается открытый Г. де Фризом (1901) факт мутаций. С другой стороны, выдвигаются неоламаркистские теории, объясняющие изменение организмов действием психического фактора. Правильному пониманию многих открытий, изменявших привычные представления об эволюции органического мира, мешал тот факт, что в XIX в. во Франции не было крупных дарвинистов, которых

* Как отмечает французский исследователь Г. Ражо, «во Франции общее миросозерцание Спенсера и его детали пользовались успехом. Ученая слава Спенсера у нас столь же велика, как слава Дарвина, от которого мы его плохо отличаем. Его философское достоинство у нас ценят так же высоко, как достоинство Конта, учеником которого мы Спенсера считаем, словом, его слава, главным образом, велика во Франции» (38, 16—17).

можно было бы сравнить с А. Уоллесом, Т. Гексли и Дж. Гукером в Англии, Ф. Мюллером и Э. Геккелем в Германии, И. М. Сеченовым, братьями А. О. и В. О. Ковалевскими, И. И. Мечниковым и К. А. Тимирязевым в России. Это объясняется как существованием среди французских биологов сильной ламаркистской традиции, так и официальной линией на ограничение интересов ученых узкоспециальными вопросами. С этой точки зрения чрезвычайно характерно, что французские ученые забаллотировали кандидатуру Дарвина на выборах во Французскую академию (1872), расценив его учение как «праздную гипотезу», — в числе их был даже выдающийся физиолог К. Бернар (см. 15, 227).

Что касается собственно философских предпосылок для постановки и решения проблемы развития, то приступавшие к ней французские буржуазные философы, не знавшие не только диалектического материализма, но даже гегелевской диалектики, обладали явно недостаточным теоретическим багажом. В этих условиях эволюционистские концепции могли опираться либо на механистический материализм, либо на теологический креационизм, либо на идеалистическую «философию жизни», провозвестником которой во Франции был Ж.-И. Гюйо (1854—1888), а наиболее видными фигурами общеевропейского масштаба — Ницше, Дильтей и Зиммель. Все эти пути не могли не привести к большему или меньшему искажению в трактовке развития.

КОНЦЕПЦИЯ РАВНОВЕСИЯ ЛЕ ДАНТЕКА

Феликс Ле Дантек (1869—1917), воспитанник школы Пастера и непосредственный ученик биолога-материалиста Жиара и в известной мере И. И. Мечникова, был профессором общей эмбриологии в Сорбонне (с 1899). Французский коммунист М. Кашен относил его к числу «мыслителей с неподкупной совестью, твердо решившихся до конца следовать науке, не страшась тех выводов, к которым она приводит верные ей умы... Вот почему он не мог оставаться равнодушным к тому, что с наукой все еще пытались обращаться как со «служанкой богословия» (17, 33). Положение авторитетного ученого по-

зволило Ле Дантеку открыто заявить о своих материалистических убеждениях и развить их в виде своеобразной философской системы*. Подчеркивая мировоззренческую значимость той области естествознания, которой он занимался, Ле Дантек писал, что «вопреки обычному взгляду общая биология не есть опытная наука; это философия, это синтез результатов, добытых учеными во всех отраслях естествознания» (23, 5). Взгляд на биологию, хотя бы общую, как на полную замену всякой философии и утверждение «границ познаваемого» обнаруживают связь с контовским позитивизмом; однако последний Ле Дантек толковал по-своему, во многом преодолевая его. «Агностицизм» Ле Дантека сводится к справедливому признанию невозможности дедуцировать закономерности природы из принципов логики и к необходимости считаться с объективными фактами, как бы они ни противоречили ранее выработанным понятиям.

В основу объяснения мира Ле Дантек кладет четыре принципа: универсальную изменчивость, взаимосвязь, причинную обусловленность и борьбу. На большом естественнонаучном материале он доказывает, что в мире существует только материя, находящаяся в состоянии изменения и эволюции; все явления взаимосвязаны и причинно обусловлены, подчиняясь нерушимым законам природы; борьба противоположных сил имеет универсальный характер. Формулируя эти принципы, Ле Дантек привлекает внимание к таким чертам природы, которые объективно являются диалектическими. Но взаимосвязь явлений, их развитие и борьбу противоположностей он пытается истолковать с механистических и метафизических позиций, что приводит к серьезным ошибкам в понимании развития.

Жизнь, ассимиляция, резонанс Главный предмет внимания Ле Дантека — «живое вещество», причем он считает, что «характерное для жизни явление есть ассимиляция, т. е. акт, посредством ко-

* Основные работы Ле Дантека: «Живая материя» (1895), «Новая теория жизни» (1896), «Биологический детерминизм и сознательная личность» (1897), «Ламаркисты и дарвинисты» (1898), «Индивидуальная эволюция и наследственность» (1898), «Естественные законы» (1902), «Границы познаваемого» (1903), «Универсальная борьба» (1906), «Атеизм» (1907), «Кризис трансформизма» (1910), «Эгоизм как единственная основа всякого общества» (1911), «Против метафизики» (1912), «Наука и сознание» (1916).

торого живое тело превращает в вещество, подобное своему собственному, вещества, бывшие первоначально иными» (23, 56). Ле Дантек отбрасывает как научно несостоятельные всякие ссылки на конечные причины или нематериальную «жизненную силу», считая возможным понять жизнь при помощи естественных причин, знание о которых дают обычные для точных наук методы наблюдения и экспериментирования. Однако этот плодотворный методологический принцип, будучи включен у Ле Дантека в рамки метафизического представления о непрерывности и отсутствии скачков в развитии, оказался связанным с механистическим редуccionизмом, не позволявшим понять специфику живого. Стремясь ликвидировать созданную спиритуалистами пропасть между живыми организмами и неживой природой, он ошибочно утверждал «отсутствие всякой существенной разницы... между живой материей и грубой материей» (107, 292). По Ле Дантеку, *«живое существо все более представляется нам как суперпозиция мертвых вещей»* (157, 200).

Сводя органическое к неорганическому, Ле Дантек в самой «грубой» материи ищет черты не только жизни, но даже сознания. В этом сам Ле Дантек усматривал сходство своих воззрений с бергсонизмом, оговариваясь, что исходные пункты обоих учений противоположны: свое учение он считал механистическим по методологии, а бергсонизм—телеологическим. Однако, вопреки мнению Ле Дантека, эта противоположность гораздо глубже и касается также выводов. Если можно говорить о панбиологизме и панпсихизме у Бергсона, поскольку он при объяснении различных форм бытия действительно пользуется биологическими и психическими моделями, то к Ле Дантеку эти характеристики неприменимы. Он оперирует лишь механическими моделями и усматривает жизнь и психизм в чисто механических процессах, что находит яркое выражение в его формуле: «Человек, или высшее животное, может рассматриваться как механизм в кубе; как *механизм механизмов механизмов*» (107, 147).

Связующее звено между органической и неорганической природой Ле Дантек пытался найти в явлениях ритма и резонанса. Способность материальных тел приобретать ритм колебаний, свойственных другим телам, он рассматривает как физическую ассимиляцию, дающую ключ к пониманию химической ассимиляции, характер-

ной для живых организмов. С этой точки зрения живая протоплазма, являющаяся комплексом различных коллоидов, предстает как прекрасный резонатор, способный воспринимать самые различные колебания. «Живое тело, составленное из различных коллоидов, можно сравнить с оркестром, который сразу производит различные по ритму, но гармонирующие между собой вибрации; оркестр этот физически ассимилирует те вещества окружающей среды, которые могут служить резонаторами для какой-либо из его ритмических вибраций» (23, 58). Ле Дантек делает неправомерный механистический вывод, что «существеннейшее явление жизни, явление ассимиляции сводится к сочетанию и совмещению различных явлений резонанса, совершенно подобных тем, которые мы в бесчисленном количестве встречаем в мертвой природе» (23, 59).

*Сознание
и равновесие*

Тот же механистический редуционизм характерен для попыток Ле Дантека понять сознание, рассматриваемое как «психологический эпифеномен, сопровождающий, но несколько не изменяющий физиологический феномен, измеряемый нарушением равновесия» (107, 221). Понятие равновесия является центральным в философии Ле Дантека. Эпиграфом к своей важнейшей работе «Познание и сознание» он ставит тезис: «Понятие равновесия низвергает и замещает собою концепции прежних философий». Согласно Ле Дантеку, равновесие есть состояние, к которому объективно стремится любой процесс природы; конкретно оно выражается в совпадении ритмов различных элементов внутри данной структуры, а также ритмов этой структуры и окружающей среды. В понятии равновесия отражается реальная черта всевозможных явлений, особенно ярко выступающая с усложнением уровня организации систем. Однако при абсолютизировании этой черты, имеющем место у Ле Дантека, равновесие фактически противопоставляется развитию и ведет к механистическому искажению последнего. С позиций теории равновесия, весьма распространенной среди механицистов, противоречия рассматриваются как чисто внешние, а внутренняя противоречивость процессов и явлений отрицается. Это приводит к игнорированию внутреннего источника движения и развития, к непониманию диалектики развития. Теория рав-

новесия носит ярко выраженный метафизический характер. С ее позиций совершенно невозможно понять появление в процессе развигия качественно новых образований.

Руководствуясь теорией равновесия, Ле Дантек приписывает «элемент сознания», именуемый им «элементом ф», всей материи, в том числе молекулам и атомам. Вопрос о *возникновении* сознания в ходе развития материи подменяется вопросом о *проявлении* при определенных условиях этого якобы изначального и универсального ее свойства. Такими условиями Ле Дантек считает нарушение равновесия. По его словам, проявляющееся при этом сознание «держится до тех пор, пока не сложится новое равновесие, пока не выработается новый ритм и установившиеся связи, не встречая уже более противодействия, не начнут мало-помалу погашать свой элемент ф. Следовательно, сознание пробуждается только нарушением равновесия или ритма и существует впредь до установления новой системы равновесия. Совершенно аналогичные явления известны нам в области *электрической индукции*» (23, 71). Последняя фраза показывает, откуда заимствует Ле Дантек свою модель равновесия.

Важно отметить, что, согласно Ле Дантеку, сознание «пробуждается» отнюдь не в качестве средства восстановления нарушенного равновесия. Он полагает, что равновесие со средой даже такой сложнейшей материальной системы, как человек, устанавливается без какой бы то ни было активной роли сознания, в результате действия одних только физико-химических сил. Эпифеноменальность сознания означает, что оно лишь сопровождает процесс уравнивания системы со средой, но никоим образом не влияет на него. С этих позиций Ле Дантек мог только отрицать факт человеческой свободы, утверждая, что «человек есть сознательная марионетка, воображающая себя свободной» (23, 21). Механистический редукционизм приводит к абсолютному фатализму в понимании человека, что находит яркое выражение в словах Ле Дантека: «Моя воля, которой я так гордился, ничего не вносит в мир от себя; во мне совершаются лишь различные превращения энергии, но нет ни малейшего творчества. Я машина, которая расходует пищевые вещества, кислород, теплоту, разного рода лучи, но довольствуется

тем, что превращает все это в эквивалентные количества других форм энергии, подобно локомотиву или иному мертвому механизму» (23, 22).

Взгляд на сознание как эпифеномен, не оказывающий никакого влияния на человеческие действия, является самым слабым элементом концепции Ле Дантека. Наступающую эпоху особенно быстрых революционных изменений в жизни общества, когда резко возрастает роль субъективного фактора, каковым является сознательная деятельность людей, подобная философия совершенно не могла удовлетворить. Она не отвечала на самые животрепещущие проблемы практической жизни.

*Эволюция
и функциональная
ассимиляция*

Механистическая теория равновесия является для Ле Дантека исходным пунктом при осмыслении процесса эволюции в целом: изменяющиеся условия среды нарушают ранее существовавшее равновесие между ней и организмом, что побуждает последний к изменениям. Воспроизведя ламаркистскую схему эволюции, Ле Дантек считает фундаментальным законом биологии «функциональную ассимиляцию», при которой организм усваивает именно те элементы внешней среды, которые способствуют приспособлению к ней. Провозглашенная Ле Дантеком, но находящаяся в противоречии с фактами автоматическая неизбежность приспособления организмов к среде не оставляла для отбора никакого места в процессе эволюции — вывод, к которому с диаметрально противоположных позиций приходили также неodarвинисты. Ле Дантек оказался не в состоянии понять великого научного значения теории Дарвина, без всяких на то оснований упрекая ее в «телеологизме». Механистическая теория эволюции заставляла Ле Дантека не считаться не только с реальностью творческого значения отбора, естественного и искусственного, в ходе изменения организмов, но и отрицать факт мутаций и защищать догму о наследовании приобретенных признаков.

*Эгоизм
и солидарность*

Социологические воззрения Ле Дантека базируются на представлении о борьбе и равновесии двух начал, воздействующих на человека: эгоизма как чисто биологического элемента, который постоянно сохраняется в человеке, и альтруизма, который искусственно создается в рамках социальной организации; в лучшем случае до-

стигается лишь равновесие между природным и социальными началами. Непонимание социального характера эгоизма приводит Ле Дантека к ошибочному выводу о неискоренимости этого чувства, лежащего, по его мнению, в основе института частной собственности. Это одновременно и апология капиталистического общества, которое предстает как обусловленное самой природой человека, так и весьма пессимистический взгляд на современного человека, который, в глазах Ле Дантека, недалеко ушел от своего пещерного предка — троглодита. «Моральное платье, в которое одеты троглодиты XX в., — писал Ле Дантек, — является результатом длительного воспитательного усилия, в котором предохранительные законы общества соединены с естественным лицемерием людей, живущих в обществе. Но это платье очень тонко, и его очень легко порвать!» (166, 10).

Атеизм и вера

Ле Дантек — яркий критик религии и открытый атеист. Материал современного естествознания он с большим искусством использует для опровержения доказательств бытия бога. Немалую роль при этом играет эволюционизм Ле Дантека. На вопрос верующих людей, почему же мы находим, что мир прекрасен, почему мы приходим в экстаз от гармонии природы, Ле Дантек дает материалистический ответ, подрывающий аргументацию теологов в пользу допущения разумного и всемогущего божественного устроителя мира: «Это потому, что мир со своими переменными рельефами, которыми он обязан своей истории, был постелью, где родилась жизнь. Это потому, что приспособление... перекроило живые существа по мерке этого мира, чтобы он более приветливо принял их; приспособились и мы и назвали свой мир миром гармонии» (24, 139—140).

Однако атеизму Ле Дантека не хватает бескомпромиссности и последовательности в борьбе с религией. Идею бога он считал ложной, но трудно искоренимой в силу того, во-первых, что она якобы является врожденным предрассудком, передающимся от поколения к поколению. Ошибочно полагая, что наследуются не только органические изменения, но также всевозможные идеи и убеждения, Ле Дантек отступает от материалистического сенсуализма. Силу религии Ле Дантек видел, во-вторых, в том, что она способна дать человеку ощущение

ние счастья, хотя и иллюзорного. Атеизм же Ле Дантек считал истинным, но совершенно безрадостным учением; по его мнению, научное мировоззрение вообще неспособно дать человеку какого-либо жизненного идеала, тем более оптимистического идеала. Узко позитивистски понимая науку и видя в ней лишь констатацию данного, Ле Дантек вырывает непроходимую пропасть между научным знанием и принципами человеческого действия. «Наука,— писал он,— не указывает нам никакого долга, ибо понятие долга, т. е. закона, которому можно по желанию повиноваться, не есть научное понятие; измерение знакомит нас лишь с законами, осуществляющимися с полной неизбежностью. Но человек есть то, что он есть, а не то, чем он должен был бы быть, если бы наука существовала во все времена; и таков, каким он является в настоящее время, он имеет желание жить и быть счастливым» (23, 233).

Под этим рассуждением Ле Дантека могли бы подписаться многие современные ему фидеисты, которые использовали почти аналогичную аргументацию для обоснования права религии на роль высшего руководителя человеческой жизни. Они могли бы принять и утверждение Ле Дантека, что для действия человеку «нужна вера; будет ли это вера в справедливость, в родину, в искусство,— все равно; она во всяком случае окажется полезной, если даст нам силу решительно действовать в различных случаях нашей жизни» (23, 234). Отсюда всего один шаг до оправдания религиозной веры, тем более что Ле Дантек заявляет: «Благоразумный человек должен помириться с постоянной ложью: надо слепо верить в свои руководящие принципы, когда это необходимо для того, чтобы действовать...» (23, 234). Единственное, чего опасается при этом Ле Дантек,— это фанатизм веры, побуждающий людей к ожесточенной и даже кровопролитной борьбе из-за ложных принципов. В качестве силы, ограничивающей фанатизм, Ле Дантек предлагает «призывать на помощь науку, когда принципы эти начинают требовать от нас чрезмерно многого» (23, 234).

Все это серьезнейшим образом ослабляло атеистические позиции Ле Дантека. Да он, в сущности, и не помышлял о решительной борьбе с религией, которая бы предусматривала ее полное уничтожение. Со своими научными аргументами Ле Дантек обращался лишь к уз-

кому кругу «философов», опасаясь распространения атеизма среди народных масс. Уверенный в незыблемости строя, основанного на частной собственности и порождающего деление общества на интеллектуальную элиту и лишенную возможности приобщиться ко всем достижениям культуры массу трудящихся, Ле Дантек провозглашал: «Я, к счастью, уверен, что мои соседи-крестьяне не прочтут моих книг. А то я, быть может, и не написал бы их» (22, 89). Цинично-высокомерное отношение образованного буржуа к «непросвещенной черни», лишь слегка завуалированное заботой о том, чтобы не лишать крестьян их иллюзорного счастья и не повергать их в беспросветное отчаяние, выступает здесь во всей своей неприглядности.

Книги Ле Дантека, однако, имели судьбу, отличную от той, которая была предусмотрена их автором. Они проникали в массы, которые даже в рамках буржуазного государства при помощи организованной борьбы все больше завоевывали право на образование. Эти книги способствовали борьбе с религиозным дурманом не только во Франции, но и за границей. Следует отметить, что основные работы Ле Дантека переводились на русский язык еще до Октябрьской революции и продолжали переводиться после нее. Имя Ле Дантека оказалось прочно вписанным в историю современного атеизма и свободомыслия.

Заключение

Говоря о позитивной роли Ле Дантека в обосновании атеизма и критике религии, нужно в то же время подчеркнуть, что его работы в целом не означали движения вперед в развитии материалистической мысли, даже по сравнению с той формой буржуазного материализма, которая существовала во Франции в XVIII в. В них были поставлены, правда, некоторые новые проблемы, связанные с развитием естествознания, но решение этих проблем давалось на прежнем механистическом и метафизическом уровне, который в условиях более чем полувекового существования диалектического материализма выглядел особенно архаичным и зачастую был уровнем вульгарного материализма. Представленный в сочинениях Ле Дантека вариант материализма был во многих отношениях поразительно похож на карикатурно-упрощенное изображение этой философии опровергавшими ее идеа-

листами. Как с естественнонаучной, так и с философской точки зрения механистический редукционизм был очень удобным и легким объектом критики. В течение многих лет и даже десятилетий французские философы-идеалисты ссылались на учение Ле Дантека для подтверждения своего тезиса, будто материализм может быть только механистическим и принципиально не способен понять специфику явлений жизни и сознания. Отсюда делался вывод о необходимости обратиться для их понимания к антиматериалистической «философии жизни» или даже к религиозной философии.

КОНЦЕПЦИЯ ДИССОЛЮЦИИ ЛАЛАНДА

Андре Лаланд (1867—1963), профессор Сорбонны (1908), член Академии моральных и политических наук (1922), один из инициаторов создания Французского философского общества и его многолетний генеральный секретарь, инициатор созыва международных философских конгрессов, выступил с концепцией развития, которую он вначале назвал теорией диссолюции, затем переименовал в теорию инволюции* (см. 99); в исследовательской литературе она иногда именуется также теорией ассимиляции (68, 37)**.

*Критика
эволюционизма
Спенсера*

Заглавия основных работ Лаланда могут создать ошибочное впечатление, будто он вообще отрицает эволюцию как процесс направленного развития. В действительности же он критикует лишь

* Каких-либо существенных изменений в свою концепцию Лаланд при этом не внес. Введение термина «инволюция» имело единственной целью придать концепции более «респектабельный» вид, поскольку термин «диссолюция» вызывает мысль о разложении, деградации, регрессе. Мы сохраняем первоначальную терминологию Лаланда, поскольку именно в этой форме его концепция привлекла к себе внимание и вызвала оживленную полемику среди французских философов начала XX в.

** Основные работы Лаланда: «Лекции по философии наук» (1893), «Диссолюция, противостоящая эволюции в физических и моральных науках» (1899), «Теории индукции и экспериментирования» (1929), «Психология суждений ценности» (1929), «Эволюционистские иллюзии» (1931), «Разум и нормы» (1948).

спенсеровскую форму эволюционизма. В ранней юности Лаланд был горячим поклонником Спенсера, но уроки его университетского профессора философии Бутру и последующие собственные размышления привели к радикальной переоценке философии английского позитивиста, воспринимаемой как монистическая теория, продолжающая традиции французского материализма XVIII в. Этим восприятием, во многом ошибочным, определяются основные направления Лаландовой критики спенсеровского «закона эволюции»^{*}.

Прежде всего Лаланд выступает против материалистических моментов, содержащихся в учении Спенсера, утверждая, что процесс развития нельзя сводить к преобразованиям материи и объяснять при помощи одних только материальных причин. При этом Лаланд выявляет действительную слабость эволюционизма Спенсера: механистический редукционизм. Он показывает несводимость биологических процессов к механическому взаимодействию материальных частиц, равно как несводимость психических явлений к физиологическим. Производя неправомерное отождествление материализма с механицизмом, базирующееся на факте связи известных ему форм материализма с механическими моделями, Лаланд заявляет, что нет ничего опаснее «материалистических формул», так как входящие в них «механические символы» приводят к «игнорированию самых важных свойств реального бытия, убивая его, так сказать, путем фиксирования и помещения его частей в искусственные рамки» (98, 91).

Лаланд обнаруживает и другую слабость спенсеровского эволюционизма, базировавшегося на допущении наследования приобретенных свойств. Разделяя ошибку Спенсера (и Ле Дантека), Лаланд полагает, будто только на основе этого допущения можно объяснить эволюцию органического мира естественными, материальными причинами. Поэтому доказательство научной несостоя-

^{*} «Эволюция,— писал Спенсер,— интеграция материи, сопровождаемая рассеянием движения, переводящая материю из неопределенной, бессвязной однородности в определенную, связную разнородность и производящая параллельное тому преобразование сохраняемого материей движения» (48, 331) О спенсеровской концепции развития см. 8, 80—128

тельности названного допущения в современной ему биологии (Вейсман) воспринимается Лаландом как невозможность материалистического понимания эволюции. На этом основании он призывает обратиться к понятию «жизненной силы», рассматриваемой как нематериальное начало. Так, по любому вопросу критика механицизма, редукционизма и неверных причинных объяснений, содержащихся в ряде материалистических по своему духу учений, приводит Лаланда к не менее ошибочным идеалистическим выводам.

Правда, Лаланд не доходит до идеалистического монизма. Он утверждает, что в мире существуют два противоположных и автономных, хотя и взаимодействующих, «порядка»: материально-природный и духовно-волевой. Философская концепция Лаланда является, согласно его собственной характеристике, дуалистической: «Она верит, что в явлениях и законах мира имеются две противоположные тенденции, одна из которых преобладает в инстинктивной и материальной жизни, а другая — в интеллектуальном и моральном развитии. Она противопоставляет принципы разума ощущениям, а право — естественной борьбе... Она... рассматривает всякую трансформацию не как прямую линию, но как траекторию, искривленную двумя антагонистическими тенденциями: законом природы и законом осмысленной воли» (98, 3).

Истоки этой концепции Лаланд усматривает в платонизме, буддизме и христианстве, определенно связывая ее с религиозно-идеалистическими учениями. Как и во всяком дуализме, в концепции Лаланда остается совершенно неразрешенным кардинальный вопрос о том, каким образом возможно взаимодействие двух абсолютно противоположных «порядков». Лаланд просто снимает психофизическую проблему, которую другие мыслители справедливо считали имеющей первостепенную важность для философии. Он лишь констатирует факт взаимодействия «духа» и тела, признавая свою неспособность понять его.

*Принцип
диссолюции*

Вторая линия критики спенсеровского эволюционизма направлена против его понимания самого хода развития. Лаланд отвергает тезис Спенсера, согласно которому развитие идет от однородного к разнородному,

дифференцированному. Такому пониманию развития Лаланд противопоставляет свой принцип диссолюции. «Под *диссолюцией*, — пишет он, — мы понимаем такую серию перемен в изменяющихся вещах, направление которой противоположно эволюционным изменениям. Если, например, формирование и централизация сложного бытия являются, как общепринято говорить, эволютивными феноменами, то децентрализация этого организма и обретение свободы составляющими его элементами — это именно то, что называется диссолюцией» (98, 5). Диссолюция, в понимании Лаланда, есть движение от разнородного к однородному. При помощи этой краткой и скудной формулы, мировоззренческий смысл которой раскрывается при рассмотрении Лаландом различных видов диссолюции, он стремится раскрыть сущность всех многообразных изменений, совершающихся в природе, обществе и человеческом сознании. Следует подчеркнуть, что Лаланд не отрицает реальности процессов дифференциации, но отводит им сугубо подчиненное и ограниченное место в общем процессе развития: «Универсальный закон материального мира в целом состоит в диссолюции, по отношению к которой частные эволюции являются случайными» (98, 70).

Лаланд разделяет диссолюцию на четыре главные формы: механическую, физиологическую, психологическую и социальную; каждая из них служит предметом особого рассмотрения.

*Механическая
диссолюция*

Прежде всего Лаланд пытается представить диссолюцию как основной закон изменений, происходящих в неорганической природе. С самого начала он совершает серьезную методологическую ошибку метафизического характера, отказываясь рассматривать вопрос о возможности такого развития, которое приводит к переходу от неживой материи к живой, т. е. к ее существенному усложнению. Вне этой объективной тенденции развития неорганическая природа предстает как нечто абсолютно мертвое. Вторая ошибка Лаланда заключается в экстраполяции на Вселенную второго закона термодинамики, примененного лишь к замкнутым системам и устанавливающего превращение энергии в тепловое излучение, которое рассеивается в пространстве. На этом и базируется утверждение Лаланда о том, что господст-

вующей тенденцией в неорганическом (механическом) мире являются разрушение сложных, дифференцированных образований и постепенное установление однородности. Отсюда делается важный вывод, имеющий идеалистическое и даже теологическое значение: если Вселенная под влиянием естественных причин движется к менее дифференцированному состоянию, то исходное состояние, которое с необходимостью должно быть более дифференцированным, невозможно объяснить естественными причинами. Лаланд прямо не обращается к идее бога-творца (сказывался его антиклерикализм), но он настаивает на том, что в прошлом должно было иметь место какое-то сверхъестественное «творение» дифференциации, и потому креационизм представляется ему неопровержимым.

*Физиологическая
диссолюция*

Если ссылкой на принцип возрастания энтропии Лаланду удавалось создать хотя бы видимость научной обоснованности своей концепции диссолюции в применении к неорганическому миру, то при попытках распространить ее и на живую природу он уже не мог опираться на данные науки. Было невозможно отрицать тот факт, что живые организмы представляют собой дифференцированные системы, сложность которых не только не уменьшается, но возрастает в процессе индивидуального и видового развития. Это противоречие между своей теорией и научными фактами Лаланд преодолевает чисто софистически: поскольку, рассуждает он, каждый живой организм в конце концов умирает, что приводит к его разложению на более простые элементы, постольку диссолюция является законом изменения и в «физиологической» области. Лаланду можно возразить, что в данном случае разлагаются мертвые тела, ставшие частью неорганической природы, а отнюдь не живые организмы. Можно согласиться с высказанным в адрес Лаланда критическим замечанием Бергсона, что «в организованном мире смерть индивидов совсем не кажется уменьшением «жизни вообще»» (6, 221), требуемым концепцией диссолюции.

*Психологическая
диссолюция*

Новые непреодолимые затруднения возникают перед концепцией диссолюции, когда Лаланд пытается распространить ее на область «психологии», куда он включает познание, мораль и художественное творчество.

В соответствии с этим психологическая диссолюция делится им на три ветви: интеллектуальную, моральную и художественную. Считая выработку норм характерной особенностью «психологической» деятельности человека, Лаланд различает три формы нормативного, выступающие «на уровне чувственности как прекрасное, на уровне мысли как истинное, на уровне действия как благое. Стсюда три науки, которые больше, чем что-либо другое, придают философии ее специфический облик: мораль, логика и эстетика» (98, 172). Лаланд утверждает, что красота, истина и добро «заставляют мир прогрессировать в направлении, противоположном эволюции, т. е. уменьшают в нем индивидуальную дифференциацию и интеграцию; результатом этих идей является то, что они делают людей менее отличными друг от друга...» (98, 172—173). Утверждение, что человеческое сознание в области науки, морали и искусства движется к однородному, Лаланд пытается обосновать ссылкой на факты, свидетельствующие о том, что научные истины, моральные принципы и эстетические оценки не являются сугубо индивидуальными, а имеют ту или иную степень общезначимости; по его мнению, тенденция развития такова, что эта общезначимость должна стать абсолютной.

Тезис Лаланда о психологической диссолюции является уязвимым для критики с нескольких точек зрения. Прежде всего следует заметить, что трактовка общезначимости научных, а в особенности моральных и эстетических идей является у Лаланда упрощенной и в целом неверной. Что касается области эстетики, то он не учитывает как объективного разнообразия художественных вкусов, так и появления в ходе развития искусства все новых форм и стилей. В области нравственности Лаланд игнорирует существование различных типов классовой морали, в связи с чем представляет себе выработку общечеловеческой нравственности как процесс сведения к общему знаменателю различных моральных идей. Абстрактной общезначимости, которую предполагает концепция диссолюции, нет и в научном знании. Те объективные истины, которые устанавливаются наукой, не являются раз навсегда установленными догмами, а имеют относительный характер, в силу чего они уточняются, дополняются, развиваются. Прогресс в науке является результатом борьбы различных точек зрения,

гипотез, теорий, т. е. результатом определенной дифференциации, устранение которой означало бы застой в науке.

Но более всего подрывает концепцию диссолюции тот факт, что научные истины, равно как являющиеся результатом исторического развития моральные и эстетические нормы, не являются чем-то абстрактно-однородным и простым; напротив, они имеют сложную и высокодифференцированную внутреннюю структуру. Сам Лаланд вынужден признать, что в развитии «психологических» идей имеет место переход от простого к сложному, наблюдается прогресс. Между тем диссолюция в собственном смысле слова и в том виде, как она изображена Лаландом в области неорганической природы, является регрессом, безостановочным упрощением сложного.

Объединяя под именем диссолюции противоположные процессы регресса и прогресса, упрощение структур и их усложнение, концепция Лаланда оказывается внутренне противоречивой. Она не помогает пониманию направленности происходящих в мире изменений, но затемняет этот вопрос. Задумав противопоставить спенсеровской концепции эволюции новый универсальный принцип развития, Лаланд как по существу, так и в смысле логической формы не сумел справиться с этой задачей. Принцип движения от разнородного к однородному предстает не только как крайне поверхностный и не проникающий в сущность процесса развития (как и противоположный ему спенсеровский принцип движения от разнородного к однородному), но и как саморазрушающийся из-за присущих ему логических противоречий.

*Социальная
диссолюция*

Признавая, что в развитии общества наблюдается дифференциация (разделение труда, специализация функций, рост неравенства), Лаланд утверждает, что решающее значение все же принадлежит противоположному процессу, «контр-эволюции». Ее проявление он усматривает в том, что современная мода предписывает не выставлять напоказ своей специализации и избегать ношения форменной одежды. От этих поверхностных признаков нивелирующей тенденции Лаланд обращается к более существенным процессам. Он отмечает, что, когда дифференциация становится слишком глубокой, в обществе

происходят перевороты. «Эволюция тогда уступает место революции. Медленная или внезапная, кровавая или мирная, она заставляет Общество свернуть с пути, по которому оно первоначально следовало. Она разрушает социальное неравенство, произведенное внешним завоеванием или внутренней борьбой» (98, 394).

Отсюда видно, что в концепции Лаланда находит отражение факт социальных антагонизмов и классовой борьбы. Но при помощи понятий диссолюции и эволюции этот факт лишь поверхностно описывается, но несколько не объясняется. Когда же Лаланд пытается указать на причины социальных конфликтов, то он находит их источник в так называемой двойственности человеческой природы, которой присуще якобы неискоренимое противоречие между индивидуальным и социальным. По его мнению, это делает невозможной гармонию между индивидом и обществом. Социальная концепция Лаланда может рассматриваться как разновидность буржуазной апологетики, поскольку антагонизмы капиталистического общества рассматриваются в ней как вытекающие из человеческой природы.

В то же время Лаланд в духе буржуазного реформизма стремился к сглаживанию социальных противоречий общества, в котором он жил. Он решительно осуждал марксистскую теорию классовой борьбы, выдавая ее за разновидность «социального дарвинизма». Учение о диссолюции, провозглашающее обязательность перехода от разнородного к однородному, служило теоретической основой реформистских иллюзий. Не видя объективных экономических причин разделения буржуазного общества на антагонистические классы, Лаланд подменял проблему революционного переустройства современных общественных отношений задачей нравственного самоусовершенствования людей на основе распространения общезначимых норм. Правомерность революции признавалась им лишь в отношении прошлого. При этом даже в проведении реформ, остающихся в границах буржуазной демократии, Лаланд предостерегал против «торопливости».

Следует прибавить, что все те теоретические слабости, которые обнаруживаются в понимании Лаландом психологической диссолюции, в полной мере свойственны также его учению о социальной диссолюции. И в этой

области реальностью является движение от простого к сложному, противоречащее принципу диссолюции.

«Косвенная ценность различия»

Идеал социальной однородности, выдвинутый Лаландом на самом рубеже XX в., в дальнейшем потребовал известных коррективов, обусловленных, с одной стороны, необходимостью четко отграничить этот идеал от фашистского тоталитаризма, с которым буржуазные демократии вынуждены были во время второй мировой войны вести вооруженную борьбу, а с другой стороны, привести его в соответствие с направленным против коммунизма тезисом буржуазных пропагандистов о плюралистичности «свободного мира». Правда, Лаланд, находившийся к этому времени уже в весьма преклонном возрасте, не скоро осознал эту необходимость. Лишь в 1955 г. он откликается на нее тезисом о «ценности различия»; в 1963 г. этот тезис несколько изменяется, формулируясь как «косвенная ценность различия».

Лаланд заявляет, что его концепция не должна рассматриваться как программа нивелировки человеческих личностей; напротив, «разнообразие человеческих индивидов представляет собой аффективную, эстетическую и моральную ценность...» (101, 242). Он указывает, что не следует отождествлять различие, имеющее право на существование, с дифференциацией, которая должна быть преодолена. Под последней Лаланд понимает классовые различия, вновь утверждая, что они сглаживаются в буржуазном обществе и что именно в этих условиях возникает возможность для развития чисто индивидуальных различий. «По мере того,— пишет он,— как эволюция — или, точнее, инволюция — сблизила уровень жизни социальных классов, стали ощутимее индивидуальные различия, которые ранее проходили незамеченными» (101, 244—245).

Этот корректив к учению о социальной диссолюции, сделанный Лаландом в конце его жизни, особенно отчетливо раскрыл буржуазно-реформистскую сущность данного учения. В то же время он означал еще одно существенное ограничение принципа диссолюции самим его автором, ибо с точки зрения идеала однородности должны быть устранены любые различия, как социальные, так и индивидуальные.

*Концепция
диссолюции
и «философия
жизни»*

Утверждая несводимость «биологического порядка» к механическим процессам, Лаланд считал отличительной чертой всего живого стремление к экспансии и господству.

Эту черту он называл динамизмом и «жизненным порывом» (впоследствии это понятие было заимствовано у него Бергсоном), что сближает его с представителями «философии жизни». Однако в целом Лаланд отвергал «философию жизни» (Ницше, Бергсон), отказываясь признать «жизненный порыв» универсальной силой. По его мнению, «жизненный порыв» ограничен не только «снизу», со стороны неорганической природы, где его еще нет, но и «сверху», со стороны человеческого бытия, где он не должен иметь доминирующего значения. Лаланд возражал против биологизации общества, называя это недопустимым «витализмом». Считая, что «человеческий порядок» в известном смысле противоположен «биологическому порядку», Лаланд видел в моральных нормах силу, которая направлена против агрессивного и эгоистического динамизма жизни. С этих позиций Лаланд объявлял несостоятельными попытки оправдать агрессивность в международных отношениях «борьбой за существование» между нациями.

Справедливо осуждая биологизацию общественных отношений, Лаланд, однако, не мог противопоставить ей правильного понимания специфики человеческого общества. Отрыв сознания от материально-общественного базиса приводил Лаланда к ошибочному представлению об априорном характере теоретических, моральных и эстетических идей. В этом вопросе он стоит на кантовских позициях, хотя и вносит в них некоторые существенные изменения, вызванные тем, что он вынужден был считаться с фактом изменчивости всех названных идей.

*Конституирующий
и конституированный
разум*

Чтобы примирить кантовский априоризм с этим фактом, Лаланд вводит понятия конституирующего и конституированного разума*. Конституированный разум — это совокупность идей определенной эпохи, обеспечивающая сплочение данной социаль-

* В курсе лекций «Разум и рациональные принципы», прочитанном в Сорбонне в 1909—1910 гг.

ной группы. С переходом к новой эпохе эта совокупность идей-норм изменяется, возникает новая форма конституированного разума. Но эти изменения, подчеркивает Лаланд, не носят хаотического характера, а имеют строгую направленность — к тождественному и единому. Такое постоянство ориентации обеспечивает конституирующий разум, являющийся глубокой и неизменной основой всего рационального, подлинным средоточием априорного.

Несмотря на известную модификацию кантовского априоризма и стремление осмыслить эволюцию понятий и норм, предложенная Лаландом концепция двух разумов теоретически довольно слаба. Она не дает ответа на вопрос о том, как возможно, чтобы неизменный конституирующий разум допускал изменения базирующегося на нем конституированного разума и направлял их; мост от неподвижности первого к динамизму второго Лаланд перебросить не в состоянии.

*Рационализм
Лаланда*

Во французской буржуазной философии XX в. Лаланд является одним из наиболее известных рационали-

стов. Это также отличает его от сторонников иррационалистической «философии жизни». Лаланд определяет разум как присущую каждому здоровому человеку способность к дискурсивному мышлению, позволяющему различать истинное и ложное в теоретическом плане, лучшее и худшее — в практическом плане, приходя к бесспорным и общезначимым выводам. С этой точки зрения «действовать разумно — это иметь в качестве мотивов не только импульсы или чувства, но быть в состоянии объяснить свои действия при помощи идей и правил тем, кто способен к пониманию и кто в свою очередь принимает значимость последних» (101, 6).

Согласно Лаланду, разум обеспечивает понимание вещей, «находя в них общее, повторяющееся, другими словами, требуя, чтобы все во Вселенной было связано и чтобы не происходило ничего, что не было бы определено общими правилами. Поэтому разум может быть определен так: способность сводить вещи к единству. Это сведение многого к единому есть фундаментальный закон мысли, или, лучше сказать, он есть сама мысль...» (100, 343). Тезис о «сведении к единому» как фундаментальной характеристике разума по-своему отражает тот

факт, что в ходе научного познания раскрывается все более глубокая связь между различными областями реальности. Но единство научной картины мира Лаланд отказывается рассматривать как отражение единства самой объективной реальности. Опосредованный характер отношений между познающим субъектом и познаваемым объектом он ошибочно истолковывает как невозможность знания об этом объекте. «Очевидно,—заявляет Лаланд,— что, когда мы видим или ощущаем вещи, мы не входим с ними в непосредственный контакт; между солнцем и мной вклинивается физическая среда, физиологическая среда, психологическая среда, где последовательно происходят все более сложные изменения, прежде чем феномен достигнет нашего сознания. Мы воспринимаем всегда лишь последний член этой серии, т. е. модификацию нашего духа, мысль» (160, 372).

Идеалистическое понимание процесса познания приводит Лаланда к агностическому выводу, что действительно объективный мир, существование которого вне и независимо от человеческого сознания признается им, является непознаваемым; тот же мир, который постигается человеком, создан его собственным сознанием. «То, что мы называем внешним миром,— утверждает Лаланд,— есть, следовательно, в конечном счете совокупность наших внутренних представлений, которые природа нашего духа заставляет нас *объективировать*, т. е. представлять их как некую вещь, существующую вне нас и отличную от нас самих» (109, 373).

Это не что иное, как воспроизведение основ кантовского учения о непознаваемых вещах в себе и принципиально отличном от них мире явлений. Правда, Лаланд в отличие от Канта и в области теоретического разума допускает известную пластичность априорной структуры, призванную объяснить глубокое изменение естественнонаучных концепций, начавшееся в последние десятилетия XIX в. и продолжающееся поныне. Согласно Лаланду, «структура нашего разума такова, что мы *априори* находим в нем понятия и правила, ориентирующие наши усилия к конструированию мира и к оценке достигнутых результатов, но не без того, чтобы у нас оставалась определенная свобода действия в отношении средств достижения успеха. Восприятие и продолжающая его позднее наука являются продуктами этой работы» (109, 371).

Не отличающееся теоретической глубиной и вместе с тем последовательностью в проведении своего основного принципа, который предстает как внутренне противоречивый, учение Лаланда интересно, однако, как одна из первых крупных попыток во французской буржуазной философии эпохи империализма создать всеобъемлющую концепцию развития. Явная неудача этой попытки, осознанная большинством современников Лаланда, стимулировала дальнейшие поиски в этом направлении. Это учение интересно также своим рационализмом, который становится все более редким явлением в буржуазной философии XX в. Однако априористический рационализм Лаланда отнюдь не был принципиальным антиподом иррационалистических тенденций в философии; более того, он даже расчищал для них дорогу, сводя научное знание к самодовлеющей конструкции разума, ничего не говорящей о независимой от человека реальности. Так же как Кант, Лаланд по сути дела отдавал эту область в распоряжение иррациональной веры. Влияние Лаланда на французскую философию XX в. было значительным и весьма продолжительным. Оно определялось не только его концепцией диссолюции и тесно связанным с ней учением о нормативной деятельности разума, но и руководящей ролью Лаланда во Французском философском обществе, различных философских изданиях и системе философского образования (многолетний председатель жюри агрегационного конкурса при Сорбонне).

«ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ»

БЕРГСОНА

Анри-Луи Бергсон (1859—1941), профессор Коллеж де Франс (1900), член Академии моральных и политических наук (1901), член Французской академии (1914), в юности симпатизировавший позитивизму и содержащимся в нем элементам механистического материализма, стал затем одним из самых непримиримых критиков позитивизма, материализма и механицизма, выступив продолжателем спиритуализма Бирана, Равессона и своего непосредственного учителя в области философии Бутру. Собственная философская система складывалась у Берг-

сона постепенно, и в его мировоззрении можно выделить несколько этапов, объединенных постоянным интересом к проблеме развития, имевшей в его глазах первостепенное значение*.

ФОРМИРОВАНИЕ БЕРГСОНОВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ

В начальный период философской деятельности Бергсона, охватывающий последнее двадцатилетие XIX в., его внимание было сосредоточено главным образом на проблемах психологии. Он выступает с критикой объективных методов изучения психики и, выявляя слабости ее трактовки с позиций механистического материализма, делает необоснованный вывод о принципиальной невозможности материалистического понимания сознания и вместе с тем процесса развития.

*«Опыт
о непосредственных
данных сознания»*

При переводе этой первой своей крупной философской работы на иностранные языки Бергсон предложил назвать ее «Время и свобода воли», что довольно точно определяет ее проблематику. Бергсон начинает эту работу с отрицания применимости к сознанию количественных характеристик, которыми широко пользовалась экспериментальная психология, получившая значительное развитие во второй половине XIX в. в различных странах Европы и Америки. Критика Бергсоном экспериментальной психологии основывается на том соображении, что количественные характеристики правомерны лишь в той области действительности, где имеются абсолютно однородные и повторяющиеся элементы. Абсолютная же однородность, подчеркивает он, означает отсутствие каких-либо качественных преобразований, которые существенны для развития в подлинном смысле слова. Подобные однородные элементы Бергсон находит лишь во внешнем по отношению к человеку мире чисто материального бытия. Такое понимание материи совпадает с точкой зрения Спенсера, который сво-

* Основные работы Бергсона: «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), «Материя и память» (1897), «Смех» (1900), «Творческая эволюция» (1907), «Духовная энергия» (1919), «Длительность и одновременность» (1922), «Два источника морали и религии» (1932), «Мысль и движущееся» (1934).

дил изменения к соединению или разъединению однородного вещества, происходящему в пространстве. Но это не что иное, как механистическая и метафизическая точка зрения на материальный мир. Ошибка Бергсона заключается в том, что он рассматривает метафизическое понимание материи как совершенно правильное знание о ней. Это приводит к тому, что, справедливо критикуя спенсеровскую концепцию эволюции и показывая, что механическое соединение или разъединение внутренне неизменных, «готовых» однородных элементов не может считаться развитием, Бергсон делает ошибочное заключение, что в материальном мире развития нет и не может быть. Для него это мир, где происходят лишь перемещения в пространстве, создаются и разрушаются сложные сочетания изначально данных неизменных частей, но нет действительного развития, которое должно состоять в появлении качественно новых образований.

Такому механистически и метафизически истолкованному материальному миру Бергсон противопоставляет «поток сознания»*. Правда, в самом сознании он различает два слоя: поверхностное «я» и внутреннее «я». Первое «я» находится в непосредственном контакте с внешним миром, и в силу этого оно каким-то образом получает отпечаток пространственной определенности последнего. Но под этим поверхностным слоем сознания, утверждает Бергсон, лежит внутреннее «я», которое и есть подлинная психическая реальность, непосредственная данность сознания. Внутреннее «я» характеризуется как бесконечно подвижное, изменчивое, текучее. Бергсон подчеркивает, что состояния сознания незаметно переходят друг в друга, между ними отсутствуют какие-либо четкие границы и потому их выделение в качестве самостоятельных элементов недопустимо. Непрерывность «потока сознания» делает невозможным применение к нему количественных определений.

Эти определения, считает Бергсон, неприменимы к сознанию и потому, что в нем отсутствует качественная однородность: последующее состояние сознания качественно отличается от предыдущего, представляет собой

* Этот термин был введен в философию американским прагматистом В. Джемсом. Бергсон утверждал, что он пришел к этому понятию независимо от Джемса и не позже его.

нечто новое по сравнению с ним. Бергсон называет сознание *длительным*, имея в виду под *длительностью*, являющейся одним из основных понятий его философии, процесс качественного изменения реальности. Считая его характерным лишь для сознания, Бергсон заявляет: «Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше я активно работает, когда оно не устанавливает различия между настоящими состояниями и состояниями, им предшествовавшими» (5, т. 2, 73—74).

Длительность Бергсон отличает от времени. В соответствии с его терминологией, время характеризует процесс, в котором имеют место лишь пространственно-количественные изменения, но нет качественного преобразования; поэтому оно применимо только к материальному миру. Напротив, длительность характеризует исключительно деятельность сознания; ее можно поэтому назвать чисто психологическим временем. Абсолютное разграничение длительности сознания и времени материального мира, углубляя метафизический взгляд на материю, служит обоснованием для идеалистического отрыва сознания от материи. В соответствии с этим утверждается, что ни одна из характеристик материи неприменима к сознанию. Если в материальном мире имеет место детерминизм и закономерность, то, по логике Бергсона, сознание следует рассматривать как абсолютно спонтанную, самопроизвольную активность. Называя такой взгляд на сознание динамическим *, Бергсон провозглашает доказанную абсолютную свободу сознания: «Свобода есть факт, и среди всех констатируемых фактов она наиболее ясный факт» (5, т. 2, 159) **.

Идеалистическая концепция сознания как недетерминированной деятельности, противостоящей «материальному порядку», вырастает у Бергсона на основе стре-

* «Динамизм,— пишет Бергсон,— исходит из идеи произвольной активности, творимой сознанием...» (5, т. 2, 102).

** Важным аргументом Бергсона в пользу недетерминированности сознания («свободы воли») является соображение о том, что для полного понимания определенного психологического состояния необходимо прочувствовать и пережить предшествовавшие ему состояния, «пройти все фазисы самого чувства и занять ту же самую длительность» (5, т. 2, 142). От объективных методов исследования психики Бергсон возвращается к интроспективной психологии

мления понять факт качественного преобразования, творчества нового, который первоначально замечается только в области психики. Но и в этой ограниченной области Бергсон по сути дела лишь ставит проблему, а не решает ее. Его концепция длительности и творчества разъедается глубоким внутренним противоречием. Бергсон не замечает, что тезис об абсолютной непрерывности «потока сознания» делает принципиально невозможным появление в нем чего-либо действительно нового, которое всегда означает перерыв постепенности. Произведенный Бергсоном метафизический разрыв качественных и количественных определений, которые во всех областях бытия находятся в противоречивом единстве и переходят друг в друга, делает его беспомощным при попытках понять, каким образом возникает новое. Это характерно не только для первой, но и для всех последующих работ Бергсона, переходящего от проблемы развития сознания к проблеме развития всего бытия. Хотя в поздних работах Бергсона изредка встречается понятие скачка, мысль о переходе количественных изменений в качественные всегда была чужда ему, а без этого скачок в развитии, появление нового невозможно рационально понять, и потому он представляется сверхъестественным.

«Материя и память» В своей второй работе, непосредственно посвященной опять-таки психологическим проблемам, Бергсон переходит от прежней дуалистической точки зрения о сознании и материальном мире, как резко разграниченных и противоположных областях бытия, к идеалистическому монизму. В связи с этим по-новому решается проблема об отношении между сознанием и миром. Поставив вопрос о том, как в сознании возникают представления и каков их источник, Бергсон отвергает материалистический сенсуализм и отказывается видеть в образах сознания отражение объективной реальности, само понятие которой объявляется несостоятельным. Идеалистически интерпретируя тот факт, что все знания о действительности человек приобретает в результате деятельности сознания, Бергсон предлагает рассматривать реальность как совокупность образов, из которой затем выделяются два рода вторичных образов; одни выступают как независимая от человека природа, а другие — как сознание со всем его содержанием. «Я называю материей, — пишет Бергсон, — совокуп-

ность образов, а восприятием материи — те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа, моего тела» (5, т. 3, 10).

Эта концепция Бергсона близка к ранее выдвинутому учению Р. Авенариуса о первичных нейтральных элементах опыта, которые впоследствии выступают то как независимый от сознания «физический ряд», то как рассматриваемый в связи с сознанием «психический ряд». Подобно махистам, Бергсон уверен, что его концепция лишает смысла основной вопрос философии. «Спросить, существует ли Вселенная только в нашей мысли или вне ее, — значит поставить вопрос в неразрешимой форме...» (5, т. 3, 14). Но «превзойти» противоположность материализма и идеализма Бергсону, разумеется, не удастся: сам факт рассмотрения реальности как системы образов свидетельствует о том, что за первичное берется оторванное от своей материальной основы сознание, т. е. проводится идеалистическая точка зрения.

Специфически бергсоновской чертой в трактовке сознания является попытка объяснить превращение нейтральных образов в субъективные представления, исходя из практических действий человека. Восприятие, которое Бергсон рассматривает в качестве основы психики в собственном смысле слова, он понимает как результат отбора из совокупности образов того, что является важным для человеческого действия. «Те внешние воздействия, — пишет Бергсон, — которые безразличны для живых существ, проходят сквозь них, так сказать, не задерживаясь; остальные, изолируясь от первых, становятся «восприятиями» в силу самого факта этой изоляции... Вещи словно поворачиваются к нашему телу своей внешней стороной, но освещена у них лишь та сторона, которая в состоянии нас практически затронуть: они выделяют из своего состава то... на что мы способны влиять...» (5, т. 3, 26). Важнейшую роль в превращении нейтральных образов в субъективные восприятия Бергсон отводит памяти, считая, что она связывает непрерывной нитью ряд мгновенных впечатлений, «составляющих скорее часть самих вещей, чем часть нас» (5, т. 3, 56).

Все это ведет к идеалистической мистификации как сознания, так и материи. Бергсон утверждает, что в сознании вообще и в памяти как его важнейшей функции ошибочно видеть свойство материи; «как раз наобо-

рот, материя, как мы схватываем ее в конкретном восприятии, всегда занимающем известную длительность, есть в значительной степени производное памяти» (5, т. 3, 180). В соответствии с этим человеческий мозг представляется Бергсону не органом отражения объективной реальности, а своего рода фильтром, беспрепятственно пропускающим одни образы и задерживающим — под влиянием практических потребностей — другие образы, которые и становятся восприятиями.

ТЕОРИЯ УНИВЕРСАЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ

В «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон признает развитие только за психикой. В «Материи и памяти» он стремится преодолеть пропасть между сознанием и природой посредством спиритуализации самой материи, превращающейся в совокупность образов. Тем самым подготавливается почва для постановки вопроса о развитии природы. Эволюция органического мира, рассматриваемая в тесной связи с развитием сознания и всего бытия в целом, является предметом исследования в главном философском произведении Бергсона «Творческая эволюция».

*Трансформизм
и изменчивость*

Факт эволюции органического мира для Бергсона настолько несомненен, что, по его мнению, «язык трансформизма становится теперь обязательным для всякой философии, как его догматическое утверждение становится обязательным для науки» (6, 23). Однако Бергсон считает несостоятельными как все естественнонаучные объяснения эволюции (дарвинизм и неodarвинизм, ламаркизм и неоламаркизм), так и ее философские интерпретации, данные Спенсером и Лаландом. Разделяя эволюционистские учения на детерминистические и телеологические, Бергсон видит их общий недостаток в фактическом игнорировании развития. Определяется ли эволюция предшествующими причинами, как утверждают детерминисты, или же направляется к некоей цели, как полагают приверженцы традиционных форм телеологии, в обоих случаях, по мнению Бергсона, процесс выглядит заранее predetermined и в нем не может появиться ничего действительно нового.

Следует подчеркнуть, что начиная с первых работ Бергсона качественно новое ошибочно отождествляется с непредвиденным. Новое означает для него не только то, чего прежде не существовало, но вместе с тем также то, возникновение чего невозможно было предусмотреть. Этот тезис извращает связанную с категорией нового гносеологическую проблему в духе агностицизма. Помимо философских оснований данной ошибки, заключающихся в отсутствии четкого различения субъекта и объекта познания, она порождалась и противоречием, связанным с естественнонаучным объяснением мутаций. С одной стороны, становилось все более ясным, что без признания этих быстрых и более или менее глубоких изменений организмов, передающихся по наследству, эволюция немыслима; именно мутации с наибольшей яркостью свидетельствовали, что в ходе нее появляется нечто качественно новое. С другой стороны, в течение длительного времени оставалась невыясненной связь между мутациями и воздействиями внешней среды. Это незнание многие естествоиспытатели и философы, в том числе Бергсон, считали выражением принципиальной непредвиденности в появлении нового.

Подойдя к осмыслению биологической эволюции с идеалистической схемой развития-длительности, выработанной ранее при рассмотрении деятельности сознания, оторванного от своего материального субстрата, Бергсон увидел в ней проявление активности некоего духовного начала, названного «жизненным порывом». По его утверждению, «жизненным началом должно быть сознание или, лучше, сверхсознание» (6, 233). С допущением этого первоначала концепция Бергсона становится разновидностью объективного идеализма, тогда как в начальный период, когда он ограничивался анализом индивидуального сознания, его воззрения имели субъективно-идеалистическую окраску.

Важно отметить, что философия Бергсона не была простым воспроизведением тех форм объективного идеализма, которые существовали во Франции. Она поднимала ряд новых проблем и предлагала такое их решение, которое в существенных пунктах расходилось с традициями не только французского, но и зарубежного идеализма (исключая гегелевский диалектический идеализм). Бергсоновская концепция эволюции разра-

батывается в полемике с метафизическим убеждением, свойственным не только механистическому материализму, но и такой основополагающей форме идеализма, как платоновская философия, что сущность бытия неизменна и что наблюдаемые изменения затрагивают лишь поверхностные стороны бытия. В противоположность утверждениям о неизменности субстанции Бергсон предлагает понять «изменчивость... как нечто самое субстанциальное и самое прочное» (5, т. 4, 26). Теперь длительность, связанная с качественным изменением бытия, творчеством нового рассматривается Бергсоном не как отличительная черта сознания, а как глубокая характеристика всего бытия. Он утверждает, что подлинное время, «реальная длительность въедается в вещи и оставляет на них отпечаток своих зубов. Если все во времени, то все изменяется внутренно, и одна и та же конкретная реальность не повторится никогда» (6, 41).

Признание универсальности изменчивости и понимание развития как процесса возникновения качественно нового — значительное достижение Бергсона как философа, свидетельствующее о его подходе к проблеме объективной диалектики. Во французской буржуазной философии начала XX в. это было новым словом и постановкой философской проблемы, имеющей первостепенную значимость. С известными оговорками это верно в отношении всей буржуазной философии данного периода, основательно забывшей или извратившей гегелевскую диалектику, а марксистскую диалектику игнорировавшей. Хотя как во Франции, так и в других странах (см. 8, 129—174) к идее «творческой эволюции» ряд мыслителей подходил еще до Бергсона, именно ему удалось выразить эту идею наиболее ярко и развернуто, так что она стала событием мировой философии. Концепция «творческой эволюции» означает разрыв с плоским эволюционизмом, который до тех пор господствовал в буржуазной философии, главным образом в своем спенсеровском варианте.

Однако постановку проблемы возникновения качественно нового в процессе развития, диалектичную по самой своей сути, отделяет от ее диалектического решения такое громадное расстояние, которого не могли пройти ни Бергсон, ни другие приверженцы «творческой

эволюции» из среды буржуазных философов XX в. Универсальную эволюцию, как ранее творческую деятельность сознания, Бергсон укладывает в прокрустово ложе метафизического принципа непрерывности. Он не видит не только «механизма» диалектического развития, состоящего в переходе количественных изменений в качественные, но также единства и борьбы противоположностей как его источника и движущей силы. К бергсоновской «творческой эволюции» полностью применима характеристика Лениным метафизической концепции развития, при которой «остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *вовне* — бог, субъект etc.)» (2, т. 29, 317). Действительно, концепция «творческой эволюции» в своем историческом развитии ведет не к исследованию диалектики природы, а к поискам божественного первоначала как движущей силы развития. Замена плоского эволюционизма различными вариантами «творческой эволюции» была значительным новшеством в буржуазной философии, но эта модернизация, вызванная к жизни необходимостью считаться с новыми научными фактами, не просто осталась в рамках метафизического мировоззрения*, а приобрела теологическую окраску.

*Общий ход
и направленность
эволюции*

Включив в сферу длительности живые организмы, материальность которых несомненна, Бергсон должен был рассмотреть проблему взаимо-

действия духовного и материального начал в процессе эволюции. Прибегая к метафоре, этому существенному и яркому, но по своей природе неопределенному и расплывчатому элементу всех своих произведений, Бергсон писал: «Сознание или сверхсознание — это ракета, по-

* На глубокое родство «по своей метафизичности, т. е. односторонности, узости, закостенелости» плоского эволюционизма и «творческой эволюции» обратил внимание А. С. Богомоллов в своем исследовании, посвященном идее развития в буржуазной философии XIX—XX вв. (8, 371). Вполне обоснован вывод Богомоллова о том, что в истории философии «действительно борются только две концепции развития, диалектическая и метафизическая. Но последняя сама не едина, выступая в различных формах. На современном этапе, в эпоху империализма, плоский эволюционизм сменился «творческой эволюцией» (8, 372).

тухшие остатки которой падают в виде материи; сознание есть также и то, что сохраняется от самой ракеты и, прорезая эти остатки, зажигает их в организмы» (6, 233) Другими словами, сверхсознание — это первичная и основная реальность, а материя есть ее деградировавший, «потухший» продукт. Но тут возникает серьезное логическое затруднение, которое Бергсон не может преодолеть. Сверхсознание определяется им как абсолютная жизненность, чистое творчество, а это исключает для него возможность какой-либо деградации, омертвления, «потухания». Такое сверхсознание не может произвести материю. Бергсоновская концепция «потухания», генетически связанная с неоплатоновским учением об эманации, была столь же бессильна объяснить возникновение материального мира, исходя из духовного первоначала.

Эта концепция наталкивается на новую логическую трудность в связи с тем, что Бергсон рассматривает материю не как просто отчужденную от сверхсознания, а как оказывающую ему постоянное сопротивление. Во-первых, материя, по мнению Бергсона, препятствует возникновению простейших организмов, и с этим сопротивлением со стороны неорганизованной материи «жизненному порыву», или сверхсознанию, «нужно было справиться прежде всего» (6, 88). Во-вторых, Бергсон считает, что материя активно мешала усложнению живой организации и «нужны были, без сомнения, вековые усилия и чудеса изворотливости, прежде чем жизнь смогла преодолеть это новое препятствие. Она добилась того, что растущие в числе элементы, стремящиеся к раздвоению, оставались соединенными. Путем разделения труда она связала их между собой неразрывной связью. Сложный и как бы прерывный организм функционирует так, как бы это делала непрерывная живая масса, просто увеличиваясь в росте» (6, 89).

В-третьих, сопротивление «косной» материи столь велико, что оно заставляет «жизненный порыв» ради сохранения существования организмов «раздробиться» на множество типов, родов, семейств, видов. Основные этапы этого «дробления» следующие: пройдя стадию микроорганизмов, жизнь разделяется на неподвижные растения, пассивно добывающие из окружающей среды углерод и азот, и подвижных животных, активно ищущих необходимые им питательные вещества. В свою очередь

животный мир разделяется на ветвь, характеризующуюся инстинктивной формой поведения, и на ветвь, связанную с возникновением и совершенствованием интеллекта. Первую ветвь увенчивают насекомые, вторую — человек. В целом Бергсон выделяет, таким образом, три главные расходящиеся ветви развития «жизненного порыва»: «Растительное оцепенение, инстинкт и интеллект, — вот, таким образом, элементы, совпадавшие в жизненном толчке, общем для растений и животных, и разделившиеся одним фактом своего роста, проявляясь по пути развития в самых непредвиденных формах» (6, 121).

Логическая трудность, возникающая перед Бергсоном при таком понимании биологической эволюции, заключается в том, что материя рассматривается одновременно как величайшее препятствие на ее пути и как ее необходимое условие. Дело осложняется тем, что, определив «жизненный порыв» как сверхсознание, Бергсон должен был неминуемо ввести в свою концепцию эволюции понятие цели. Действительно, жизнь является, по его словам, «известным усилием для получения известного результата от неорганизованной материи» (6, 122). Правда, Бергсон склонен подчеркивать отличие «творческой эволюции» от других вариантов биологического телеологизма. Одно из отличий он видит в том, что, с его точки зрения, ни один организм не является полностью гармонизированным целым — из-за сопротивления материи. Другую особенность своего телеологизма Бергсон усматривает в том, что для него «гармония может быть вскрыта скорее позади, чем впереди. Она — в тождестве импульса, а не в общем стремлении. Напрасно было бы приписывать жизни какую-нибудь цель в человеческом смысле слова» (6, 46).

Эта последняя оговорка призвана замаскировать тот весьма неприятный для Бергсона факт, что, рассматривая все отношения сверхсознания к материи под углом зрения цели, он ничего не может сказать о том, что это за цель. Для чего, в самом деле, «жизненный порыв» внедряется в материю? Если для того, чтобы подчинить ее себе, как об этом неоднократно говорит Бергсон, то он сам признает, что в этом «жизненный порыв», как правило, терпит неудачу, выражением чего являются виды, развитие которых зашло в тупик. Но даже в слу-

чае успеха, каковым является, с точки зрения Бергсона, возникновение мыслящего человека, «жизненный порыв» не производит ничего принципиально нового по сравнению с исходным пунктом. Более того, можно говорить о несомненной деградации «жизненного порыва», так как человеческое сознание значительно ниже сверхсознания. Правда, Бергсон усматривает для человека возможность дальнейшего развития, заканчивающегося в акте интуиции своего рода возвращением, слиянием с «жизненным порывом». Но в таком случае весь длительный, сложный и даже мучительный процесс эволюции выглядит как ничем не оправданная растрата сил сверхсознания, которое в конце концов может лишь, в лучшем случае, возвратиться к самому себе.

Нисколько не углубляя понимания биологического развития и идеалистически искажая его действительный смысл, «творческая эволюция» Бергсона запутывается во внутренних противоречиях.

ИНТУИТИВИСТСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

В свете учения о «творческой эволюции» Бергсон разрабатывает свою гносеологию, заявляя, что *«теория познания и теория жизни нам представляются нераздельными. Теория жизни, не сопровождаемая критикой познания, обязана принять без изменения понятия, предоставляемые разумом в ее распоряжение: волей-неволей она должна вкладывать факты в предсуществующие рамки, на которые она смотрит как на окончательные»* (6, VII).

Генезис интеллекта и практика

В отличие от большинства современных ему французских философов Бергсон порывает с кантианским пониманием познания. Прежде всего он отвергает априоризм, доказывая, что нет изначально данной и неизменной структуры понятий. Статичный взгляд на интеллект он предлагает заменить историческим подходом и рассмотреть становление рационального мышления. Вместе с тем Бергсон ставит вопрос о связи, существующей между генезисом интеллекта и практической деятельностью человека. Он заявляет: «Будем исходить из действия и допустим в принципе, что интеллект прежде все-

го стремится к фабрикации» (6, 137—138). Уточняя этот принцип, Бергсон пишет: *«Интеллект, рассматриваемый в его исходной точке,—это способность фабриковать искусственные предметы, в частности из орудий создавать орудия, и бесконечно разнообразить их выделку»* (6, 124—125). Отсюда видно, что Бергсон стремится понять человеческое мышление, как в его генезисе, так и в его структуре, в связи с производственной деятельностью.

Постановка Бергсоном указанных проблем, имеющих для теории познания первостепенную важность, в известной мере объясняется влиянием американского прагматизма. Однако это влияние не следует преувеличивать, учитывая тот факт, что в целом Бергсон отрицательно относился к прагматизму и отвергал отождествление истины с практической полезностью. Сам Бергсон называет другой источник, из которого он почерпнул идею о том, что важнейшей отличительной чертой человека является создание и использование им орудий труда, которые представляют собой вехи на пути общественного прогресса и указывают его направление: сочинения французского социолога Поля Лакомба (1833—1919). В них содержались некоторые положения, близкие к историческому материализму*, правда, в эклектическом сочетании с тезисами психологической школы в социологии. Поэтому ссылка Бергсона на Лакомба свидетельствует о некотором воздействии на автора «творческой эволюции» идей Маркса. Даже будучи вырваны из контекста марксистского учения, они позволили Бергсону поставить важный вопрос о связи рационального познания с практикой и в известной мере преодолеть созерцательность в теории познания.

Однако этот вопрос получает у Бергсона принципиально неверное разрешение. Полемизируя с прагматистским пониманием истины, Бергсон впадает в противоположную крайность: для него практический успех действия, направляемого интеллектом, есть свидетельство того, что подлинная реальность при этом не познается. Этот ошибочный тезис Бергсон основывает на том соображении, что в процессе производства человек якобы имеет дело почти исключительно с мертвой материей, а

* Когда Лакомбу было указано на этот факт, он заявил, что свои сочинения он написал, совершенно не зная работ Маркса.

если даже он использует органические вещества, то поступает с ними как с инертными вещами, не обращая внимания на свойственную им жизнь. «Если, следовательно,— пишет Бергсон,— интеллект стремится к фабрикации, то можно предвидеть, что все, что есть в реальном текучего, ускользнет от него отчасти, а все то, что есть собственно жизненного в живом, ускользнет окончательно» (6, 138).

Можно заметить, что бергсоновская характеристика материального производства очень односторонняя и неточна. В ней не учитывается прежде всего сельскохозяйственная практика, успех которой находится в прямой зависимости от познания свойств живого, как такового.

В какой-то мере эту критику в свой адрес Бергсон пытался отвести ссылкой на то, что согласно ранее высказанной им концепции восприятия те материальные тела, с которыми человек имеет дело в производстве, отнюдь не являются подлинной реальностью. «Неорганизованные тела выкраиваются из ткани природы *восприятием*, которое вырезает их, следуя пунктиру линий, определяющих возможный захват *действия*» (6, 11). В соответствии с этим генезис интеллекта представляется Бергсону идущим параллельно и в тесной связи с генезисом материи. По его утверждению, «интеллект, в главных его линиях, обрисовывает общие формы нашего действия на материю, и материя в ее деталях формируется по требованиям нашего действия. Интеллектуальность и материальность должны складываться в своих деталях путем взаимного приспособления» (6, 167). Но утверждение о «взаимном приспособлении» интеллекта и материи, выдвигаемое Бергсоном, необъяснимо с точки зрения его собственной концепции восприятия. Если материальные тела суть лишь «выкройки» интеллекта, то какая необходимость заставляет его «приспосабливаться» к ним? Ведь если какие-то создания интеллекта ограничивают его деятельность, то проще «перекроить» их, заменить другими материальными телами. Тезис о приспособлении интеллекта к материи может иметь смысл только при признании ее объективного, независимого от интеллекта существования, а это категорически отрицается Бергсоном. С другой стороны, совершенно непонятно, что могло бы означать приспособление материальности к тому интеллекту, как его пони-

мает Бергсон, т. е. лишенному изначальной структуры и лишь постепенно формирующемуся; вследствие этой неопределенности интеллекта материи было бы просто не к чему приспособливаться. В силу этого утверждение о «взаимном приспособлении» интеллекта и материи является бессодержательной фразой, маскирующей тот факт, что, поставив вопрос о взаимодействии рационального мышления и практики, Бергсон не может дать на него никакого действительно позитивного ответа.

Критика понятийного мышления

Агностический тезис о невозможности для человеческого интеллекта постичь сущность изменчивого бытия

Бергсон пытается обосновать также при помощи критического анализа понятий, которыми в своей деятельности оперирует интеллект. Бергсон сравнивает понятия с моментальными снимками движущихся предметов, на которых последние выглядят неподвижными. По его мнению, интеллект «воспринимает движение не иначе, как в функции неподвижности» (5, т. 5, 34). Бергсон обращает внимание на действительную черту понятийного мышления, которому на начальном этапе его деятельности присущ известный «отлет» от объективной реальности при попытках отразить процессы движения и развития*.

Бергсон подходит к очень важной проблеме, возникшей еще на заре античной философии: каким образом выразить в понятиях процесс движения? Уже в ту эпоху диалектика Гераклита при всей ее наивности указала принципиально верный путь решения этой проблемы. Но диалектика как метод философского мышления в целом осталась чуждой Бергсону, даже в ее идеалистических проявлениях. По стилю своего мышления он был метафизиком. В античной философии его внимание привлекает не диалектическое осмысление становления Гераклитом, но апории Зенона, в которых видимость неразрешимости логических противоречий, возникающих при осмыслении движения, создается в результате метафизи-

* Ленин отмечал в связи с этим: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление...» (2, т. 29, 233).

ческого разрыва понятий прерывного и непрерывного, делимого и неделимого. По мнению Бергсона, эти апории, на протяжении двух с половиной тысячелетий привлекавшие внимание философов, можно решить, только отказавшись от стремления осмыслить движение в понятиях, т. е. на пути иррационализма. Он утверждает, что «интеллект совсем не создан для того, чтобы мыслишь *эволюцию* в собственном смысле этого слова, т. е. непрерывность изменения, которое должно быть чистой подвижностью» (6, 146). Поскольку «жизненный порыв» является воплощением изменчивости, постольку *интеллект характеризуется естественным непониманием жизни*» (6, 148).

Основная ошибка этих утверждений Бергсона коренится в метафизической абсолютизации того «омергвления» жизни, которое связано с ее отражением в понятиях. По сути дела он не идет дальше отдельно взятых и изолированных понятий, которые именно в силу этого оказываются метафизическими и абстрактными. Бергсон прав, что простое соединение этих понятий, которое практиковалось философами-метафизиками, не позволяет воссоздать в мышлении процесс развития, что «нет никакой возможности восстановить подвижность реального из неподвижности понятий» (5, т. 5, 35). Но неподвижность понятия Бергсон ошибочно отождествляет с той определенностью, которой требует от понятия логика. Он не видит того, что, когда понятия, сохраняя свою определенность, органически связываются с другими понятиями, выступают как элементы развивающейся системы, т. е. когда имеет место диалектическое оперирование понятиями, они перестают быть неподвижными и способны адекватно отразить — на уровне мышления — процесс реального движения и развития во всей его конкретности. «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — указывал Ленин, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная объективно, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» (2, т. 29, 99).

Бергсоновская критика абстрактности, неподвижности, безжизненности понятий обнаруживает действитель-

ные слабости метафизического способа мышления, но она совершенно бессильна против мышления, овладевшего, как это имеет место в марксизме, искусством диалектического оперирования понятиями. Самого Бергсона эта критика привела к иррационализму, поскольку ограниченности метафизического способа мышления он принял за неизлечимую слепоту всякого мышления по отношению к процессам развития.

*Интеллект
и инстинкт*

В гносеологии Бергсона важную роль играет сопоставление инстинкта, высшее проявление которого он видит у насекомых, и интеллекта, присущего человеку. По его мнению, *«инстинкт и интеллект представляют.. два расходящихся, одинаково красивых, решения одной и той же проблемы»* (6, 128). Для обладающих ими организмов инстинкт и интеллект обеспечивают возможность эффективно действовать в окружающем мире при помощи определенных орудий. При этом орудиями инстинкта являются сами органы живого тела, тогда как интеллект создает искусственные орудия труда. Выполняя инструментально-практическую роль, инстинкт и интеллект являются, согласно Бергсону, в то же время двумя различными типами знания: *«Если рассмотреть в инстинкте и в интеллекте то, что заключается в них относящегося к врожденному знанию, то окажется, что это врожденное знание в первом случае простирается на вещи, а во втором на отношения»* (6, 133).

Бергсон утверждает, что по глубине проникновения в реальность инстинкт намного превосходит интеллект. Он считает, что высокую целесообразность поведения насекомых, выявленную известными опытами французского энтомолога Фабра, можно объяснить лишь интимным знанием самой сущности тех вещей, на которые они действуют. Достоинством этого знания является то, что оно имеется в готовом виде и не требует обучения. Но у инстинкта, указывает Бергсон, есть и недостатки. Будучи неосознаваемым и совершенно автоматическим знанием-действием, инстинкт имеет ограниченную сферу применения и не в состоянии включать в себя новые знания. Этих недостатков лишен интеллект. Называя инстинкт материальным знанием, а интеллект — формальным знанием, поскольку он распространяется не на сами вещи, а лишь на отношения между ними, Бергсон заявляет:

«Форма именно потому, что она ничем не наполнена, может быть наполняема поочередно бесконечным числом вещей, даже теми, которые ни к чему не служат. Таким образом, формальное познание не ограничивается только тем, что полезно практически, хотя оно и появилось на свет ввиду практической полезности. В разумном существе заложено то, чем оно может превзойти самого себя» (6, 135).

«Превзойдение» интеллектом самого себя, т. е. возможность расширения и углубления его познания, понимается Бергсоном, с одной стороны, как ослабление зависимости мышления от практики, а с другой — от связанных с нею материальных форм. Самая большая роль в этом процессе отводится языку. Бергсон обращает внимание на то, что слово может обозначать не только вещи, но также образы и идеи. «Так открывается перед глазами интеллекта, глядевшего вовне, внутренний мир, мир процессов его работы... С того дня, как интеллект, размышляя о своих действиях, начинает смотреть на себя как на создателя идей, как на способность получать представление вообще, — нет тогда предмета, идеи которого он не хотел бы иметь, хотя бы этот предмет и не имел прямого отношения к практическому действию... И его теория желала бы охватить не только неорганизованную материю, которой он владеет естественным образом, но также жизнь и мышление» (6, 143).

Трагедия интеллекта заключается, однако, в том, что он, по мнению Бергсона, может лишь поставить перед собой задачу познания эволюционирующей жизненно-духовной реальности, но не может разрешить ее, всегда оставаясь знанием отношений, а не вещей. Бергсон так характеризует гносеологический тупик, в который зашли его рассуждения: *«Есть вещи, которые способен искать только интеллект, но он сам никогда не найдет их. Их мог бы найти только инстинкт, но он никогда не будет их искать»* (6, 136). Задача познания жизни выглядит неразрешимой потому, что инстинкт и интеллект разделены между различными ветвями биологической эволюции. Сами по себе эти ветви не могут объединиться. Для выхода из тупика Бергсон предлагает обратиться к самым истокам жизни, ибо тогда, по его мнению, инстинкт и интеллект были объединены «на одном фоне, который можно было бы назвать, за неимением лучшего

выражения, сознанием вообще, и который должен расширяться вместе со всей жизнью» (6, 167).

Интуиция

Выделяя гносеологическую характеристику сверхсознания, Бергсон называет его интуицией. Он говорит, что «интуиция есть сама сущность духа, и в известном смысле, сама жизнь» (6, 239). С гносеологической точки зрения эволюция есть процесс, в ходе которого первоначальная интуиция разделяется на инстинкт и интеллект; в первом случае она лишается самосознания, а во втором — способности проникать в сущность реальности. Бергсон заявляет, что «фактически, в том человечестве, часть которого мы составляем, интуиция почти целиком отдана в жертву интеллекту» (6, 239).

Однако Бергсон считает, что утрата человечеством первоначальной интуиции не была полной. Сохранившуюся часть интуиции он сравнивает с почти погасшей лампой, которая вспыхивает время от времени в тех случаях (Ясперс назвал бы их «пограничными ситуациями»), когда речь идет о жизненных интересах перво-степенной важности; интуиция тогда освещает человеческое «я», его свободу, судьбу и место во Вселенной. Другое проявление остатков первоначальной интуиции Бергсон усматривает в непосредственном переживании жизни: «Мы не *мыслим* реального времени, но мы переживаем его, так как жизнь переходит границы интеллекта. Мы чувствуем нашу эволюцию и эволюцию всех вещей в чистой длительности, и чувство это, как бахрома, вырисовывается вокруг собственно интеллектуального представления, теряясь во мраке своими неясными контурами» (6, 42). К остаткам интуиции Бергсон относит также эстетическую способность, с наибольшей силой проявляющуюся у творцов произведений искусства.

Перед философией Бергсон ставит задачу «овладеть этими рассеивающимися интуициями, освещающими свой предмет время от времени, овладеть прежде всего для того, чтобы удержать их, затем расширить и соединить, таким образом, между собою» (6, 239). Важность этой задачи определяется тем, что, по мнению Бергсона, именно интуиция, и только она, может дать абсолютное и исчерпывающее знание о подлинной реальности, каковой является длительность. «Интуицией,— пишет Бергсон,— называется род *интеллектуальной симпатии*, по-

средством которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого» (5, т. 5, 6). Призывая философов при помощи интуиции «перенестись внутрь становления», Бергсон заявляет, что «это было бы попыткой следовать за истечением времени, за самим потоком реального» (6, 305).

Так вырисовывается программа интуитивной философии. Абсолютность интуитивного знания является для Бергсона залогом прекращения бесконечных философских споров, причину возникновения которых он видит в том, что до сих пор каждый творец философской системы улавливал — в момент короткого интуитивного прозрения — лишь одну какую-то черту реальности, взятую в отрыве от других ее черт и потому противопоставленную им. Отвергая кантовский агностицизм, Бергсон утверждал, что интуиция обеспечивает познание самой сущности вещей; поэтому интуитивная философия означает превращение метафизики в науку, возможность чего категорически отрицалась Кантом. Так реализуется завет Равессона о восстановлении метафизики в своих правах и создании «спиритуалистического позитивизма». Завершая отрыв познания от практики, отчетливо заметный уже при критике понятийного мышления, Бергсон заявляет, что интуитивное проникновение в самую сущность реальности «будет практически бесполезно...» (6, 306). Он не замечает, что этим утверждением ставится под сомнение познавательная ценность результатов интуиции.

Интуитивизм Бергсона генетически связан с теми учениями в истории философской мысли, которые отдавали чувству («сердцу») примат перед разумом (Паскаль, Руссо, Биран, Шопенгауэр, Гартман, Ницше). Гносеологическая концепция Бергсона отражает факт существования у человека других познавательных способностей, кроме понятийного мышления. Но в решение этой весьма сложной и до настоящего времени дискуссионной проблемы Бергсон по сути дела не вносит ничего позитивного. Да это и не удивительно, так как понятие интуиции отличается у него крайней неопределенностью. Это понятие применяется и к инстинктивным формам поведения, и к непосредственным эмоциональным переживаниям, и к озарениям в художественном и научном

творчестве, и к принятию практических решений в ситуациях, характеризующихся недостатком информации. В дальнейшем Бергсон относит к интуиции также религиозный мистицизм. Столь эклектичное смешение разнородных элементов лишь затрудняет исследование проблемы интуиции. Превращение такой познавательной способности (или целой совокупности способностей), которую Бергсон именуется интуицией и которая почти совершенно не исследована, в высший вид познания является совершенно неоправданным. Понятийному мышлению, которое в ходе всемирно-исторической практики достаточно убедительно продемонстрировало свою способность познавать все более глубокую сущность вещей, в том числе процесс развития объективной реальности, Бергсон в своем учении об интуитивной философии способен противопоставить лишь умозрительный идеал абсолютного и непосредственного знания, который в качестве такового вообще не может быть реализован.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРНО-СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

В начале 30-х годов, с выходом в свет «Двух источников морали и религии», бергсонизм приобретает вид всеобъемлющей философской системы, которая освещает не только проблемы бытия и познания, но также проблемы общественного развития, включая духовное развитие человечества. Отличительной особенностью названного произведения является то, что общественная жизнь, мораль и религия рассматриваются в нем как неразрывно связанные друг с другом.

Общество и мораль Произведение Бергсона начинается с тезиса о двух различных и несводимых друг к другу типах общества и морали: закрытого и открытого. Первый тип реально существует, а второй является идеалом.

В изображении Бергсона закрытое общество — это естественно возникающий в истории тип человеческого объединения; племя, народность, государство — его конкретные формы. «Закрытость» выражается, во-первых, в том, что такое объединение охватывает ограниченное число людей; во-вторых, в том, что законы этого объединения распространяются лишь на его членов и имеют един-

ственной целью его сохранение и упрочение; з-трегьих, в том, что это объединение противостоит в качестве антагониста множеству других аналогичных объединений, вступая с ними в постоянные конфликты, вплоть до войн. Для закрытых обществ Бергсон считает характерными также внутренние конфликты. Он проявляет большую трезвость взгляда, усматривая источник социальных противоречий в частной собственности. Однако Бергсон далек от того, чтобы осуждать этот институт. Он смотрит на частную собственность как на обязательное условие человеческого бытия, и в этом особенно отчетливо проявляется буржуазно-апологетический характер его философии. Природа, говорит Бергсон, наделила человека созидающим разумом, в результате чего он самостоятельно создает инструменты и орудия труда, а это якобы с неизбежностью приводит к частной собственности на них.

Международные конфликты Бергсон также стремится понять в свете существующих отношений собственности. Одной из важнейших причин войн он считает недостаток или утрату рынков сбыта, источников топлива и сырья; с этим он связывает и вопрос о перенаселении. Правда, вместе с тем важным источником военных конфликтов Бергсон считает якобы свойственный всем людям современной эпохи «дух комфорта и роскоши», но и это умонастроение связывается с институтом собственности, поскольку оно означает желание обладать все большим числом вещей. И все же Бергсон далек от того, чтобы признать главным источником военной опасности капиталистический строй. Свидетель победоносной социалистической революции в России, он стремился создать впечатление, будто всякая собственность, в том числе общественная, таит в себе угрозу войны. Бергсон заявлял, что, поскольку «причиной войны является индивидуальная или коллективная собственность и поскольку человечество предназначено к собственности своей структурой, война естественна» (65, 307). Это не что иное, как попытка буржуазного идеолога снять с капитализма ответственность за войны.

Вместе с тем следует отметить, что, говоря о «естественности» войн, Бергсон отнюдь не оправдывал их. Дело в том, что, отступая в своем учении об обществе от «философии жизни», он не считал «веления приро

ды» обязательными для человека. Напротив, по его мнению, вся человеческая история есть постоянная борьба против императивов природы, и прогресс состоит здесь в том, что дурное естественное заменяется лучшим искусственным. В целом Бергсон занимал пацифистские позиции и его заботила проблема сохранения мира. Путь к этому он видел в создании международных организаций, которые смогли бы нейтрализовать агрессивные силы. Большие надежды в деле сохранения мира он возлагал на Лигу наций. Бергсон считал, что можно бороться также с «духом комфорта и роскоши», как духовной причиной войны, противопоставив ему дух аскетизма, препятствующий умножению «искусственных» потребностей. «Надо,— призывал он,— чтобы человечество принялось упрощать свое существование с такой же одержимостью, с какой оно усложняет его» (65, 332).

Бергсон полагал, что все это должно привести к устранению не только внешних, но и внутренних конфликтов в обществах и к переходу человечества на новую, высшую ступень своего бытия — к открытому обществу. В его понимании, открытое общество — это все человечество, ставшее объединенным. В таком обществе, избавленном от конфликтов между людьми, должна царить открытая мораль, правила которой обязательны для всех и которая не делает различия между «своими» и «чужими».

Высказываемые при этом Бергсоном гуманистические идеи являются, однако, весьма абстрактными. Они включены в состав такого социально-этического идеала, который является буржуазной утопией. В известной мере осознав роль частной собственности в возникновении социальных конфликтов, Бергсон надеялся разрешить их при помощи организационных паллиативов и морализирующей проповеди аскетизма, сохраняя в неприкосновенности социально-экономическую основу буржуазного общества и пытаясь скомпрометировать справедливые требования трудящихся о радикальном улучшении их материального положения.

*«Естественная
религия»*

С первых страниц своей книги Бергсон проводит идею о неразрывной связи морали с религией и пытается доказать, что без религии не может существовать никакое общество. В религии он различает два типа: естест-

венный и динамичный. Естественная религия, согласно Бергсону, возникает в самом начале человеческой истории; по мере развития человечества наблюдается возрастающая тенденция к динамичной религии.

В основе учения Бергсона о естественной, или статичной, религии лежит тезис о конфликте между жизнью и разумом. Признавая, что прогресс человеческого общества невозможен без развития разума, Бергсон в то же время считает, что разум создает определенную опасность как для жизни обладающего им индивида, так и для жизни той социальной группы, в которую этот индивид входит. Так, разумный человек осознает себя в качестве личности, а это, по мнению Бергсона, вызывает искушение заботиться в первую очередь о себе и пренебрегать интересами других людей. Тогда в противовес эгоизму индивида выдвигается религиозный миф, в котором социальные обязанности представлены священными. Развитие индивидуального разума создает, согласно Бергсону, и другую опасность: человек в отличие от животных осознает неизбежность своей смерти. Миф о загробном существовании Бергсон толкует как противовес обескураживающему страху смерти. Наконец, способность рационального предвидения показывает человеку, что отнюдь не всем его действиям обеспечен успех. Миф о благодетельных сверхъестественных силах призван противодействовать страху человека перед неудачей и вселить в него оптимизм, необходимый для практического действия. Бергсон говорит, что «оптимистичный» жизненный порыв «создал с человеческой разумностью внутри человеческого разума мифологическую функцию, которая творит религии. Такова, следовательно, роль, таково значение религии, которую мы назвали статичной, или естественной. Религия есть то, что должно заполнить — у наделенных рефлексией существ — эвентуальный дефицит привязанности к жизни» (65, 224—225).

Не говоря уже о том, что превращение «жизни» в некую разумную и благодетельную по отношению к человеку силу выглядит совершенно фантастично, бергсоновская теория происхождения религии игнорирует тот факт, что вера в сверхъестественные силы существенно ограничивает творческую активность человека, обрекает его на прозябание в надежде на помощь свыше, становится тормозом научного и социального прогресса.

*«Динамичная
религия»*

Статичной религии, которая возникает в первобытном обществе как бы сама собой в результате мифотворческой способности человеческого сознания, Бергсон противопоставляет динамичную религию, считая ее творцами «великих мистиков». Динамичная религия, согласно Бергсону, обращается с духовным призывом ко всему человечеству, она не знает национальных границ, соответствуя открытой морали и открытому обществу. По его мнению, все мировые религии, но в первую очередь христианство, в своих истоках динамичны; в ходе создания религиозной организации этот динамизм ограничивается, и религия приобретает черты статичности. Поэтому динамичная религия в полном смысле этого слова должна быть еще создана, включая в себя жизнеспособные элементы существующих мировых религий. Бергсон набрасывает, таким образом, программу религиозного синтеза, созвучную экуменическому движению, получившему в XX в. значительное развитие. Динамичная религия, согласно Бергсону, не просто соответствует открытому обществу и открытой морали, но является также необходимым и главным условием их возникновения. Разрешение социальных противоречий мыслится им на пути религиозного «обновления». На этой религиозной почве у него возникает своеобразный культ личности, в ряде моментов родственной фашистской идеологии, которая в 30-е годы широко распространилась в различных странах Европы. Бергсон мечтал о появлении «мистического гения», который «увлечет за собой человечество, уже необъятно возросшее в своем теле, к предназначенной для него душе» (65, 337).

*Мистическая
интуиция*

В начале XX в. теологи нередко обвиняли Бергсона в атеизме. Сам Бергсон, напротив, уже в то время рассматривал всю свою философскую деятельность как теоретическое обоснование религии. В письме к томисту Тонкедеку (20 февраля 1912 г.) он заявлял: «Соображения, изложенные в моем «Опыте о непосредственных данных сознания», приводят к освещению факта свободы; соображения, изложенные в «Материи и памяти», позволяют, я надеюсь, непосредственно ощутить реальность духа; соображения, изложенные в «Творческой эволюции», представляют творение как факт: из всего

этого ясно вырисовывается идея творящего и свободного Бога, порождающего одновременно материю и жизнь; на уровне жизни его творческое усилие продолжается эволюцией видов и образованием человеческих личностей» (цит. по 64, т. 2, 812—813). В «Творческой эволюции» понятие бога появляется лишь один раз, но имеет важнейшее значение; бог называется центром, «из которого, как из огромного букета, выбрасываются миры, наподобие ракет... Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, деятельность, свобода» (6, 222). Следует отметить, что в одном из выступлений 10-х годов Бергсон утверждал полную научную обоснованность богословского тезиса о том, что душа продолжает существовать после смерти тела (66, 46—48). В начале 30-х годов Бергсон создает своего рода теологию, выступающую как завершение всей его философской системы. Она теснейшим образом связана с учением о мистической интуиции.

Изображая выводы «Творческой эволюции» как верную «конденсацию фактов», Бергсон указывал, что в этой работе еще не содержалось ответа на вопрос, откуда исходит жизненный порыв и каков его принцип. В «Двух источниках морали и религии» Бергсон предложил пойти дальше и понять, что «если интуиция, опирающаяся на науку, способна быть продолженной, то лишь посредством мистической интуиции» (65, 274—275). Считая, что экстатические видения религиозных мистиков дают «экспериментальное доказательство» бытия бога, Бергсон заявлял, что душа мистика способна доходить «до корней нашего бытия и тем самым до самого принципа жизни в целом» (65, 267).

Величайший вклад мистицизма в познание принципа жизни заключается, по мнению Бергсона, в формуле: «Бог есть любовь, и он есть объект любви...» (65, 273). Именно этой формулой мистики «указали философу, откуда исходит и куда идет жизнь» (55, 276). «В этих условиях,— провозглашает Бергсон,— ничто не мешает философу довести до конца подсказанную ему мистицизмом идею о Вселенной, которая предстала бы лишь как видимый и ощущаемый аспект любви и потребности любить со всеми последствиями, которые влечет эта творческая эмоция,— я хочу сказать, с появлением живых существ, где эта эмоция находит свое дополнение, и с

бесконечным множеством других живых существ, без которых первые не могли бы появиться, и, наконец, с бесконечностью материальности, без которой жизнь не была бы возможной» (65, 274).

Другими словами, согласно Бергсону, вдохновенному поучениями мистиков, главным образом христианских, вся материальная Вселенная со своими пространственными и временными характеристиками, с неорганической природой и живыми существами оказывается производной от божественного стремления к любви. Главной целью сверхъестественного творения при этом являются люди, способные почитать бога, а материальный мир создается лишь для того, чтобы имелись подходящие условия для существования людей. Жизненный порыв окончательно сливается с богом-творцом. Материя утрачивает ту относительную независимость, которая предоставлялась ей в «Творческой эволюции», чтобы стать послушным созданием божественного духа. Элементы дуалистического взгляда на действительность, имевшиеся в этой и некоторых других работах Бергсона, полностью вытесняются идеалистическим монизмом. При этом бергсонизм определенно становится религиозно-идеалистической философией. Высшим авторитетом для Бергсона обладают галлюцинации мистического экстаза, и он прилагает большие усилия, пытаясь доказать, что здесь имеет место не своеобразное психическое расстройство, а божественное озарение. Таков естественный финал бергсоновского иррационализма. Интуитивизм приводит философию к подчинению религии в ее самой обскурантистской форме.

От взглядов ортодоксального христианства бергсоновскую концепцию бога отличает ярко выраженный пантеизм, что явилось главной причиной внесения его сочинений накануне первой мировой войны в «Индекс запрещенных книг»,—католическая церковь с полным основанием рассматривала бергсонизм как философскую основу осуждаемого ею модернизма в религии. Однако с течением времени отношения между Бергсоном и официальным католицизмом существенно изменились. Усиливавшаяся религиозность философии Бергсона, его преклонение перед христианскими мистиками убедили католических иерархов, что такой человек будет полезным в лоне церкви. Сам Бергсон чувствовал себя настолько

приблизившимся к католицизму, что во второй половине 30-х годов был готов креститься и формально принять эту веру. От этого шага его удержало лишь то соображение, что неизбежный при этом разрыв с иудаизмом, в лоне которого он был воспитан, может способствовать усилению антисемитизма.

* * *

*

Широкая известность Бергсона в философских кругах началась после публикации «Творческой эволюции». Женевский философ Ф. Гранжан, восторженно приветствовавший Бергсона как «учителя антиинтеллектуализма нашего времени», характеризовал интуитивизм как «громадный переворот всей философии вообще» (13, 1). Французский философ Э. Ле Руа с не меньшим воодушевлением заявлял, что, по общему мнению, «труд Анри Бергсона будет рассматриваться в глазах будущего среди самых характерных, самых плодотворных и самых славных трудов нашей эпохи... Революция, которую он производит, равна по важности кантовской революции или даже сократовской революции» (109, 3). Русский интуитивист Н. О. Лосский, в целом довольно критически относившийся к бергсонизму, писал, что «Бергсон привлекает к себе жизненным содержанием своих произведений, свежестью и оригинальностью их, разрушающей застарелые привычки философской мысли» (25, 5). Американский прагматист Джемс благодарил Бергсона за полное освобождение философской мысли от рационализма. Как «интеллектуальное освобождение» расценивал бергсонизм Э. Брейе (69, т. 2, 898).

Разумеется, интуитивизм Бергсона встретил и влиятельных критиков из среды буржуазных философов. Главными были представители всяких разновидностей неокантианского рационализма и претендующего на рационализм томизма. Однако даже наиболее резкий критик бергсонизма из томистского лагеря Ж. Маритен относит себя к числу тех людей, которые благодарят Бергсона «за освобождение их духа от тягчайшего ига атеизма, за пробуждение их души, за то, что он обновил в них источники жизни. Действительно, его влияние представляется не только определившим движение уважения и симпатии к христианству у многих молодых людей, но

оно лежит также в основе многочисленных возвращений или обращений в истинную веру» (121, 5).

Хотя о бергсонизме нельзя говорить как о философской школе,—органически присущая интуитивизму неопределенность приводила к весьма различным результатам при попытке развить его положения,—Бергсон оказал сильнейшее воздействие на французскую буржуазную философию XX в.*; его влияние было значительным и за границей. Противопоставление внутренне активного и непрерывно изменяющегося сознания миру косной материи; противопоставление абсолютной свободы человека детерминированности природы; выдвижение на первый план понятий жизни, длительности, подвижности; ограничение интеллекта инструментально-практической функцией; примат непосредственного переживания над понятийным мышлением — все эти положения бергсонизма стали чуть ли не общим местом в большинстве учений, выдвинутых после него французскими буржуазными философами. Бергсон проложил путь для распространения иррационализма как в его светской, так и в особенности в религиозной форме. Католический модернизм начала XX в. (Ле Руа**, Луази, Блондель,

* Помимо Ле Руа, И. Бенруби называет в числе деятелей французской философской мысли, испытавших наибольшее воздействие бергсонизма, Ж. Вильбуа, Ш. Пеги, Д. Рустана, Ж. Шевалье, Ж. Сегона, А. Тибоде, Л. Ружье, А. Делякруа, Ж. Барюзи и др. (64, т. 2, 826—915).

** Эдуард Ле Руа (1870—1954) — наиболее видный бергсонист. Математик по образованию, доктор физико-математических наук, Ле Руа после Бергсона занял кафедру философии в Коллеж де Франс (1921), где преподавал вплоть до второй мировой войны, и был избран членом Французской академии и Академии моральных и политических наук. Его философские взгляды претерпели значительную эволюцию и в целом являются довольно эклектичными. На рубеже XIX—XX вв. он испытал большое влияние со стороны Дюгема и особенно Пуанкаре, интерпретируя их идеи в духе последовательного конвенционализма (об этом периоде его деятельности см. главу «Пуанкаре и конвенционализм»). В начале 10-х годов Ле Руа становится приверженцем бергсонизма, соединяя «физический идеализм» с «биологическим идеализмом». Подхватив мимоходом высказанную Бергсоном мысль о возможности создания «текучих» понятий, способных адекватно выразить длительность, Ле Руа пытался доказать, что бергсонизм вовсе не является иррационализмом. По его мнению, только интеллект «может высказать истину, которая в конечном счете удовлетворит его; но под этим надо понимать интеллект, значительно расширенный и трансформированный тем самым действием, которое он пережил» (109, 108). Однако

Лабертоньер) имел своей философской основой «творческую эволюцию» Бергсона.

Вместе с тем Бергсон оказал очень большое влияние на всю духовную жизнь Франции. Его лекции в Коллеж де Франс пользовались огромной популярностью среди самой широкой публики; по свидетельству И. И. Мечникова, работавшего в те годы во Франции, «нужно приходить на них по крайней мере за час, чтобы достать хоть какое-нибудь местечко» (28, 25). Люди шли на эти лекции, привлеченные слухами, что Бергсон «восстановил метафизику и доказал существование независимой от тела души и наличность творческого духа...» (28, 31). Успеху устных и печатных выступлений способствовал богатый и образный язык Бергсона; стоит отметить, что в 1927 г. он был удостоен за них Нобелевской премии в области литературы. Весь стиль интуитивной философии, в которой строгий логический аппарат доказательств все в большей мере заменялся претенциозными и в то же время расплывчатыми декларациями о свободе духа и необходимости творчества, оказался приноровленным к уровню понимания людей, испытывающих потребность «философствовать», но не утруждающих себя изучением философии. На них Бергсон производил неотразимое впечатление.

При этом каждый интерпретировал бергсонизм по-своему, в соответствии со своими интеллектуальными и социальными симпатиями или антипатиями. Писатель М. Пруст посвятил свое творчество изображению тон-

по сути дела у Ле Руа речь идет не о подъеме рационализма на высшую ступень диалектического познания, а об иррационализации самого интеллекта, сохраняющего, как и у Бергсона, сугубо подчиненное положение по отношению к интуиции. В 20-е годы Ле Руа оказал немалое влияние своим бергсонизмом на Тейяра и в свою очередь усвоил ряд положений тейяровского эволюционизма. В отличие от Бергсона, который рассматривал свое учение как отрицание всех прежних философских систем, для Ле Руа характерно стремление к синтезу идеалистических идей самых различных мыслителей. Он неоднократно ссылается на декартовское *cogito*, а в основных положениях его «первой философии» (см. 108), трактующей о тождестве мышления и бытия, а также о мысли-действии, легко заметить отражение идей Фихте, Шеллинга и Гегеля. Учение Ле Руа на завершающем этапе его деятельности предстает как некий синтетический объективный идеализм, стремящийся вобрать в себя все проявления линии Платона в философии, кончая Бергсоном и Тейяром

чайших движений человеческого сознания, незаметно переливающегося из одного состояния в другое и выступающего в качестве самодовлеющей реальности. Художники-модернисты оправдывали свои формалистические изыскания ссылкой на необходимость найти новые средства для выражения длительности. Милитаристы и шовинисты видели в динамической концепции жизни философское оправдание политической экспансии и агрессивности. Теоретик анархо-синдикализма Ж. Сорель усматривал в бергсонизме апологию стихийного политического действия и импульсивного бунтарства, отрицающего всякую организацию. В целом бергсонизм способствовал усилению в искусстве антиреалистических тенденций, а в политике — авантюризма и волюнтаризма.

Влияние бергсонизма во Франции, очень сильное накануне первой мировой войны, стало постепенно уменьшаться в 20-е годы, что отчасти объясняется тем, что в эти годы Бергсон по возрасту отошел от преподавательской деятельности и очень редко выступал в печати. Но более важное значение имел тот факт, что различные течения экзистенциальной философии, которые с начала 30-х годов выходят на авансцену философской жизни Франции, отвергают бергсонизм как систему, хотя сознательно или бессознательно заимствуют многие его идеи*.

Интерес к Бергсону во Франции и за рубежом вспыхивает с новой силой в конце 50-х годов. Подготовка к празднованию столетнего юбилея со дня рождения Бергсона позволила в новой исторической перспективе оценить влияние его идей на буржуазную французскую философию. X конгресс французских философских обществ (1959, май) прошел под девизом «Бергсон и мы». На юбилейном заседании, тон на котором задавали экзистенциалисты и феноменологи (Берже, Ипполит, Марсель, Мерло-Понти, Валь), все выступавшие, несмотря на ряд серьезных критических замечаний в адрес Бергсона, единодушно констатировали, что его учение является тем источником, из которого развивались разнообразные направления современной французской фило-

* Исследователь французской философии П. Тротиньон считает даже, что «главный источник экзистенциальной философии — это бергсонизм» (161, 49)

софии (см. 95). В нынешней Франции произошла своего рода канонизация Бергсона-философа. 11 мая 1967 г. в торжественной обстановке на одной из колонн парижского Пантеона была выбита надпись: «Анри Бергсону — философу, жизнь и творчество которого сделали честь Франции и человеческой мысли» (цит. по 62, 18). Жильсон, выступавший на этом торжестве от имени Французской академии, заявил, обращаясь к изображению Бергсона: «Благодаря вам, когда вы жили, Франция была для целого мира голосом самой философии» (88, 6). Эти слова являются вполне заслуженной Бергсоном данью уважения со стороны представителя буржуазной философии, укреплению позиций которой в борьбе с материализмом он отдавал все свои силы.

Острая и содержательная критика бергсонизма с марксистских позиций была дана французским коммунистом Ж. Политцером. В работе «Конец философского парада: бергсонизм» (1929). Политцер показал несостоятельность претензий Бергсона на постижение конкретного и жизни. По выражению Политцера, *«конкретное» у Бергсона есть такое «конкретное», которое может представить себе лишь психолог, занимающийся абстрактными построениями»* (33, 161). Политцер справедливо критиковал Бергсона за то, что он сделал «из свободы чисто внутреннюю проблему, взаимодействие Я с самим собой...» (33, 169). Вскрывая буржуазное содержание философии Бергсона, Политцер в целом характеризовал бергсонизм как продукт «того движения XIX в., которое представляет собой контраступление идеализма перед окончательным утверждением материализма...» (33, 177). Эта марксистская критика была самым сильным ударом по бергсонизму, после чего его авторитет стал быстро падать.

«НЕОГУМАНИСТИЧЕСКИЙ»
ЭВОЛЮЦИОНИЗМ ТЕЙЯРА
ДЕ ШАРДЕНА

Пьер Тейяр де Шарден (1881—1955) — член ордена иезуитов; в духе современных традиций этой воинствующей католической организации, стремящейся идти в ногу с прогрессом, он получил не только теологическое, но и

естественнонаучное образование. В качестве ученого-палеонтолога, участника открытия синантропа, Тейяр приобрел мировую известность. Но о философских идеях Тейяра вплоть до его смерти было известно очень мало. Несколько статей в защиту трансформизма (в антиматериалистической версии), опубликованных в специальных научных журналах (см 3), да размноженные на ротаторе отрывки из неопубликованных произведений, имевшие в силу этого очень ограниченный круг читателей, наконец, ссылки на эти произведения в лекциях Ле Руа — все это давало весьма скудное представление о мировоззрении Тейяра. Между тем оно заслуживало внимания хотя бы потому, что философские идеи этого иезуита пришлись не по вкусу руководству ордена и вообще верхам католической церкви, запретившим ему выступать — устно или письменно — по философским вопросам. Многие годы Тейяр находился в негласной опале и большую часть жизни был вынужден провести вне Франции (23 года в Китае и несколько лет в США, где он и умер).

Широкая известность Тейяра как философа началась лишь после его смерти, когда в 1955 г. был опубликован его главный труд «Феномен человека», написанный еще в 1940 г. За этим последовала целая серия посмертных публикаций работ Тейяра*, продолжающаяся до сих пор. Написанные прекрасным литературным языком, эти работы нашли широчайшую читательскую аудиторию, и опальный иезуит сразу стал одним из самых модных философов.

Произведения Тейяра оказались предметом ожесточенной полемики и вызвали противоречивые оценки. Одни считали, что Тейяру удалось осуществить давно желаемое верующими гармоническое соединение науки и религии; по мнению других, он подрывает самые основы религии и развивает едва замаскированный «мистический материализм». Одни видят в Тейяре мыслителя, который при помощи научных аргументов опроверг марксистскую концепцию развития; другие же усматри-

* В собрании сочинений Тейяра опубликованы следующие работы «Появление человека», «Видение прошлого», «Божественная среда», «Будущее человека», «Человеческая энергия», «Активация энергии», «Место человека в природе» (другое, более раннее название — «Зоологическая группа человека»), «Наука и Христос»

вают в его учении знаменательную близость к диалектическому материализму. Эти споры не улеглись и по сей день, стимулируя внимание к Тейяру и к возникшему на основе обобщения его идей тейярдизму.

Эволюционизм

На формирование мировоззрения Тейяра большое влияние оказало знакомство с идеями Бергсона, которые он предпочел томизму, являющемуся для всех иезуитов согласно решению ордена обязательной философской доктриной. Дружба и сотрудничество с Ле Руа, начавшиеся в 20-е годы, помогли углубить знание бергсонизма; Тейяр, по его собственному выражению, почитал Бергсона как «некоего святого» (цит. по 63, 9). В философии Тейяра чувствуется также влияние концепции «эмерджентной эволюции», выдвинутой в 20-е годы английскими философами К. Л. Морганом и С. Александером*. Однако все эти влияния перерабатываются Тейяром в оригинальном синтезе, и его концепция развития в ряде существенных пунктов отличается как от бергсонизма, так и от эмерджентизма, хотя и сохраняет с ними генетическую связь.

Подчеркнутый эволюционизм и историзм — характерная черта мировоззрения Тейяра. Он убежден, что в настоящее время эволюция это уже более не гипотеза или теория. «Нет, нечто гораздо большее, чем все это: она основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными. Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии,— вот что такое эволюция» (51, 215). По мнению Тейяра, эволюционизм прочно утвердился не только в биологии, но и в физике, космологии, социологии; время осознано как «четвертое измерение» всего существующего — универсума. Ныне речь идет уже не об утверждении или отрицании факта развития, но лишь о понимании его движущих сил, характера и направленности.

При ответе на эти вопросы Тейяр стремится опереться на данные современной науки. При этом в отличие от Бергсона он не является иррационалистом и глубоко уверен в том, что именно понятийное мышление, а

* Подробнее об этой концепции развития см. 8, 227—271.

отнюдь не интуиция позволяет раскрыть сущность универсальной эволюции, или космогенеза.

*Антропоморфизм
и финализм*

Своеобразие методологии Тейяра заключается в том, что ключ к решению проблемы развития универсума он видит в человеке. Тейяр призывает встать на точку зрения антропоморфизма, обосновывая это тем, что, во-первых, субъективно, для самого себя, человек неизбежно является центром перспективы и что, во-вторых, объективно человек является центром бытия, поскольку он есть «ось и вершина эволюции...» (51, 38).

Правомерность привлечения высших форм развития для лучшего понимания его начальных этапов не вызывает сомнения. Маркс широко применял этот принцип в своих экономических исследованиях, замечая в связи с этим, что анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны. Однако существует опасность финалистской и телеологической интерпретации этого принципа, если высшая форма начинает рассматриваться как изначально положенная цель, к которой затем устремлено все развитие. Именно такое толкование получает названный принцип у Тейяра. Это проявляется особенно заметно при трактовке им вопроса о возникновении качественно нового, имеющего первостепенную важность для всякой теории развития.

Тейяр делает шаг вперед по сравнению с Бергсоном, признавая, что возникновение нового означает перерыв постепенности, скачок в подлинном смысле слова. В отличие от сторонников «эмерджентной эволюции» Тейяр понимает, что скачок является результатом перехода количественных изменений в качественные. «Во всех областях,— писал он,— когда какая-либо величина достаточно выросла, она резко изменяет свой вид, состояние или природу. Кривая меняет направление, плоскость переходит в точку, устойчивое рушится, жидкость кипит, яйцо делится на сегменты, вспышка интуиции освещает нагромождение фактов... Критические точки изменения состояний, ступени на наклонной линии, в общем разного рода скачки *в ходе* развития — это для науки отныне *единственный*, но зато *истинный* способ представить себе и уловить «первый момент»» (51, 80). Такое понимание скачка является, несомненно, диалектическим; в нем чувствуется знакомство с гегелевским учением об «узловой

линии мер» и, возможно, с концепцией диалектики природы, развитой в работах Энгельса.

Однако в ходе дальнейших разъяснений по вопросу о скачках Тейяр отходит от диалектической точки зрения на возникновение нового. Согласно Тейяру, всякое качество, которое с первого взгляда выглядит как вновь возникшее, всякая «природная аномалия — это всегда лишь преувеличение до осязательности какого-либо свойства, всюду распространенного в неосознанном виде» (51, 56). Тейяр становится на метафизическую точку зрения об изначальном существовании всякой качественной определенности, утверждая, что «всякая вещь самой своей сутью продолжает свою структуру, уходя корнями все дальше в прошлое. Пусть в каком-то очень разжиженном виде, но все начинается с самого начала» (51, 80).

Можно сказать, что, констатируя существование скачков в развитии, резких изменений качественного состояния в результате количественного роста, Тейяр в этом вопросе вплотную подходит к диалектическому воззрению на природу. Но, толкуя возникающие при этом новые качественные определенности лишь как доведение до осязательной величины ранее существовавших качеств, он возвращается на метафизические позиции. В такой трактовке скачок предстает не как действительный переход количества в качество, а как превращение неосязаемого из-за своей количественной малости качества в такое качество, которое достаточно разрослось, чтобы восприниматься. Скачок, таким образом, характеризует лишь известный порог в восприятии субъекта, а не качественное преобразование объекта. Это метафизическое и вместе с тем субъективистское извращение скачка непосредственно связано у Тейяра с идеалистическим пониманием бытия.

*Панбиологизм
и панпсихизм*

Продолжая традиции «философии жизни», находящие подкрепление в метафизическом тезисе об изначальности всех качественных определенностей, Тейяр рассматривает жизнь как универсальный феномен, присущий любой материальной частице. Панбиологизм Тейяра снимает проблему происхождения жизни. По его мнению, вся разница между неорганической природой и органической сводится к тому, что в

первой жизнь существует в неразвитой и потому не воспринимаемой человеком форме, тогда как во второй развивавшаяся жизнь уже явно проявилась. Хотя Тейяр стремится рассматривать жизнь в единстве с материальной организацией и даже провозглашает прямую зависимость между степенью сложности материальной структуры и степенью развития жизни, он видит в жизни не форму существования высокоорганизованной материи, а некую духовную силу, которая играет по отношению к связанной с ней материи активную и ведущую роль. Тем самым понятие жизни спиритуализируется, и панбиологизм Тейяра, естественно, переходит в панпсихизм.

«В самой своей основе живой мир,— утверждает Тейяр,— образован сознанием, облеченным телом и костями. Так что от биосферы до вида — все это лишь огромное разветвление психизма, ищущего себя в различных формах» (51, 151). Не удивительно, что при обсуждении вопроса о движущих силах эволюции Тейяр полемизирует с материалистической сущностью дарвинизма и принимает сторону идеалистического неоламаркизма. С его точки зрения, жизнь предстает как «развитие сознания, завуалированное морфологией...» (51, 167). При обосновании панпсихизма Тейяр снова исходит из метафизического представления об изначальности всех качеств. «Сознание*, — пишет он,— проявляется с очевидностью у человека, следовательно, обнаруживаемое в этой единичной вспышке, оно имеет космическое распространение и, как таковое, окружено ореолом, продлевающим его в пространстве и времени беспредельно» (51, 57).

Глубокое внутреннее противоречие пронизывает эволюционную концепцию Тейяра, на первый взгляд представляющуюся монолитной. Это противоречие между ее естественнонаучным базисом и философским содержанием. Данный базис является весьма солидным. Тейяр стоит на уровне современной науки и выступает как большой специалист, когда он описывает структуру живого вещества или характеризует определенный биологи-

* Тейяр указывает, что «термин «сознание» берется в его наиболее общем значении, как обозначающий психику всякого рода, от самых элементарных форм внутреннего восприятия до человеческого феномена мыслительного познания» (51, 57).

ческий тип, отряд, семейство, вид. Но научная обоснованность свойственна лишь тем положениям Тейяра, которые относятся к тому, что можно назвать статикой природы, т. е. к структуре и функционированию ее образований, когда они рассматриваются вне процесса развития. Как только Тейяр переходит к характеристике этого процесса, находящегося в центре его внимания как мыслителя, он покидает почву научных фактов и выдвигает целый ряд гипотетических положений философского характера, которые для него являются настолько очевидными и само собой разумеющимися, что он не считает нужным их обосновывать. Таково, например, положение об изначальности всех качественных определенностей. Сэв верно заметил, что у неискушенных в философском отношении читателей отсутствие в работах Тейяра теоретического обоснования идеалистических и метафизических тезисов создает впечатление, «словно сама наука до всякой философии требовала этого» (55, 319). В действительности эти тезисы ни в коей мере не являются выводами из того естественнонаучного материала, которым оперирует Тейяр. Поэтому то, что говорит Тейяр о движущих силах и сущности эволюции, идет не от крупного и критически мыслящего естествоиспытателя, а от неглубокого и догматического философа-идеалиста. Динамику природы Тейяр рассматривает с антинаучных позиций. Процесс эволюции остается у него непонятым и необъясненным.

Спиритуализация материи

Тейяр не сомневался в существовании материального мира вне и независимо от человеческого сознания; точка зрения субъективного идеализма была ему совершенно чужда. Вместе с тем он постоянно стремился к тому, чтобы перейти от признания простого параллелизма материального и духовного начал, проявляющегося в его работах и генетически связанного с дуалистическими моментами бергсонизма, к монистическому взгляду на бытие. Этот переход происходил на основе спиритуализации материи и энергии. Тейяр упрекал философов и естествоиспытателей за то, что в материальных вещах они видят якобы лишь внешнюю, механическую, сторону, лишенную жизни и сознания. По мнению же Тейяра, наряду с внешним «вещи имеют свое *внутреннее*, свою, так сказать, сокровенность» (51, 55). Внут-

реннее — это психическое начало, которое, согласно Тейяру, «с необходимостью везде дублирует «материальную» внешнюю сторону...» (51, 59).

«Психический слой» бытия Тейяр рассматривает как особую энергию; он называет ее «радиальной» — в отличие от механической, «тангенциальной», энергии. По его мнению, именно радиальная энергия обуславливает развитие материи и влечет каждый материальный элемент «в направлении все более сложного и внутренне сосредоточенного состояния» (51, 65). Тейяр считает несомненным, что «материальная и духовная энергии *чем-то* связаны между собой и продолжают друг друга. В самой основе *каким-то* образом должна существовать и действовать в мире единая энергия» (51, 63). Допустив опять-таки без всякого обоснования наличие в материальных вещах духовной энергии в качестве их глубокой сущности, Тейяр затем сводит к этому началу и материальную энергию. Он заявляет, что «по существу всякая энергия имеет психическую природу» (51, 65). Поскольку эта энергия сверхиндивидуальна, постольку монистическая концепция Тейяра, принимающая форму психологического энергетизма, является разновидностью объективного идеализма.

*Философия истории
Тейяра*

При всем внимании Тейяра к эволюции природы его больше всего интересует «феномен человека» как культурно-социальное бытие. Если изучение человека должно дать ключ к пониманию развития универсума, то последнее в свою очередь призвано помочь выявлению смысла и направленности человеческой истории. Свидетель широкого распространения в буржуазном обществе настроений отчаяния и страха, Тейяр стремится понять их источники и выработать на основе критического преодоления чувства бесперспективности, называемого им «недугом тупика», оптимистическое мировоззрение.

Полемизируя с экзистенциалистским тезисом о «заброшенности» человека в чуждом и враждебном мире, Тейяр стремится при помощи своего эволюционизма доказать интимную близость человека всему бытию. Он указывает, что, начинаясь стадией преджизни, в которой в свою очередь различаются последовательные этапы космогенеза, геогенеза и химизма, универсальная эволю-

ция с необходимостью приводит к возникновению жизни. С этого момента биогенез становится главным направлением космического развития. Смыслом же биогенеза, согласно Тейяру, является «цефализация», т. е. появление и совершенствование спинного и головного мозга как носителей прогрессирующего сознания. Человеческая мысль с этой точки зрения является новой необходимой формой космического развития, подготовленной всем его ходом; поверх чисто материальных оболочек Земли (литосферы, гидросферы, атмосферы) образуется духовная оболочка человеческой мысли — ноосфера. Если антропогенез венчает биологическое развитие, то его сущностью является ноогенез. В этом мире, вся эволюция которого была подготовкой к появлению мыслящего человека, для людей не может быть ни онтологического, ни гносеологического отчуждения: природа не враждебна по отношению к порожденному ею человеку, и она полностью раскрыта для его познающей мысли. Этот аспект оптимизма Тейяра, в основном верно отражающий связь между человеком и природой, противоречил, однако, не только экзистенциалистскому пессимизму, но и таким существенным элементам христианской религии, как догматы о творении человеческой души богом, о происхождении всего человечества от одной пары людей (моногенизм), о грехопадении и искуплении.

Тейяр понимал, однако, что не только чувство космического одиночества лежит в основе «недуга тупика», но также определенные социальные явления. «Феномен человека» создавался в конце 30-х годов, когда капиталистический мир еще сохранял живую память о потрясшем его величайшем экономическом кризисе и когда фашизм, одерживая успех за успехом, втягивал человечество во вторую мировую войну. Все это нашло определенное отражение в концепции Тейяра. Он с тревогой говорит о развитии «абсолютного индивидуализма», с одной стороны, и расизма, неразрывно связанного с фашизмом, — с другой. Он видит также происходящий в буржуазном обществе процесс бюрократизации и стандартизации, вызывающий отчуждение и разобщенность людей: «Людской миллион, стандартизированный на заводе. Моторизованный людской миллион... И все это приводит лишь к самому ужасному порабощению!» (51, 251). Но Тейяр

совершенно не понимает обусловленности всех этих явлений капиталистическим строем, а в связи с этим не может указать правильных путей борьбы с ними. Марксистское учение об антагонистических классах буржуазного общества он считал «устаревшим» и «примитивным», противопоставляя ему далекое от реальности убеждение, что «в конечном счете деление современных людей на два лагеря производится не классом, а духом — духом движения. Здесь — те, кто видит Мир, который надо построить как комфортабельное жилище; а там — те, кто может его представить лишь как совершенствуемую машину или, лучше, как организм, находящийся в прогрессивном развитии. Здесь — «буржуазный дух» в его сущности; а там — настоящие «работники Земли»...» (154, 174—175). Понятно, что при таком делении людей современного общества на сторонников прогресса и противников его, стирающем классовые противоречия, сам прогресс лишается определенности и превращается в абстрактное понятие, а задача революционного преобразования общественно-экономических структур снимается. Отсюда идиллическая, но вместе с тем утопическая надежда, что «работники Земли» без всякой борьбы, «без насилия и ненависти, но исключительно в силу биологического преобладания будут завтра родом человеческим» (154, 175).

Тейяр прочно стоит на позициях буржуазного индивидуализма (несмотря на всю критику в его адрес), поскольку, во-первых, он считает, что перестройка социальных отношений и создание общества нового типа не могут решить никаких человеческих проблем, и, во-вторых, рассматривает всякий коллектив как антигуманный по самой своей сути. Понимание того, что собственные буржуазному обществу извращенные формы коллективности не обеспечивают действительного объединения людей, а, напротив, разобщают их, приводит Тейяра к ошибочному выводу, что никакой коллектив не может решить задачи действительного объединения человечества, которому он под именем созидания «духа Земли» придает первостепенное значение.

В поисках средств преодоления разобщенности и отчуждения людей Тейяр выдвигает такой план объединения человечества, в котором все основывается на уверенности во всемогущей силе любви. Как идеалист в пони-

мании общества и вместе с тем метафизик по типу мышления, он абсолютно противопоставляет задачу духовного объединения человечества задаче его организационно-материального сплочения. Не понимая, что игнорирование второй задачи делает неразрешимой и первую, Тейяр провозглашает, что средством сплочения людей может быть только любовь, но ни в коем случае не новый тип социальной организации. Он подчеркивает: «Только любовь по той простой причине, что лишь она берет и соединяет существа их сутью, способна... завершить существа, как таковые, объединив их» (51, 260).

Реакционная утопичность планов разрешения противоречий антагонистического общества путем всеобъемлющей любви не раз подвергалась глубокой критике классиками марксизма. Тейяровская концепция универсальной любви имеет известное сходство с социальной утопией Фейербаха. Но между ними существует и принципиальное различие. Материалист Фейербах предлагал сделать объектом любви реальных людей во плоти и крови, а на место религии бога поставить религию человека. Напротив, Тейяр ставит развитие любви людей друг к другу в прямую зависимость от их любви к богу. По его мнению, могучая сила единения, заключенная в людях, не переходит в действие лишь потому, что «мы все еще не решились допустить возможность, реальность существования у вершины мира над нашими головами какого-то любящего и любимого» (51, 261).

Бог-Омега

Философия истории Тейяра прямо подводит к религиозной вере. Он предлагает «согласиться и признать реальность существования и свечения *уже в данный момент* этого загадочного центра наших центров, названного мною Омегой...» (51, 262). Омега — это бог, хотя и весьма своеобразный. Он необходим Тейяру не только для понимания истории и осмысления перспектив развития человечества, но и для понимания природы. В его концепции Омега является источником и движущей силой космогенеза: он и есть та психическая энергия, которая лежит в основе всего существующего.

Правда, с точки зрения христианской догматики тейяровская теология совершенно не ортодоксальна. Бог понимается в ней пантеистически, как сливающийся с космосом и развивающийся вместе с ним в качестве его

глубочайшей сущности. Лишь в конце эволюции тейяровский бог отделяется от мира и становится трансцендентным. Католическим иерархам, для которых пантеизм есть непростительная ересь, Тейяр тщетно пытался доказать, будто Омега тождествен Иисусу Христу. В целом существует глубокое противоречие между эволюционизмом Тейяра и христианской догматикой, основанной на утверждении о неизменности бога и о непроходимой пропасти между богом и созданным им миром; в тейяровском обожествлении природы и преклонении перед материей есть что-то языческое. Но это противоречие между двумя различными формами религиозного сознания, и потому оно не является принципиальным.

«Сверхжизнь»

Отвергая пессимистические прогнозы о неизбежности тупика в историческом прогрессе и о гибели человечества, Тейяр заявляет, что «по природе творения и соответственно по требованиям творца тотальная смерть, непреодолимая стена, натолкнувшись на которую окончательно исчезло бы сознание, «несовместимы» с механизмом сознательной деятельности...» (51, 227). На чем основывается и какой характер носит «оптимизм Тейяра», о котором так много писали в последние годы и в котором видели благотворную реакцию против экзистенциализма?

Прежде всего следует отметить, что Тейяр не только не отрицает возможности физического уничтожения человечества в результате разнообразных причин, но даже считает его неизбежным, будучи уверен, что в более или менее отдаленном будущем Земля разделит участь других небесных тел и прекратит существование; переселение человечества на другие планеты Тейяр считает неосуществимым. Но гибель Земли и уничтожение всех находящихся на ней сложных материальных образований не будут означать, по его мнению, гибели человечества, потому что «нашей ноосфере предназначено обособленно замкнуться в себе и... не в пространственном, а в психическом направлении она найдет, не покидая Земли и не выходя за ее пределы, линию своего бегства» (51, 281). Это «замыкание ноосферы» Тейяр представляет как некое слияние человеческих личностей с Омегой. Он подчеркивает при этом, что если до сих пор психическое было всегда связано с определенной материальной структурой, то «конец света» — это «переворот равно-

веса, отделение сознания, в конце концов достигнутого совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в боге-Омеге» (51, 282).

Итак, согласно Тейяру, в Омеге сливаются лишь человеческие сознания, и именно такое бесплотное существование является возвещаемой им людям счастливой «сверхжизнью». Это не что иное, как воспроизведение в обновленной форме древнего религиозного мифа о бессмертии человеческой души и ее вечном блаженстве в царстве божием. В глазах людей, не одурманенных религией, подобная фикция о «сверхжизни», венчающей космогенез, выглядит крайне безотрадной, так как ее реальный смысл сводится к признанию гибели человечества. Концепция Тейяра, отвергающая реальные пути борьбы с теми опасностями, которые угрожают человеку в современном мире, преуменьшающая действительную серьезность этих опасностей в уповании на «сверхжизнь», лишь ставила проблему выработки оптимистического мировоззрения, но нисколько не решала ее.

Характеризуя философию истории Тейяра, необходимо обратить внимание на программу «психической экспансии», которую он связывает с задачей объединения человечества и которая должна быть осуществлена еще до стадии «сверхжизни». Эта программа предусматривает решение таких реальных и действительно прогрессивных задач, как всемерное развитие научных исследований, на основе координации деятельности ученых; сосредоточение этих исследований на человеке, чтобы обеспечить физическое, интеллектуальное и нравственное развитие всех людей; преобразование природы по заранее намеченным рациональным планам и в соответствии с интересами людей. Слабость и утопизм этой программы состоят, однако, в том, что Тейяр не только верил в возможность ее осуществления без социалистического переустройства общества, но даже противопоставлял ему; поскольку эта программа рассматривалась как альтернатива социализма, она приобретала реакционное значение. Все это было связано с непониманием сущности социальных проблем, доходившим до того, что глубокий источник общественных антагонизмов Тейяр видел в отсутствии надлежащего объекта для приложения «психической энергии» человечества и возникающей в резуль-

тате этого скуке. Но при всех недостатках и пороках этой программы в ней, и только в ней, заключено действительно гуманистическое содержание тейярдизма. Трагедией Тейяра было то, что он отстаивал ошибочный путь реализации гуманистических идеалов, а также то, что, считая названную чисто земную программу «психической экспансии» недостаточно раскрывающей все потенции человека, он с религиозных позиций пытался обосновать «эволютивный неогуманизм, господствующим убеждением которого является то, что имеется некое *Сверх-Человеческое*» (цит. по 166, 120). Это принесение подлинно человеческого в жертву фикции бога, до которого должен «возвыситься» и с которым должен слиться человек на стадии «сверхжизни», является антигуманистической стороной тейярдизма, общей у него со всякой религией.

Заключение

При всей шаткости и неубедительности своих теоретических построений концепция Тейяра явилась крупным событием в философской жизни Франции (см. 21) и привлекла к себе очень большое внимание за рубежом, особенно в странах с католическим населением. «Феномен Тейяра» является знаменательным новшеством в современной религиозной мысли. Хотя католическая церковь в XX в. перестала отвергать трансформизм (отрицая, однако, факт возникновения в ходе эволюции человеческого сознания, «души») и даже настойчиво призывала к его осмыслению с ортодоксальных позиций, Тейяр по сути дела явился первым служителем культа, который попытался разработать — в плане этих призывов и в соответствии с глубокой личной религиозностью — всеобъемлющую теорию эволюции. Поэтизируя каждую ступень прогрессивного развития природы и человека, эта теория по-своему грандиозна и впечатляюща — даже в своей закономерной неудаче. Вопреки убеждению Тейяра, что ему удалось гармонически объединить веру и знание, его труды в действительности убедительно свидетельствуют, что в тех случаях, когда мыслитель обращается к идее бога в надежде осмыслить эволюцию, он покидает почву науки и вступает в прямое противоречие с научными фактами.

В то же время труды Тейяра показывают, насколько несовместимой с догматами христианства оказывается

идея эволюции, даже в ее теологизированном истолковании. Хотя эти труды не включены в «Индекс запрещенных книг», они изъяты из библиотек католических семинарий, их запрещено продавать в принадлежащих церкви магазинах и переводить на иностранные языки; римская курия сделала по их поводу специальное предостережение католикам (51, 27—28). Церковных цензоров не обманули неоднократные уверения Тейяра, будто в своих трудах он ограничивается лишь описанием явлений («феноменологией»), не претендуя на проникновение в сущность развивающегося бытия.

Естественно, что тейярдизм был поднят на щит так называемыми «либеральными католиками» (К. Тремонтан, К. Кено, Н. М. Вильдье и др.), которые выступают за обновление церкви, изменение ее политики — с учетом роста прогрессивных сил в современном мире, за модернизацию ее доктрины. Эта влиятельная группа католиков сыграла значительную роль в тех преобразованиях церкви, которые были осуществлены после смерти Пия XII. Однако в самом тейярдизме существует левое и правое крыло. Если сторонники первого выступают за диалог с коммунистами и практическое сотрудничество с ними в проведении прогрессивных преобразований, то представители правого крыла (Л. Сенгор) рассматривают тейярдизм как самое современное и эффективное средство борьбы с идеями коммунизма.

Исследователи отмечают, что тейярдизм вызвал большой интерес у католиков тех стран, которые после второй мировой войны стали на путь строительства социализма. Угроза Пия XII отлучить от церкви всех сотрудничающих с коммунистами вызвала в сознании этих людей глубокий внутренний кризис, затрудняющий их активное участие в строительстве нового общества. З. Тордаи (Венгрия) считает, что «для этих людей тейярдизм является формой решения проблемы. Тейярдистская конвергенция и связанная с ней идея прогресса дают верующим возможность совместить признание социализма с религиозной верой. Это и является главной причиной распространения тейярдизма... тейярдизм действительно дал возможность католикам, ставшим его сторонниками, как можно активнее включиться в строительство социализма» (52, 382—383, 387). В этих условиях особенно актуальной является марксистская крити-

ка тейярдизма, раскрывающая наличие в нем противоречивых тенденций, отделяющая научно значимые элементы мировоззрения Тейяра от антинаучных религиозных положений, так, чтобы «тейярдистская концепция стала ступенью на... пути к атеизму» (52, 386).

Закономерно, что к тейярдизму оказалось привлеченным внимание не только католических политических деятелей, но и католических ученых. Относящийся к их числу крупный французский нейропсихолог П. Шошар считает, что «проблема, поднятая Тейяром, превосходит его личность; это проблема отношений между наукой и философией, наукой и католицизмом в мире, где наука, став взрослой, по праву потребовала автономии в своей области и в технике исследования...» (84, 15). При осмыслении тейяровского наследия Шошар, с одной стороны, пытается отвести от него обвинения в пантеизме и противоречии духу христианства. С другой стороны, Шошар выступает против сближения тейяровского эволюционизма с диалектическим материализмом, заявляя, что при наличии между ними некоторых аналогий имеется «глубокое различие по существу» (84, 55). С этим нельзя не согласиться.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что для марксистов чрезвычайно важен и интересен тот факт, что даже такой глубоко религиозный человек, как Тейяр, в той мере, в какой он стоял на почве научных фактов, отказываясь от ряда важнейших христианских догматов и подходил к признанию реальности хотя бы некоторых, причем очень существенных, моментов диалектики природы (развитие природы от низших форм к высшим, переход количественных изменений в качественные, скачкообразность развития). Показательно и то, что метафизическая интерпретация этих моментов, даваемая Тейяром, является не результатом обобщения естественнонаучного материала, а плодом некритически воспринятых ошибочных философских предпосылок. Именно осознание этой противоречивости тейярдизма может способствовать переходу его нынешних приверженцев из среды естествоиспытателей к действительно научному мировоззрению.

Подведенные успехами естествознания к признанию факта развития природы, французские буржуазные философы XX в. вместе с тем осознали, что существенными характеристиками этого процесса являются качественно новые образования (Бергсон), скачки в результате перехода количественных изменений в качественные (Тейяр), борьба противоположных сил (Ле Дантек). Однако эти характеристики, диалектические по своей сути, рассматривались изолированно друг от друга, в результате чего объективная диалектика природы не только в целом, но и в отдельных ее моментах осталась непонятой буржуазными философами. Сочетание тезиса о борьбе противоположностей с механистическим редукционизмом вылилось у Ле Дантека в метафизическую теорию равновесия, с точки зрения которой было невозможно осмыслить развитие; явные слабости этой теории, как и механистического материализма вообще, привели большинство французских философов к ошибочному заключению о принципиальной невозможности понять развитие, в первую очередь биологическую эволюцию, с точки зрения материализма. С другой стороны, непризнание борьбы противоречий в качестве движущей силы развития вело к идеализму и теологии, к утверждению духовного «жизненного порыва» или божественного «омеги» в качестве таковой силы*. Но характерные для религиозно-идеалистических концепций поиски источника движения вне материальной природы лишь еще более мистифицировали проблему развития.

Следует отметить, что целый ряд французских биологов и психологов XX в. пришел к пониманию того, что как проблема развития природы в целом, так и проблемы возникновения и развития жизни и сознания не могут быть разрешены ни с позиций механистического материализма, ни с позиций спиритуализма. В своих работах биологи Марсель Пренан (144) и Жорж Тейсье

* На материале философской мысли XIX—XX вв. А. С. Богомолов показывает, что не только во Франции, но и в других странах буржуазные мыслители, занимающиеся проблемами развития, «не в силах решить их без обращения к идеализму, фидеизму и мистике..» (8, 373).

(155), психолог Анри Валлон (165) доказывают, что только сознательное применение метода диалектического материализма позволяет ученому понять сущность жизни и сознания, определить их место в общем процессе развития природы. Эти ученые возглавляют влиятельные школы в биологии и психологии. Своей критикой идеалистических и вульгарно-материалистических воззрений в этих отраслях знания они способствовали укреплению авторитета марксистской философии среди все возрастающего числа французских естествоиспытателей.

ФИЛОСОФИЯ
НАУКИ *

Рубеж XIX—XX вв. отмечен революционными преобразованиями в двух важнейших и тесно связанных между собой отраслях знания — математике и физике. Создание вслед за Лобачевским многочисленных систем неевклидовой геометрии, разработка Г. Кантором теории множеств, а затем обнаружение парадоксов этой теории, общее развитие математического аппарата — все это поставило задачу обоснования понятий и методов математики. К разрешению этой задачи приступили ученые разных стран: Гильберт в Германии, Рассел и Уайтхед в Англии, Кутюра и Пуанкаре во Франции и т. д.

Если перестройка математики привлекала внимание сравнительно небольшого круга специалистов, способных оценить значение новых чрезвычайно абстрактных концепций, то лавина открытий в физике стала предметом оживленных споров в самых широких кругах общества, поскольку речь шла о необходимости радикального изменения взглядов на материю, с которой каждый человек соприкасался в своем повседневном опыте и имел о ней свое представление. Открытие немецким физиком Рентгеном лучей (1895), позже названных его именем, стало первым свидетельством сложнейшей активности микромира. О ней же с полной очевидностью свидетельствовала естественная радиоактивность, обнаруженная при изучении солей урана французским физиком

* В этой части рассматриваются философские концепции, связанные с осмыслением результатов физико-математических наук, структуры этих наук и их методологии, т. е. речь идет прежде всего и главным образом о «философии физики». Что касается «философии биологии», то она была рассмотрена в первой части

А. Беккерелем (1896). Открытие электрона английским физиком Дж. Томсоном (1897) было конкретным шагом к выяснению внутренней структуры атома. Углубленное исследование радиоактивности супругами М. Кюри-Склодовской и П. Кюри, работавшими во Франции и открывшими два новых радиоактивных химических элемента — полоний и радий (1898), привело их к выводу о широком распространении этого явления, в котором они увидели результат превращения одного химического элемента в другой. Эти открытия означали крах той концепции атомизма, которая была создана в античности Левкиппом и Демокритом, возродилась в материалистической философии нового времени и приняла характер естественнонаучной теории в физике и химии XVII—XVIII вв. Рушилось представление об атоме как неделимой, абсолютно твердой и лишенной внутренней активности частице. Перед новой физикой атом раскрывался как невообразимо сложное материальное образование, включающее в себя более элементарные структуры и обладающее колоссальной энергией. При этом выяснилось, что в микромире действуют иные закономерности, чем в доступном непосредственному наблюдению макромире, который был до тех пор единственным объектом научного познания. Отказ от упрощенных представлений о внутреннем строении материи означал вместе с тем крушение механицизма, первые удары по которому были нанесены еще в 70—80-х годах XIX в., когда была создана кинетическая теория газов и утвердилась теория электромагнитного поля Фарадея — Максвелла.

Ломка и пересмотр основных понятий математики и физики, ранее казавшихся абсолютно значимыми и утвердившимися навечно, порождали естественный вопрос: имеют ли положения науки какое-нибудь объективное содержание или же они представляют собой просто своеобразную игру ума, конструирующего далекие от действительности теории, которые одна за другой рушатся под напором фактов? И что такое факт, что такое сама действительность? На эти вопросы стремятся дать ответ не только профессиональные философы, но также и все в большей степени сами естествоиспытатели, считающие себя свободными от всякой философской предвзятости и потому способными адекватно понять мировоззренческий смысл разрабатываемых ими дисциплин.

Однако эта непредвзятость иллюзорна; отсутствие философской культуры не исключает наличия в сознании этих ученых целой совокупности философских положений, которые усвоены стихийно и потому кажутся чем-то само собой разумеющимся, воспринимаются догматически; немалое место среди них занимают вульгаризованные выводы идеализма как составной части господствующей системы идей буржуазного общества. В этих условиях разрабатываемая естествоиспытателями «философия науки» обычно является ухудшенным вариантом той или иной системы идеалистической философии. Таковы предпосылки широкого распространения «математического идеализма» и особенно «физического идеализма», зачастую переплетающихся друг с другом. Наиболее значительным проявлением последнего явился махизм. Во Франции, игравшей наряду с Англией и Германией инициативную роль в начавшейся радикальной перестройке физико-математических наук, среди естествоиспытателей было много приверженцев как «математического идеализма», так и «физического идеализма»; они выступили преемниками и продолжателями той «критики науки», истоки которой относятся к 60-м годам XIX в.

*Энергетизм
Ле Бона*

Типичным представителем «физического идеализма» был французский естествоиспытатель и социолог Гюстав Ле Бон (1841—1931). Врач по образованию, он занимался экспериментальными исследованиями в области анатомии, физиологии, физики и химии; особенно интересовала его радиоактивность. Неправильная трактовка этого явления приводит Ле Бона к идеалистическому тезису об «исчезновении материи». *«Материя, когда-то считавшаяся неразрушимой, — писал он, — медленно рассеивается в результате непрерывного распада составляющих ее атомов» (104, 10)*. По мнению Ле Бона, материя — это конденсированная энергия, а радиоактивность — процесс рассеяния материи, превращающейся в энергию. Фундаментальное значение в философии Ле Бона имеет понятие эфира, рассматриваемого как некая нематериальная сущность, из которой все, в том числе энергия, возникает и в которую все затем превращается.

Ле Бон выдвинул концепцию циклического развития Вселенной, включающую в себя шесть фаз. Первой яв-

ляется фаза хаоса, или рождения — под действием тяготения или каких-то неизвестных сил — энергии из эфира. Вторая фаза — концентрация энергии, при которой образуются ядра атомов. В третьей фазе происходит образование звезд, атомы которых начинают излучать избыточную энергию. В четвертой фазе начинается охлаждение звезд и происходит «индивидуализация» материи: атомы объединяются в сложные тела. Пятой является фаза образования планет и равновесия внутриатомной энергии. В шестой фазе внутриатомная энергия рассеивается и все возвращается к первоначальному эфиру (195, 96—97). Ввиду той роли, которая приписывается этому гипотетическому первоначалу, концепцию Ле Бона можно было бы назвать «эфиризмом»; она очень близка, хотя и нетождественна, энергетизму В. Оствальда. В основе этой концепции лежат два утверждения, которые не выводятся из фактов науки, а, напротив, противоречат им: тезис о превращении материи в энергию, идеалистически извращающий факт перехода вещества в энергию, и тезис о нематериальности эфира, который в собственно естественнонаучных концепциях XIX — начала XX в., широко пользовавшихся этим понятием, рассматривался как некое вещество, обладающее определенными материальными свойствами.

Однако большинство французских естествоиспытателей, выступавших по философским вопросам, отказывались от подобных всеобъемлющих онтологических построений, видя в них возрождение скомпрометированной натурфилософии. Их внимание привлекали, главным образом, гносеологические проблемы, связанные с революцией в физико-математических науках. Такой характер имеют философские концепции Пункаре, Дюгема, Мейерсона, Бреншвига, Башляра и в значительной мере также Рея.

*Экспериментализм
Рея*

Абель Рей (1873—1940), профессор Сорбонны, был противником энергетизма (см. 42), так же как прагматизма, фидеистических и агностических истолкований науки. Он доказывал, что кризис в физике не является ее разрушением, а представляет собой болезнь роста; новые факты лишь ограничивают сферу применения прежних выводов, но не опровергают их полностью. Убеждение в возможности достигнуть абсолютную исти-

ну, исчерпывающее и совершенно адекватное знание о реальности сочетаются у Рейя с признанием относительности каждой актуальной научной истины. По его мнению, «история науки рисует нам истину в процессе эволюции: истина еще не найдена, но она вырабатывается» (41, 237). Взгляд на познание как процесс движения от относительной истины к абсолютной дополнялся у Рейя пониманием объективности истины: каждый шаг вперед в развитии науки устанавливает более полное и глубокое соответствие между человеческим знанием и его объектом, способствуя лучшему приспособлению человека к миру. В полемике с прагматизмом Рейй давал материалистическое толкование критерия практики: «Удастся то, что истинно», то есть то, что соответствует реальному в области намеренного действия. «Правильное действие является результатом точного знания реальностей среды, в которой это действие совершается» (41, 239). Однако, вплотную подойдя к материалистическому взгляду на диалектику относительной, абсолютной и объективной истины и в полемике с прагматизмом, фидеизмом, агностицизмом фактически занимая материалистические позиции («стыдливый материализм», по характеристике Ленина), Рейй отвергал материализм как целостное мировоззрение, видя в нем вульгарный механистический редукционизм. Ленин указывал, что Рейй в качестве буржуазного профессора «полон бесконечного презрения к материалистам (и отличается бесконечным невежеством насчет гносеологии материализма)» (2, т. 18, 268).

Стремясь стать «выше» борьбы материализма и идеализма, которая кажется ему изжившей себя в свете современной науки, Рейй принимает махистскую концепцию о якобы «нейтральном» опыте. По его мнению, «будучи всей реальностью, опыт, как таковой, не нуждается в оправдании: он, существует» (41, 256). Заявляя, что «опыт — это прежде всего и непосредственно совокупность наших ощущений, то, что мы называем явлениями» (41, 255), Рейй приходит к характерной для махистов точке зрения субъективного идеализма. Лишь в результате философской путаницы, опять-таки свойственной махистам, он не понимает противоречия между своим «экспериментализмом» («философией опыта», которую он называл также «абсолютным позитивизмом», «сциен-

тизмом») и убежденностью в объективной значимости науки.

Как «абсолютный позитивист», Рей уничтожал философию в качестве самостоятельной дисциплины, считая ее основной вопрос «антропоморфическим предрассудком» и сводя ее роль к поставщику «вдохновляющих гипотез» для частных наук и создателю необходимой для их прогресса «атмосферы обобщений». Рей считал, что «абсолютно позитивную философию нельзя определить иначе, как сказав, что она есть *система позитивной науки*» (46, 11). Он убежден, что собственные обобщения философов лишены позитивной ценности, «авантюристичны» ввиду якобы неизбежного для них отрыва от опыта.

ПУАНКАРЕ И КОНВЕНЦИОНАЛИЗМ

Жюль Анри Пуанкаре (1854—1912) — крупнейший французский математик и физик; доктор математических наук, профессор физической и экспериментальной механики, профессор математической физики и небесной механики в Сорбонне, он был избран членом Академии наук (1887) и Французской академии (1908). Как математик он известен прежде всего работами о фуксовских функциях и исчислении вероятностей. Явления эластичности и капиллярности, вихревые движения, оптика, термодинамика, электричество, небесная механика, структура атома и движение электронов — таковы предметы его исследований как физика. Надо добавить, что почти одновременно с Эйнштейном и независимо от него Пуанкаре, исходя из трудов Лоренца, разработал основы специальной теории относительности, первым придав ей строгую математическую форму (см. 34, 353, 366).

Направление философских интересов Пуанкаре было определено стремлением осмыслить революционные преобразования в математике и физике; в начале XX в. он выступил с философской концепцией физико-математических наук, которая получила название конвенционализма*.

* Основные философские работы Пуанкаре: «Наука и гипотеза» (1902), «Ценность науки» (1906), «Наука и метод» (1908). Эти ра-

По вопросу о природе математического знания и обосновании математики Пуанкаре оказался вовлеченным в длительную полемику с ан-

глийскими и французскими сторонниками логицизма (Рассел, Уайтхед, Кутюра). Утверждая, что все математические аксиомы суть логические определения, логицисты пытались свести математику к логике. Поскольку эти определения рассматривались как условные соглашения (конвенции), логицизм можно назвать математическим конвенционализмом.

К оценке логицизма Пуанкаре подходит дифференцированно*. Он считает, что развиваемая логицистами символическая логика «богаче классической; число символов увеличилось, они дают возможность строить разнообразные комбинации *уже в неограниченном числе*» (36, 133). Несомненное достоинство логических определений Пуанкаре видит в том, что они обеспечивают строгость, которой ранее недоставало математике, принимавшей свои основные положения без подробного обоснования. Но выдвигаемую логицистами программу построения математики, в первую очередь ее основы — арифметики, при помощи одной только логики Пуанкаре считает несостоятельной. По его мнению, «чистая логика всегда приводила бы нас только к тавтологии; она не могла бы создать ничего нового» (37, 17).

Подлинным источником математического творчества Пуанкаре считает интуицию, различая в ней несколько видов: «сначала обращение к чувствам и воображению; затем обобщение посредством индукции, так сказать срисованное с приемов экспериментальных наук; наконец мы имеем интуицию чистого числа ...которая может дать начало настоящему математическому рассуждению» (37, 18). Согласно Пуанкаре, два первых вида интуиции, связанные с чувственностью, сами по себе не дают досто-

боты цитируются по их переводам, изданным на русском языке. Все цитаты сверены с французским оригиналом и в необходимых случаях исправлены. Встречающиеся в переводах термины «условные соглашения» и «условия» заменены более точным и принятым в современной литературе термином «конвенции», что соответствует термину оригинала «les conventions».

* Подробнее об отношении Пуанкаре к логицизму см. 4, 236—257.

верного знания; их данные должны быть еще преобразованы в научные факты. Третий же вид интуиции, являющийся интеллектуальным, дает, по мнению Пуанкаре, вполне достоверное знание. Понятие интеллектуальной интуиции вырастает у Пуанкаре на основе констатации таких фактов научного творчества, в том числе своего собственного, когда постижение истины происходит без явно выраженного процесса логических заключений и потому имеет вид непосредственного усмотрения. Следует подчеркнуть, что в понимании интуиции Пуанкаре отвергает бергсоновский интуитивизм. Он считает неправильным видеть в интуиции иррационально-мистический процесс. Обращая внимание на то, что вспышка интуиции у ученого всегда следует за периодом сознательного и напряженного мышления, Пуанкаре высказывает обоснованное предположение, что выступающая в акте интуитивного озарения новая идея, которая представляет собой решение какой-либо проблемы, является результатом неосознаваемого логического процесса (см. 36, 42). При этом сознательное мышление рассматривается Пуанкаре не только как начальный, но и как завершающий этап познания: интуитивно найденная идея должна затем обязательно подвергнуться логической обработке.

В работах Рассела, претендующих на полное устранение интуиции из математики, Пуанкаре находит множество логически не доказанных и не определенных терминов, которые, по его мнению, могут быть лишь результатом интуитивного усмотрения. Называя логицистов чистыми аналитиками, Пуанкаре утверждает, что их исследования в области арифметики фактически направляет не логика, а «интуиция чистого числа, интуиция чистых логических форм...» (37, 25). Отношения, которые должны установиться между интуитивным и логическим знанием, Пуанкаре представляет себе как тесное сотрудничество, в котором, однако, основополагающая роль принадлежит интуиции: «Посредством логики доказывают, а посредством интуиции изобретают» (36, 105).

В критике Пуанкаре логицизма совершенно правильным является вывод, что математическое знание нельзя трактовать как полностью сводимое к логике и базирующееся на конвенциональных логических определе-

ниях. Пуанкаре прав также в утверждении важной роли интуиции в математическом творчестве*. Эти выводы Пуанкаре имели принципиальное значение для развития французской математики XX в., утвердив в ней скептическое отношение к логицизму и доминирующее положение различных вариантов интуицизма или связанных с ним подходов к обоснованию математики**.

В то же время выступления Пуанкаре с критикой логицизма, поддержанные Бутру, Мейерсоном, Бреншвигом, имели важнейшее значение для ориентации французской философии. Они преградили в ней дорогу неопозитивизму, одним из источников которого был именно логицизм. В этом заключается позитивное философское значение антилогицистской позиции Пуанкаре, поскольку она была одновременно направлена против той идеалистической интерпретации, которую давали логицизму Рассел и Уайтхед.

Но происшедшая в ходе борьбы с логицизмом абсолютизация интуицизма привела к тому, что французские ученые длительное время не уделяли надлежащего внимания задаче развития математической логики.

Однако, отвергая логицистский идеализм, Пуанкаре в вопросе о природе арифметики, которая со второй половины XIX в. стала рассматриваться как основа всей математики, не встал на материалистическую точку зрения, а предложил свой вариант идеалистической интерпретации, выработанный под влиянием кантовских идей. В основополагающем для арифметики принципе полной индукции Пуанкаре усматривал априорное синтетическое

* Исследуя основные направления в обосновании математики, Г. И. Рузавин приходит к выводу, что каждое из них «обращает внимание на определенные специфические особенности математического познания. Логицисты подчеркивают приоритет логики в математических рассуждениях, интуиционисты настаивают на выделении интуитивных моментов в математике, формалисты обращают внимание на большую роль аксиоматического и формального методов исследования. Каждая школа вносит, таким образом, свой вклад в решение проблем обоснования математики. Поэтому их результаты не противоречат, а дополняют друг друга... Но ни один из этих подходов в отдельности не дает полного представления о всем богатстве содержания и методов классической математики» (43, 287)

** Группа современных французских математиков, выступающая под псевдонимом Н. Бурбаки, утверждает: «Интуиция безраздельно господствует в генезисе открытий» (11, 254).

суждение, которое есть «только доказательство мощи нашего разума, уверенного в своей способности, способности представить себе то или иное действие повторяющимся до бесконечности, раз оно оказалось возможным хотя бы однажды» (35, 23). Отказываясь ставить проблему формирования этой способности разума в ходе исторического развития человечества, Пуанкаре в вопросе об основаниях математики встает на точку зрения идеалистического априоризма.

Понимание геометрии и конвенционализм При гносеологической характеристике геометрии Пуанкаре высказал ряд положений, на основании которых его философию науки стали именовать конвенционализмом*. Он утверждал, что «геометрические аксиомы не представляют собою ни математических суждений аргюги, ни фактов опыта. Они суть конвенции...» (35, 58). Другая формулировка Пуанкаре подчеркивает произвольность и субъективность конвенций: «Эти конвенции являются созданием свободного творчества нашего разума, который в данной области не знает никаких препятствий. Тут он может утверждать, так как он же и делает себе предписания... Эти предписания имеют значение для нашего познания, которое без них было бы невозможно; но они не имеют значения для природы» (35, 6—7). Другие характеристики геометрических аксиом-конвенций сближают позицию Пуанкаре с прагматизмом. «Никакая геометрическая система,— провозглашает Пуанкаре,— не может быть вернее другой; она может быть лишь более удобной» (35, 58). Все эти характеристики геометрических аксиом, относимые Пуанкаре также к фундаментальным положениям физики, полностью соответствуют общепринятому определению сущности конвенционализма.

Однако для точного определения гносеологической позиции Пуанкаре нельзя ограничиться приведенными

* И. Добронравов определяет конвенционализм как «идеалистическое направление в философском истолковании науки, согласно которому в основе математических и естественнонаучных теорий лежат произвольные соглашения (условности, определения, конвенции), выбор которых регулируется лишь соображениями удобства, целесообразности, «принципом экономии мышления» и т. п. ...Основоположителем конвенционализма был Пуанкаре, развивший конвенционализм в применении к физике и особенно к математике» (54, т. 3, 38).

высказываниями. Дело в том, что в его работах имеется множество высказываний, смысл которых находится в противоречии с конвенционализмом как философской доктриной. Поэтому на основании анализа всего содержания произведений Пуанкаре необходимо выяснить, что именно он понимает под конвенциями, какой смысл вкладывает в понятие «удобство» и отождествляет ли «свободное творчество нашего разума» при выработке конвенций с их полной произвольностью.

Говоря о геометрических аксиомах как продукте свободного творчества разума, Пуанкаре подчеркивал, что научно значимые конвенции геометрии находятся в определенном соответствии со свойствами той действительности, к которой они применяются. Он писал, что «если бы перенести нас в некоторый другой мир (который я называю миром неэвклидовым...), то мы были бы вынуждены усвоить себе и другие конвенции» (35, 9). Одним из первых Пуанкаре поставил вопрос о том, что различные неэвклидовы геометрии, которые многим казались не имеющими никакого отношения к объективной реальности, обладают физическим смыслом для разных типов реальных поверхностей. Даваемая при этом трактовка «удобства» совершенно противоположна представлению о произвольности геометрических аксиом и базирующихся на них систем: «Эвклидова геометрия удобнее тем, что она достаточно точно соответствует свойствам естественных твердых тел — тел, к которым приближаются по свойствам члены нашего организма и наши глаза и из которых мы строим наши измерительные приборы» (35, 59). Можно оспаривать мнение Пуанкаре, что «эвклидова геометрия есть и останется более удобной» в смысле наиболее точного соответствия свойствам природных твердых тел, но совершенно ясно, что, с его точки зрения, эта геометрия основывается не на абсолютно произвольных допущениях, каковыми должны быть конвенции согласно концепции конвенционализма*, а на таких допущениях, которые являются приближенно

* Между признанием правомерности конвенций в науке и конвенционализмом как философским учением нельзя ставить знак равенства. Конвенционализм начинается с утверждения, что выбор конвенций определяется чисто субъективными мотивами (простота, экономия мышления, красота и т. д.) и совершенно не зависит от необходимости соответствия конвенций объективной реальности.

верными отражениями свойств мира, в котором живет и действует человек. Это, разумеется, не точка зрения конвенционализма или тесно связанного с ним прагматизма, а приближение к точке зрения диалектического материализма.

Почему же в таком случае Пуанкаре называет геометрические аксиомы конвенциями, т. е., хотя бы в ограниченном смысле, условными положениями, имеющими характер соглашения между учеными, а не говорит о них просто как об отражениях реальности? Это объясняется прежде всего тем, что создание неэвклидовых геометрий поставило ученых перед фактом существования нескольких различных систем аксиом, отнюдь не имеющих характера очевидности, каким обладают аксиомы евклидовой геометрии; формулировка этих аксиом явилась результатом логических умозаключений, а не непосредственного усмотрения. Свойственная метафизическому материализму концепция зеркально-прямого и непосредственного отражения объективной реальности оказалась в этих условиях совершенно неспособной объяснить процесс геометрического творчества. Неизбежный отказ от нее породил иллюзию, будто в области геометрии отражение этой реальности вообще не имеет места. Пуанкаре, однако, разделяет эту иллюзию, имеющую субъективно-идеалистический характер и свойственную для конвенционализма, лишь частично. Он считает, что условность в полной мере царит лишь в момент формулировки тех или иных геометрических аксиом, устанавливаемых ученым без того, чтобы он непосредственно усматривал их в окружающем мире; в этом смысле аксиомы и называются конвенциями. Но научная значимость этих аксиом зависит, по мнению Пуанкаре, от того, соответствуют ли они какой-то физической реальности, уже известной человеку, или той, существование которой только предполагается. Другими словами, результат геометрического творчества получает практическое применение в той мере, в какой в нем отражается реальность. Пуанкаре уверен, что такое отражение не только возможно, но действительно имеет место, например, в евклидовой геометрии. С точки зрения конвенционализма это утверждение совершенно неправомечно. Поскольку это утверждение делается Пуанкаре, его понимание геометрии резко отличается от точки зрения конвенционализма.

Называя аксиомы геометрии конвенциями, Пуанкаре и ставит важную гносеологическую проблему, обращая внимание на факт известного отлета мысли ученого от непосредственно данной ему в чувственном опыте реальности. Однако для него совершенно неясно, как решить эту проблему и каким образом геометрические системы, вроде евклидовой, все же соответствуют свойствам окружающего мира. Неразрешенность этой проблемы в немалой степени способствовала тому, что гносеологическая концепция Пуанкаре воспринималась как конвенционализм: подчеркнув наличие конвенций в начале геометрического познания, он не смог показать, каким образом в ходе своего развития оно наполняется объективным содержанием, свободным от условности и исключаящим всякую произвольность. Такие вульгаризаторы идей Пуанкаре, как Ле Руа, даже упрекали его в непоследовательности и утверждали, что допущение конвенциональности аксиом автоматически ведет к признанию конвенциональности всего здания геометрии и отрицанию возможности ее соответствия чему-либо существующему вне человеческого ума. Это утверждение Ле Руа по-своему логично, но его логика метафизически прямолинейна и основывается на игнорировании противоречивого пути человеческого познания, которое при помощи системы абстрактных понятий отходит от непосредственной реальности лишь для того, чтобы проникнуть в ее сущность. Бесспорно, что конвенционализм вырастает на основе учения Пуанкаре о конвенциональности геометрических аксиом (и, как мы увидим далее, принципов физики), но против подобного развития своего учения Пуанкаре категорически возражал. В качестве философского учения конвенционализм был оформлен Ле Руа* и отстаивался им. Что касается Пуанкаре, то через все его философские произведения красной нитью проходит полемика против «нового номинализма», под которым он имеет в виду конвенционализм Ле Руа**.

* В серии статей по вопросам философии науки, опубликованных главным образом в «Revue de métaphysique et de morale» в конце XIX — первых годах XX в.

** Пуанкаре так резюмирует отвергаемую им концепцию Ле Руа «Наука состоит из одних конвенций, и своей кажущейся достоверностью она обязана только этому обстоятельству, научные факты и — тем более — законы суть искусственное создание учено-

Особенно ярко это проявляется при интерпретации Пуанкаре физической науки.

*Структура
физической теории
Факты и обобщения*

В составе физической теории Пуанкаре выделяет два основных элемента: факты и обобщения. Используя терминологию Ле Руа, делившего факты на «сырые» и «научные» и утверждавшего, что «научные» факты представляют собой произвольную конструкцию ученого, отделенную пропастью от непосредственной реальности «сырых» фактов, Пуанкаре совсем иначе, чем его оппонент, представлял себе отношение между названными видами фактов. «Сырой» факт Пуанкаре рассматривает как чувственное и сугубо индивидуальное восприятие человеком какого-нибудь явления, например, темноты; это придает данному факту черты произвольности. Но следующая за этим речевая характеристика восприятия («становится темно») стирает собственно индивидуальные и субъективные моменты в нем; она может служить обозначением для множества однотипных восприятий различных людей. Выраженный в речи, факт становится доступным для оценки его в качестве истинного или ложного; «для проверки мы прибегаем или к свидетельству наших чувств, или к воспоминанию об этом свидетельстве» (37, 159). Речевое выражение и производимая при этом верификация означают, согласно Пуанкаре, превращение «сырого» факта в «научный» факт; между ними, таким образом, существует преемственность, но «научный» факт выше по своему объективному значению «сырого», так как выражение в речи и процедура проверки устранили в нем произвольность, которая была присуща субъективному «сырому» факту.

Пуанкаре подчеркивает, что «научные» факты, являющиеся результатом наблюдения или эксперимента, дают знание о самом предмете, изучаемом ученым. Значение проверки заключается как раз в том, чтобы установить соответствие «научного» факта реальности. Именно потому «научный» факт может быть в дальнейшем уточнен, дополнен, но никакой прогресс науки не может привести к его полному отрицанию. Это объективное со-

го, поэтому наука отнюдь не в состоянии открыть нам истину, она может служить нам лишь правилом действия» (37, 149—150)

держание «научных» фактов обеспечивает, по мнению Пуанкаре, преемственность в развитии физики. «Итог: факты суть факты; если бывает, что они согласуются с предсказанием, то это вовсе не является результатом нашей свободной деятельности» (37, 165). Подобная трактовка фактов противоречит конвенционализму и в целом является материалистической.

Рассматривая факты как фундамент науки, Пуанкаре указывает на необходимость для ученого следующего шага — обобщения фактов. «Ученый должен организовать факты, наука создается из фактов, как дом из кирпичей. Но накопление фактов не в большей мере является наукой, чем куча кирпичей домом» (35, 144). При характеристике обобщения Пуанкаре отходит от точки зрения одностороннего эмпиризма, которая была распространена среди значительной части естествоиспытателей нового времени и которую философски обосновывал позитивизм*. Он замечает, что в движении научной мысли от фактов к обобщениям нет той абсолютной непрерывности, которая предполагалась до сих пор эмпиризмом, а наблюдается своеобразный скачок: если факты строго достоверны и должны быть таковыми, то обобщения выступают вначале в виде гипотез. «Всякое обобщение, — подчеркивает Пуанкаре, — есть гипотеза.» (35, 152)

Если ранее, в XVIII в. и на протяжении значительной части XIX в., большинство естествоиспытателей, догматически толкуя принцип Ньютона «гипотез не измышляю», абсолютно противопоставляли научное знание и гипотезы**, то Пуанкаре приходит к выводу, что разви-

* Конт заявлял, например, что основным правилом позитивной философии является следующее «Всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта, не может представлять никакого реального и понятного смысла. Принципы, которыми она пользуется, являются сами не чем иным, как действительными фактами, но более общими и более отвлеченными, чем те, связь которых они должны образовывать» (18, 17)

** Большой заслугой К. Бернара было то, что он во «Введении в исследование экспериментальной медицины» (1865) первым среди французских естествоиспытателей поставил вопрос о гипотезе как существенном элементе научного познания. Однако большинство естествоиспытателей и во второй половине XIX в. придерживались противоположной точки зрения, которую Энгельс характеризовал как «всеиндуктивизм». Критикуя односторонний эмпиризм, Энгельс выдвинул положение, что «формой развития естествознания, поскольку оно мыслит, является гипотеза» (1, т. 20, 555)

тие науки в последние десятилетия сделало «очевидным, что математику нельзя было бы обойтись без гипотезы и что тем более не обходится без нее экспериментатор» (35, 6). Этот вывод означал осознание возрастающей роли теоретического мышления по мере более глубокого познания реальности и вместе с тем осознание специфики рационального познания, его несводимости к чувственному познанию.

Но Пуанкаре не только выявляет существенную роль гипотезы в науке. Первостепенную важность имеет в его глазах выяснение того, какое влияние оказывают на значимость научных теорий те гипотетические обобщения, на основе которых они вырастают. Отвергая как дилетантский такой взгляд, согласно которому гипотезы настолько ослабляют теоретические построения, что они «должны были рушиться от одного дуновения ветра», Пуанкаре утверждает, что «гипотеза не только необходима, но и очень часто законна» (35, 6).

*Физика
и конвенционализм*

Конкретное значение этого утверждения раскрывается при анализе Пуанкаре таких высших обобщений физики, каковыми являются формулировки законов природы. Здесь, как и при анализе геометрии, у Пуанкаре имеется немало высказываний, которые, если их рассматривать вне контекста, выглядят как выражение самого крайнего конвенционализма. Различая в физике «истины чисто опытного происхождения», устанавливаемые с известным приближением для почти изолированных систем, и строго достоверные «постулаты, приложимые к совокупности процессов всей Вселенной», Пуанкаре заявляет, что «постулаты эти сводятся в конце концов к простым конвенциям. Эти конвенции мы вправе устанавливать, так как заранее уверены, что никакой опыт не окажется с ними в противоречии» (35, 140). Но, отмежевываясь от конвенционализма Ле Руа, Пуанкаре тут же вносит важный корректив в свою позицию: «Такие конвенции, однако, вовсе не абсолютно произвольны; они вовсе не являются созданием нашей прихоти. Мы усваиваем их только потому, что известные опыты показали нам все их удобство» (35, 140). Под «удобством» основных обобщений физики, как и под «удобством» геометрических аксиом, Пуанкаре понимает их соответствие свойствам окружающего мира.

Вступая в противоречие не только с конвенционализмом Ле Руа, но и с утверждением Бутру о случайности законов природы, Пуанкаре заявляет, что «научные законы — не искусственные изобретения; мы не имеем никаких оснований считать их случайными...» (37, 9). Пуанкаре проводит различие между искусственностью приемов, при помощи которых открываются законы природы (та или иная система измерения, определенные измерительные инструменты, такие специфические средства рационального познания, как гипотеза), и естественностью, независимостью от человека содержания этих законов. Обращая внимание на то, что при переходе от обыденного опыта к научному сохраняется некий общий для обоих видов опыта и неизменяющийся элемент (инвариант), Пуанкаре так характеризует его сущность: «Инвариантные законы суть соотношения между «сырыми» фактами — тогда как соотношения между «научными фактами» всегда остаются в зависимости от известных конвенций» (37, 173).

Тезис об инвариантных законах по сути дела является признанием того, что в самой природе существуют постоянные устойчивые связи явлений, которые отражаются вначале обыденным сознанием («сырые» факты), а затем получают строгую математическую форму выражения в физической науке. Однако объективный смысл названного тезиса осознается Пуанкаре настолько нечетко, что у него нередки формулировки, отрицающие объективность законов природы. Так, считая, что эти законы выражают «гармонию» природы, Пуанкаре пишет: «Но существует ли вне человеческого ума эта гармония, которую человеческий разум полагает открыть в природе? Без сомнения — нет; невозможна реальность, которая была бы вполне независима от ума, постигающего ее, видящего, чувствующего ее» (37, 9). Это высказывание ясно показывает, что к идеалистическому утверждению Пуанкаре пришел в результате спутывания двух различных вопросов: об объективном существовании законов природы и о субъективной форме их познания. Из банальной истины, что именно человек познает законы природы, Пуанкаре делает совершенно неправомерный вывод, будто это равнозначно тому, что вне человеческого ума гармонии природы не существует. Неумение дать правильной философской характеристики даже тем гно-

сеологическим процессам, содержание которых им раскрывается в целом верно, равно как многочисленные противоречия между различными философскими формулировками, заставляет вспомнить слова Ленина о том, что Пуанкаре «крупный физик и мелкий философ» (2, т. 18, 170).

Если, согласно Пуанкаре, ученый не может произвольно создать того отношения между фактами, которое выражается в форме суждения о законе природы, то что же он имеет в виду, говоря о свободном творчестве человеческого разума в процессе познания? Во-первых, зависимость отбора и выделения той группы фактов, на основании изучения связей между которыми формулируется закон природы, от творческой пронципальности ученого. Во-вторых, способность ученого найти или создать математический аппарат, необходимый для научного выражения какой-либо природной закономерности. В-третьих, способность выдвинуть обобщение, являющееся результатом сложных логических операций, а не простого наблюдения фактов. Речь идет, таким образом, о выявлении черт, характеризующих действительную активность мышления ученого в процессе познания; эти черты противоречат концепции о научном познании как пассивном отражении внешнего мира. Поскольку эта концепция была свойственна домарксову материализму, а иной формы материализма Пуанкаре не знал, то выявление активности научного мышления нередко воспринимается им как свидетельство краха материализма в области гносеологии. Однако то, что сам Пуанкаре признает в качестве необходимых ограничений, с которыми должны считаться самые смелые теоретические построения ученого, опровергает идеалистическую трактовку познания, даваемую конвенционализмом. Так, Пуанкаре подчеркивал, что гипотезу следует «постоянно как можно больше и как можно чаще подвергать опытной проверке. Само собою, если она не выдерживает такого испытания, ее надо оставить без всякой задней мысли» (35, 152—153). Эта верификация в опыте выступает у Пуанкаре как средство устранения произвольных, т. е. не соответствующих реальности, гипотез; ее материалистический смысл несомненен.

*Проблема
познаваемости мира
и объективности
истины*

Признание познаваемости законов природы сопровождается, однако, у Пуанкаре множеством оговорок агностического и даже субъективно-идеалистического характера. Что

наука «может постигнуть,— утверждает Пуанкаре,— так это не вещи сами в себе, как думают наивные догматики, а лишь отношения между вещами; и вне этих отношений нет познаваемой реальности» (35, 8). В этом утверждении имеется доля истины: наука действительно познает — и притом все в большей степени — отношения между вещами. Но эта частная истина превращается в заблуждение, когда она противопоставляется другой, более общей и полной истине: через познание отношений познаются не только отношения между вещами, но и сами вещи. Дело в том, что отношение это вполне объективная характеристика вещи: внутренняя структура вещи представляет собой систему отношений между ее элементами; с окружающим миром вещь связана бесконечным множеством отношений; именно в отношениях раскрываются и реализуются присущие вещам свойства и качества*. Противоречащий действительности метафизический отрыв отношений от свойств и качеств вещей лежит в основе ошибочного утверждения Пуанкаре о непознаваемости «вещей в себе».

Правда, это агностическое утверждение частично дезавуируется следующими словами Пуанкаре: «Сказать, что Наука не может иметь объективной ценности, потому что мы узнаем из нее только отношения, значит рассуждать навыворот, так как именно лишь отношения и могут быть рассматриваемы как объективные» (37, 187). Но в понимании самой объективности у Пуанкаре много неверного: так, она отождествляется им с общезначимостью. Провозглашая, что «единственной объективной реальностью являются отношения вещей», Пуанкаре поясняет: «Они объективны, потому что они общи и останутся общими для всех мыслящих существ» (37, 190).

* Исследуя эту проблему, А. И. Уемов делает обоснованный вывод, что «относительность вещей проявляется в том, что они не существуют вне отношений к другим вещам... Когда не учитывается относительность вещи, когда она рассматривается вне всякой связи с другими вещами, возникают непреодолимые трудности в ее познании» (53, 67).

Этот близкий к махизму тезис означает идеалистическую субъективацию объективности, существование которой ставится в зависимость от человеческого сознания.

Но, как это постоянно бывает у Пуанкаре, при перенесении проблемы объективности истины на конкретную почву физической науки он отходит от идеалистических позиций. Возражая Ле Руа, который уподоблял принципы и выводы науки правилам игры, установленным произвольно, но общезначимым для ее участников, т. е. являющимся конвенциями в полном смысле слова, Пуанкаре писал: «Правила игры суть произвольные конвенции, и можно было бы принять противоположную конвенцию, которая была бы не менее хороша. Вопреки этому, наука есть такое правило действия, которое приводит к успеху по крайней мере обычно; добавлю: тогда как правило противоположного содержания не вело бы к успеху» (37, 153). Свою мысль Пуанкаре иллюстрирует следующим примером: «Когда я говорю: «Чтобы получить водород, действуйте кислотой на цинк», я формулирую правило, приводящее к успеху. Я мог бы сказать: «Действуйте дистиллированной водой на золото»; это было бы также правило, но оно не вело бы к успеху» (37, 153).

При этом Пуанкаре отмежевывается от прагматистского понимания успеха действия, разделявшегося Ле Руа. Перед своим постоянным оппонентом Пуанкаре выдвигает следующую дилемму: «Либо наука не дает возможности предвидеть — в таком случае она лишена ценности в качестве правила действия; либо она (более или менее несовершенным образом) позволяет предвидеть, и тогда она не лишена ценности в качестве средства познания» (37, 154). Другими словами, предвидение, являющееся основой успеха практического действия, основывается на познании тех предметов, на которые это действие направлено. В таком случае общезначимость истины есть лишь субъективное выражение того факта, что в ней отражены действительно объективные, т. е. присущие самим вещам, характеристики.

Очень интересный пример подобного же отступления Пуанкаре от махистских формул к материализму приводится Лениным. Связывая критерий практики с вопросом познания объективной истины (опять-таки в полемике с отрицавшим такую связь Ле Руа), Пуанкаре писал:

«Каков критерий объективности науки? Да тот же самый, как и критерий нашей веры во внешние предметы. Эти предметы реальны, поскольку ощущения, которые они в нас вызывают (*qu'ils nous font éprouver*), представляются нам соединенными, я не знаю, каким-то неразрушимым цементом, а не случаем дня» (цит. по 2, 18, 309). Высмеивая русских махистов, рабски копировавших идеалистические формулы Пуанкаре*, но не понимавших, к каким действительным выводам приводит анализируемый в его произведениях материал математической физики, Ленин писал: «Что автор такого суждения может быть крупным физиком, это допустимо. Но совершенно бесспорно, что брать его всерьез, как философа, могут только Ворошиловы-Юшкевичи. Объявили материализм разрушенным «теорией», которая при первом же натиске фидеизма *спасается под крылышко материализма!* Ибо это чистейший материализм, если вы считаете, что ощущения вызываются в нас реальными предметами и что «вера» в объективность науки такова же, как «вера» в объективное существование внешних предметов» (2, т. 18, 309).

*Кризис физики
и проблема
относительности
истины*

Давая яркую характеристику кризиса физики, Пуанкаре констатирует, что «представители так называемой большой публики приходят в изумление при виде эфемерности науч-

ных теорий. Они видят, как после нескольких лет процветания эти теории одна за другой сходят со сцены; они видят нагромождение развалин на развалины; они предвидят, что и модные ныне теории в свою очередь через непродолжительное время должны рухнуть, и отсюда делают вывод об их абсолютной бесполезности. Они называют это *банкротством науки*» (37, 5—6). Такой вывод Пуанкаре отвергает как совершенно несостоятельный и выражающий полное непонимание цели и значения научных теорий.

Лучшим средством раскрыть подлинное значение научных теорий и опровергнуть «поверхностный скептицизм» Пуанкаре считает анализ истории математической

* О безнадежной попытке соединить эти формулы с марксизмом Ленин саркастически замечал «Прочтут Пуанкаре, поверят Пуанкаре, перескажут Пуанкаре, назовут это марксизмом!» (2, т. 18, 363)

физики. По его мнению, эта история показывает, что замена одних теорий другими не означает, во-первых, абсолютного отрицания прежних теорий и, во-вторых, именно таким путем происходит развитие науки. Свой исторический экскурс Пуанкаре начинает с XVIII в., когда утвердилась «физика центральных сил», которая рассматривала силы притяжения и отталкивания, действующие между центрами тел, как единственные и достаточные принципы объяснения Вселенной. Однако в XIX в. ученые пришли к выводу о необходимости создания новой формы физики; в целях более всестороннего познания Вселенной они отказались «от изолирования составных частей этого огромного механизма, от анализа каждой отдельной силы, действующей на эти части, и удовлетворились тем, что приняли в качестве руководства некоторые общие принципы, целью которых является как раз освобождение нас от этого кропотливого исследования» (37, 123). В качестве основных Пуанкаре называет принципы сохранения энергии, возрастания энтропии, равенства действия и противодействия, сохранения массы, наименьшего действия и относительности.

Рассматривая утверждение «физики принципов» как первый кризис в физике, Пуанкаре стремится показать, что при этом не произошло полного отрицания «физики центральных сил». По его мнению, гипотеза о центральных силах в скрытом виде содержала в себе все перечисленные принципы. Развитие физики заключалось в том, что в этих принципах стали видеть не аксиомы, как ранее, а экспериментально подтвержденные истины. При всем различии двух форм физики между ними обнаруживается с этой точки зрения несомненная преемственность.

Ныне, отмечает Пуанкаре, новые экспериментальные данные поставили под сомнение все перечисленные принципы, за исключением принципа наименьшего действия. В связи с этим возникает вопрос: «Надлежит ли принципам, на которых мы построили все, в свою очередь разрушиться?» (37, 127). Хотя Пуанкаре не видит конкретных решений, которые бы позволили в условиях нового кризиса в физике сохранить преемственность в ее развитии, он все же выражает твердую надежду, что, даже если принципы прежней физики окажутся неверными в традиционных формулировках и придется строить новую

физику, она не отбросит их целиком, а сохранит для них определенное место в своей картине мира. «Движение науки,— считает Пуанкаре,— нужно сравнивать не с перестройкой какого-нибудь города, где старые здания немилосердно разрушаются, чтобы дать место новым постройкам, а с непрерывной эволюцией зоологических типов, которые беспрестанно развиваются и в конце концов становятся неузнаваемыми для простого глаза, но в которых опытный глаз всегда откроет следы предшествовавшей работы прошлых веков» (37, 9).

Прогноз Пуанкаре о том, что новейшая физика при всей радикальности ее отличия от прежних научных концепций не будет означать полного разрыва с ними, а каким-то образом включит их результаты в новую научную картину мира, подтвердился. Этот прогноз базировался на понимании Пуанкаре того факта, что при всей относительности сменяющих друг друга научных истин в них имеется некоторое объективное содержание, которое сохраняет непреходящую значимость при самых глубоких и революционных перестройках физики. Данное содержание, по мнению Пуанкаре, представляет собой знание о самой природе, о существующих независимо от человека отношениях между вещами. Развиваемая Пуанкаре концепция объективной ценности науки находилась в непримиримом противоречии с конвенционализмом и утверждалась в полемике с его представителями. Ставя по сути дела проблему диалектики относительной, абсолютной и объективной истины в процессе научного познания, а также, несмотря на все шатания, нащупывая в принципе верный путь ее разрешения, Пуанкаре приближался к точке зрения диалектического материализма.

*Мысль, наука,
интеллектуализм* Некоторые высказывания Пуанкаре об онтологическом статусе мышления звучат как выражение самого последовательного идеализма. Например: «Все, что не есть мысль, есть чистое ничто, потому что мы можем мыслить только мысль, и потому, что все слова, имеющиеся у нас, чтобы говорить о вещах, могут выражать собой только мысли. Поэтому сказать, что существует нечто иное, чем мысль, значит высказать утверждение, которое не может иметь смысла» (37, 193). Но сразу вслед за этим сам Пуанкаре, ссылаясь на научные данные, опровергает тезис о мысли как единственной реаль-

ности: «Геологическая история показывает нам, что жизнь есть лишь краткий эпизод между двумя вечностями смерти и что в самом этом эпизоде сознательная мысль длилась и будет длиться лишь мгновение. Мысль — только вспышка света посреди долгой ночи. Но эта вспышка — все» (37, 194). Другими словами, неорганическая природа, образно именуемая «вечностью смерти», существовала, как признает Пуанкаре, до возникновения жизни на Земле и появления на ней мыслящих людей; она продолжает существовать и после смерти мыслящего о ней человека. Утверждение, что «вспышка» мысли в истории развития природы это «все», означает, как это видно из контекста, лишь признание первостепенной ценности мышления в жизни человека.

Пуанкаре — подлинный поэт разума и науки. Считая, что наука, позволяющая созерцать в законах природы «мировую гармонию», имеет не только познавательную, но и эстетическую ценность, Пуанкаре заявляет, что «только наука и искусство придают ценность цивилизациям» (37, 193). В полной мере признавая утилитарную функцию науки, обеспечивающую господство человека над природой и удовлетворение его материальных потребностей, Пуанкаре все же убежден, что главная ценность науки заключается в том, что благодаря ей развиваются подлинно человеческие начала, происходит духовное возвышение человечества. «Поиски истины, — провозглашает Пуанкаре, — должны быть целью нашей деятельности; это — единственная цель, которая достойна ее. Несомненно, сначала мы должны постараться облегчить человеческие страдания, но — зачем? Отсутствие страданий — это идеал чисто негативный, который был бы вернее достигнут с уничтожением мира. Если мы все более и более хотим избавить человека от материальных забот, так это затем, чтобы он мог употребить свою отвоюванную свободу на исследование и созерцание истины» (37, 3). Надо подчеркнуть, что, с точки зрения Пуанкаре, интеллектуальный прогресс происходит параллельно нравственному и наука глубоко гуманистична.

С этих позиций Пуанкаре решительно выступает против волны антиинтеллектуализма, поднимавшейся во французской философии. Главным противником снова является Ле Руа, который, считая «ум неизлечимо бессильным», первостепенное значение придавал «другим

источникам познания—например сердцу, чувству, инстинкту или вере» (37, 150). Осуждая Ле Руа за то, что противоядие против агностицизма он находил лишь в акте «отчаявшейся веры», Пуанкаре протестовал против попыток интерпретации своего учения о конвенциональных принципах науки в духе фидеизма, утверждавшего, что научные положения столь же субъективны и произвольны, как религиозные верования. Что касается инстинктивных и эмоциональных побуждений, то Пуанкаре, признавая, что они могут быть побудительными причинами действий людей, отрицал их познавательную ценность. Интеллект всегда рассматривался им как высшее и весьма эффективное орудие познания действительности, которое не может быть ничем заменено в этой своей функции. «Вот почему,—заявлял Пуанкаре,—невозможна действительно антиинтеллектуалистическая философия» (37, 152).

Заключение

Работы Пуанкаре, в которых анализировались структура и развитие научного знания, сыграли значительную роль во французской, европейской и даже мировой философии XX в., что было обусловлено в первую очередь его высоким авторитетом как естествоиспытателя. Для большинства читателей этих работ на первый план выдвинулись заключенные в них формулы конвенционалистского, кантианского и прагматистского характера. Очень близкие к махизму, эти формулы влились в нараставший поток идеалистических идей, связанных с революцией в физике и математике. Несмотря на глубокую личную убежденность Пуанкаре в объективной ценности науки, эти формулы способствовали дискредитации научного знания и подготовили почву для развития во французской буржуазной философии иррационализма, перераставшего в прямой религиозный мистицизм. Воплощением последовательного проведения этих формул и развития их в целостную религиозно-идеалистическую систему был Ле Руа — фидеистическая тень, с которой Пуанкаре постоянно боролся, но которая все время следовала за ним.

Пуанкаре мог жаловаться на непонимание и извращение своей действительной философской позиции, но целый ряд его собственных положений создавал для этого объективную возможность, которая превращалась в действительность вследствие того, что буржуазные философы усиленно искали новых аргументов для обосно-

вания идеализма и борьбы с материализмом. Потребовался глубокий анализ Ленина, проведенный с позиций революционного пролетариата, чтобы вскрыть в трудах Пуанкаре, как и других философствующих естествоиспытателей, две принципиально различные и непримиримые тенденции. Ленин показал, что там, где Пуанкаре стоит на почве научных фактов и делает объективно вытекающие из них философские выводы, он подходит, сам того не сознавая, к точке зрения диалектического материализма. Но философская беспомощность приводит Пуанкаре к тому, что для выражения новых мировоззренческих выводов он зачастую прибегает к противоречащим им терминам и понятиям идеалистической философии. Ленин придавал большое значение разъяснению того, что махизм, в том числе в его конвенционалистской форме, ни в коей мере не является философией современного естествознания, а представляет собой совершенно искаженную трактовку тех результатов, к которым оно пришло в своем развитии. Величайшую актуальность сохраняет обращенный к марксистам призыв Ленина освоить и переработать достижения таких естествоиспытателей, как Пуанкаре, и «уметь отсечь их реакционную тенденцию, уметь вести *свою* линию и бороться *со всей линией* враждебных нам сил и классов» (2, т. 18, 364).

КОНЦЕПЦИЯ «ОПИСАТЕЛЬНОЙ» НАУКИ ДЮГЕМА

Пьер Дюгем (1861—1916) — крупный французский математик и физик, профессор физики в университетах Лилля (1887), Ренна (1893), Бордо (1895), член французской Академии наук (1913). Исследуя самые различные проблемы физики, он наибольшее внимание уделял термодинамике и электричеству, стремясь к созданию единой физической теории на основе понятия энергии. Дюгем является известным историком естествознания*.

* Основные работы Дюгема в этой области: «Эволюция механики» (1903), «Происхождение статики» (1905—1906), «Этюды о Леонардо да Винчи» (1906—1913), «Система мира» (1913—1917, работа осталась незаконченной, при жизни автора вышло в свет пять томов; затем это издание было продолжено другими авторами), «Немецкая наука» (1913).

Как философа * его привлек «логический анализ метода, на основе которого развивается наука физики» (15, 5). На формирование его философской концепции оказали влияние кантианские, позитивистские, махистские и конвенционалистские идеи.

*Критики
«объяснительных»
теорий*

Констатируя, что в физике существуют сторонники «чистого описания», ставящие своей целью **«резюмировать и логически классифицировать группу экспериментальных законов, не претендуя на объяснение их»** (15, 9), и полемизирующие с ними сторонники «объяснения», считающие, что физическая теория должна раскрыть сущность вещей, скрытую за чувственно данными явлениями, Дюгем выражает согласие с первыми и подвергает критике точку зрения вторых. Он указывает, что всякая попытка объяснения вызывает вопросы о том, существует ли материальная реальность, отличная от чувственных восприятий, и какова природа этой реальности. «Эти два вопроса,— утверждает Дюгем,— не могут быть решены методом экспериментальным; этот метод знает только чувственные явления и не может открыть ничего, что выходит за их пределы. Решение этих вопросов... это уже дело метафизики» (15, 12). С точки зрения Дюгема, правомерна лишь описательная часть физики; «это совершенно самостоятельно развившийся организм, который объяснительная часть обвивает, подобно паразиту» (15, 39—40). Такой взгляд Дюгема развивается на основе справедливой реакции естествоиспытателя против умозрительности натурфилософских построений, но попытка изолировать физику от всяких мировоззренческих проблем и рассматривать всякую философию как «метафизику» ведет к ограничению возможностей самого естествознания и признанию неразрешимости чисто физических проблем, касающихся того содержания природных процессов, которое не дается в непосредственном чувственном опыте.

Однако при рассмотрении некоторых конкретных физических теорий Дюгем вынужден отступить от агностического тезиса о невозможности проникновения за пре-

* Главная философская работа Дюгема — «Физическая теория, ее предмет и структура» (1906).

дела чувственной данности*. Так, он признает объяснительное значение за акустическими теориями, которые «учат нас, что там, где наши восприятия улавливают только это проявление, которое мы называем *звуком*, в действительности имеется некоторое колебательное движение, весьма малое и весьма быстрое; что интенсивность и высота представляют собой не что иное, как только внешнее проявление амплитуды и числа колебаний этого движения; что тембр есть доступное восприятию проявление реальной структуры этого движения, сложное ощущение, являющееся результатом различных колебательных движений, на которые можно разложить это движение. Ясно, что теории акустические суть объяснения» (15, 10). Важно подчеркнуть, что Дюгем считает акустические теории более или менее достоверными. Оценивая приведенное высказывание, Ленин писал, что Дюгем «вплотную подходит к диалектическому материализму» (2, 18, 330). Как указывает Ленин, из этого высказывания следует антимихистский вывод (которого Дюгем, однако, не делает): «Не тела суть символы ощущений, а ощущения — символы (вернее, образы) тел» (2, 18, 330). Но взгляд Дюгема на акустику — это лишь отступление от свойственного ему в целом отрицательного отношения к объяснительным теориям.

*Построение
описательной теории*

В построении описательной теории, которая, по мнению Дюгема, одна только имеет право на существование в физике, он различает четыре последовательные операции: определение и измерение физических величин, выбор гипотез, математическое развитие теории, сопоставление ее с опытными данными.

Первая операция, согласно Дюгему, состоит в том, что из совокупности физических свойств** выделяются

* Ленин отмечал, что философские взгляды Дюгема, как и Пуанкаре, «особенно сбивчивы и непоследовательны» (2, т 18, 47).

** Выступая против механистического редукционизма, Дюгем называет «химерической затеей» попытку «свести к фигуре и движению все свойства тел» и призывает «ввести в нашу физику нечто иное, чем те чисто количественные элементы, которыми оперирует геометрия, мы должны признать, что материя имеет *качества*» (14, 178). При этом Дюгем подчеркивает, что «отказ от механистических объяснений не влечет за собой непременно отказа от математической физики» (14, 179). По его мнению, «возможно рассуждать о

такие, которые в дальнейшем будут рассматриваться как простые, и при помощи соответствующих методов измерения создается необходимое число обозначающих эти свойства математических символов, которые «не стоят ни в какой естественной связи со свойствами, которые они выражают. Единственная связь, которая между ними имеется, есть связь, существующая между знаком и обозначаемой им вещью» (15, 25). Посредством второй операции «эти введенные нами величины различного рода мы связываем в небольшое число положений, которые и будут служить принципами для наших выводов» (15, 25). Рассматривая эти принципы как гипотезы, Дюгем повторяет конвенционалистские формулировки об их произвольном установлении. Третья операция связывает различные принципы «в одно единое целое на основании правил математического анализа. Требования алгебраической логики — единственное, чему ученый должен удовлетворять, развивая свою теорию» (15, 25). Четвертая операция заключается в том, что выводы из принятых и математически обработанных гипотез переводятся в суждения о физических свойствах тел. При этом «методы, позволяющие определить и измерить эти физические свойства, представляют собой как бы словарь или ключ, позволяющий сделать этот перевод» (15, 26).

При таком освещении этапов построения физической теории она выглядит совершенно искусственной конструкцией, произвольно созданной человеческим разумом, который от операции к операции все больше отдален от данной в опыте действительности. Отсюда вывод Дюгема: «По вопросу об истинной природе вещей, по вопросу о реальностях, которые скрываются за явлениями, подлежащими нашему изучению, теория, построенная по изложенному здесь плану, не научает нас абсолютно ничему да и не претендует на это» (15, 27). Если бы Дюгем ограничился сказанным, то его трактовку предмета и структуры физической теории следовало

физических качествах на языке алгебры» (14, 180). Ценность постановки этой проблемы существенно снижается, однако, агностическим утверждением о невозможности познания внутренней структуры качеств, данных в непосредственном чувственном опыте. Дюгем понимает, что «наши чувства воспринимают лишь поверхность вещей», но, по его убеждению, «то, что лежит под этой поверхностью, останется для нас, без сомнения, навсегда неизвестным» (14, 187).

бы безоговорочно признать агностической, махистской, конвенционалистской. Но когда Дюгем переходит к пояснению того, как он представляет себе каждую из четырех операций построения теории, в его рассуждениях появляются материалистические моменты, более или менее верно отражающие его опыт ученого.

Произвольны ли гипотезы?

Что касается первого этапа построения теории, на котором чувственные качества обозначаются математическими символами, то фактически сам Дюгем показывает, что здесь по сути дела нет никакого произвола, так как он считает необходимым установление однозначной, строго определенной связи между знаком и обозначаемым.

Поэтому произвольность может появиться лишь на втором этапе, когда выдвигаются гипотезы. Но Дюгем перечисляет столько важных условий создания научных гипотез, что это исключает возможность того, чтобы они были результатом простой прихоти ученого. «Во-первых,— пишет Дюгем,— гипотеза должна быть свободна от внутренних противоречий, ибо физик вовсе не желает заявлять что-нибудь бессмысленное. Во-вторых, различные гипотезы, которые должны быть положены в основу физической теории, не должны противоречить друг другу... В-третьих, гипотезы должны быть так выбраны, чтобы математические выводы из всей системы их символически производили с достаточным приближением всю систему экспериментальных законов» (15, 263). Если первые два условия, требующие внутренней непротиворечивости всей системы гипотетических положений, непосредственно имеют формальный характер, то третье условие, требуя их соответствия экспериментально установленным выводам, касается содержательной стороны гипотез.

Но это еще не все. На большом фактическом материале из истории естествознания Дюгем показывает, что при выработке гипотез ученый вынужден сознательно или бессознательно считаться с научной традицией и потребностями практики. На этом основании он делает вывод: «Гипотезы не продукт мгновенного творчества, а результат прогрессивного развития» (15, 264). Дюгема можно скорее упрекнуть в чрезмерном ограничении творческой активности ученого, чем в ее конвенционалист-

ском преувеличении, так как, по его мнению, определяющая роль не зависящих от ученого факторов настолько значительна, что «физик не выбирает гипотез, на которых он обосновывает свою теорию, а они зарождаются в его уме помимо него» (15, 302).

«Искусственность»
и «естественность»
физической теории

На вопрос, с какой целью создается физическая теория, объединяющая в определенном единстве различные частные закономерности, Дюгем отвечает, исходя из махистского принципа «экономии мышления»: «Такого рода конденсация кучи законов в небольшое число принципов представляет собой огромное облегчение для человеческого ума, который без этого искусственного средства не совладал бы с множеством новых приобретений, выпадающих на его долю изо дня в день» (15, 27). В таком случае физическая теория может быть лишь искусственной классификацией, не имеющей значения для понимания объективной реальности и не способной быть руководством для успешных практических действий в реальном мире.

Дюгем прекрасно осознает, что человеческая практика требует совсем иных теорий. В связи с этим он вынужден отойти от идеала чистой описательности и провозгласить целью физической теории «превращение ее в классификацию естественную, создание между различными экспериментальными законами известной логической связи, которая была бы как бы отраженным изображением действительного порядка, характерного для реальностей, недоступных нашему восприятию. Таково условие плодотворности теории, ее способности подсказывать открытия» (15, 38). Но реализуема ли цель, которая даже при наличии скептической оговорки «как бы» должна обеспечить отражение «действительного порядка», глубокой структуры объективного бытия? С защищаемой Дюгемом, как махистским философом, точки зрения «описательной науки» на этот вопрос можно дать лишь отрицательный ответ.

Однако, с точки зрения историка науки и физика-исследователя, Дюгем вынужден признать в противоречии с сознательно принятой философской установкой, что отражение объективной реальности, пусть неполное и приблизительное, все же фактически достигается, даже при сугубо «описательной» ориентации творцов физических

теорий. В связи с этим он формулирует «гносеологический парадокс»: «Итак, физическая теория никогда не дает нам объяснения экспериментальных законов. Она никогда не вскрывает реальностей, скрывающихся позади доступных восприятию явлений. Но чем более она совершенствуется, тем более мы предчувствуем, что логический порядок, который она устанавливает между экспериментальными законами, есть отражение порядка онтологического; тем больше мы предчувствуем, что связи, которые она устанавливает между данными наблюдения, соответствуют связям, существующим между вещами; тем более мы можем предсказать, что она стремится стать классификацией естественной» (15, 33).

«Предчувствуем» — это «стыдливая» замена точного термина «знаем» и одновременно выражение неспособности Дюгема понять, как стал возможен факт такого знания. Реальная гносеологическая проблема, которая выявляется Дюгемом при анализе физики и которая ставит его в тупик, заключается в следующем: каким образом наука все глубже отражает объективную реальность, если ее понятия становятся все более абстрактными и отрываются от непосредственной чувственной данности, а логические правила оперирования этими понятиями выглядят как совершенно искусственные конструкции, потому что они суть специфически человеческие способы мысленного освоения материального мира?

Дюгем немало сделал для того, чтобы вычленил основные моменты рациональной ступени познания в области физики и сделать их предметом научного рассмотрения. Но осознаваемая им при этом невозможность прямого («лицом к лицу», по его выражению) чувственного созерцания сущности вещей приводит Дюгема к шатанию между ошибочными выводами о принципиальной неспособности человека постичь эту сущность и удивленными констатациями, что эта сущность, вопреки всем прогнозам, все же познается. При незнании диалектического метода скачок, имеющий место, когда происходит переход от чувственной ступени познания к рациональной, воспринимается Дюгемом как тупик, зайдя в который человеческий разум может лишь упорядочивать уже познанное, но не в состоянии приобрести какого-либо нового знания о вещах.

Именно при анализе подобных шатаний Дюгема, его ошибочных философских утверждений, сделанных в отношении реальных черт человеческого познания, Ленин дает глубокую характеристику существа процесса, в результате которого многие физики начала XX в. «свихнулись в идеализм». «Современная физика, — указывал Ленин, — лежит в родах. Она рождает диалектический материализм. Роды болезненные. Кроме живого и жизнеспособного существа, они дают неизбежно некоторые мертвые продукты, кое-какие отбросы, подлежащие отправке в помещение для нечистот. К числу этих отбросов относится весь физический идеализм, вся эмпириокритическая философия вместе с эмпириосимволизмом, эмпириомонизмом и пр. и т. п.» (2, 18, 332).

*Относительность
истины и релятивизм*

При осмыслении современного ему кризиса физики Дюгем еще шире, чем Пуанкаре, использует уроки истории этой науки, которые, как он считал, должны уберечь ученого от «нелепой амбиции догматизма и от отчаяния пирронизма». С одной стороны, считает он, история физики учит, что «самые заманчивые системы суть не более как временные описания, а не окончательные объяснения» (15, 322). С другой стороны, рассказывая изучающему ее человеку о «предсказаниях, формулированных теорией и осуществленных опыгом, она создает и укрепляет в нем убеждение в том, что физическая теория не есть система чисто искусственная, сегодня пригодная, но завтра негодная, а что она есть классификация все более и более естественная, все более и более ясное отражение реальностей...» (15, 322).

Такое понимание истории физики означает, что для Дюгема был ясен не только факт относительности научных истин, но также и то, что в них имеется некоторое объективное содержание, удельный вес которого с течением времени возрастает. Причину изменения тех формулировок, в которых выражается актуальное знание о природе, прежде всего о ее законах, Дюгем справедливо усматривал в том, что «опыт констатирует непрерывно новые противоречия между законами и фактами действительности, а физики неустанно улучшают и видоизменяют законы, чтобы они точнее выражали факты» (15, 213). Считая, что «эта борьба между действительностью и физическими законами продолжается непрерывно до

бесконечности», Дюгем указывает, что «неустанно физика будет вводить улучшения в опровергнутый закон, видоизменять и усложнять его, заменять его законом более всеобъемлющим, под который удастся подвести и выдвигаемое действительностью исключение» (15, 212). Положение о том, что новые естественнонаучные теории включают в себя прежние теории как истины частного характера, имеющие ограниченную сферу применения, дает принципиально верный ответ на поставленную Пуанкаре проблему преемственности между новейшей и классической физикой.

Производимый Дюгемом анализ развития физических теорий буквально навязывает вывод о том, что из суммы относительных истин в ходе бесконечного процесса познания складывается абсолютная истина, представляющая собой адекватное отражение объективного мира в его глубочайшей сущности. Однако те факты диалектики относительной, абсолютной и объективной истины, которые выявляются Дюгемом в ходе этого анализа, получают у него совершенно неверную философскую интерпретацию в духе махистского релятивизма. Приводя формулировку Дюгема, гласящую, что «закон физики, собственно говоря, не истинен и не ложен, а приближителен», Ленин указывает на ее ошибочность: «В этом «а» есть уже начало фальши, начало стирания грани между теорией науки, приблизительно *отражающей объект*, т. е. приближающейся к объективной истине, и теорией произвольной, фантастической, чисто условной, например, теорией религии или теорией шахматной игры» (2, 18, 329).

По поводу детального обоснования Дюгемом положения, что законы физики носят приближенный характер и потому являются временными и относительными, Ленин делает замечание, раскрывающее гносеологический источник «физического идеализма»: «И ломится же человек в открытую дверь! — думает марксист, читая длинные рассуждения на эту тему. Но в том-то и беда Дюгема, Сталло, Маха, Пуанкаре, что двери, открытой диалектическим материализмом, они не видят. Не умея дать правильной формулировки релятивизма, они катятся от него к идеализму» (2, 18, 329).

Кантианские, махистские, конвенционалистские положения, в изобилии встречающиеся в работах Дюгема, ставят его как философа в ряды сторонников «физического идеализма». Но эти положения не только не являются правильным выводом из произведенного им анализа целей и структуры физических теорий, но находятся в противоречии с ним, ибо Дюгем как ученый и историк науки на конкретных фактах показывает, что физика все глубже и полнее познает объективную реальность. Выявляемые при этом существенные черты рационального познания находят адекватное выражение в философии диалектического материализма. Указывая на кантианские формулировки в работах французского физика, Ленин подчеркивал: «Но ни о каком сознательном кантианстве у П. Дюгема не может быть и речи. Он просто *шатается*, как и Мах, не зная, на что опереть ему свой релятивизм» (2, т. 18, 330).

«ФИЛОСОФИЯ ТОЖДЕСТВА» МЕЙЕРСОНА

Эмиль Мейерсон (1859—1933), химик по образованию, был секретарем Психологического института при Сорбонне. Его философские исследования были определены стремлением выявить «существенные принципы мысли через рассмотрение приемов, которым следует научный разум» (134, т. 1, IX). Принципиальные положения гносеологической концепции Мейерсона, на формирование которой оказали влияние идеи Лаланда, Пуанкаре, Дюгема, а также в известной мере Бергсона, изложены уже в его первой работе «Тождественность и реальность» (1908). В последующих работах* в нее, однако, вносятся некоторые довольно существенные коррективы, что было связано с попыткой применить эту концепцию к истории научного познания и таким новым разделам физики, как теория относительности и квантовая механика.

* Главные из них: «Об объяснении в науках» (1921), «Релятивистская дедукция» (1925), «О движении мысли» (1931), «Реальное и детерминизм в квантовой физике» (1933).

*Реальность
как длительность*

Признавая объективное существование природы, Мейерсон рассматривает окружающий мир как «бесконечно изменяющийся во времени» (27, 97). Он отвергает идеи «вечного возвращения», которые занимали умы философов от Гераклита до Ницше, и считает мировой процесс направленным и необратимым. Научным обоснованием этого убеждения является для него принцип Карно, называемый «формулой не сохранения, а изменения. Он утверждает не тождество, хотя бы внешнее, а разнообразие. Этот принцип устанавливает, что раз дано некоторое состояние, то оно *должно* измениться в известном направлении» (27, 280) Бергсоновской философией навеян вопрос: способен ли человеческий разум со своим аппаратом понятий постичь изменчивую реальность, поток становления во времени? Вопрос формулируется и в дюгемовской форме: может ли рациональная наука дать объяснение этой реальности?

*Причинность
и закономерность
как основа
научного объяснения*

Констатируя, что в основе научных объяснений лежат понятия причины и закона, Мейерсон столь широко понимает причинность, что закономерность оказывается включенной в нее. Правда, Мейерсон различает несколько видов причинности, которые, по крайней мере частично, несводимы друг к другу. закономерность, научная причинность, теологическая причинность и действенная причинность. При этом закономерность рассматривается как установление простой функциональной зависимости между двумя классами явлений, научная причинность — как объяснение одного явления другим естественным явлением; теологическая причинность — как объяснение явлений при помощи волевого начала; действенная причинность — как нечто промежуточное между научной и теологической причинностью. Характеризуя отношение науки к этим видам причинности, Мейерсон пишет: «Теологическая причинность, по самой сущности своей, совершенно вненаучна, действенная причинность имеет в науке факультативное значение, за отсутствием лучшего. Только понятия закономерности и научной причинности пользуются в ней постоянным приложением, наука — их творение, и они поистине управляют ею» (27, 333) Эти два понятия и становятся предметом анализа Мейерсона.

Признавая, что открытие законов природы есть результат «наблюдения и обобщения явлений» (27, 3),

Мейерсон утверждает, что только обыденному сознанию «упорядоченность природы кажется эмпирическим фактом и законы, сформулированные нами, кажутся чем-то принадлежащим самой природе, кажутся законами природы, не зависящими от нашего разума» (27, 20). Мейерсон повторяет тезис априористического идеализма о том, что «в действительности мы приходим к законам, так сказать, насилуя природу..» (27, 22).

В обоснование этого тезиса Мейерсон приводит несколько аргументов. В первом из них убежденность исследователя в том, что интересующие его явления должны быть подчинены какой-то закономерности, которую еще предстоит открыть, неправомерно отождествляется с навязыванием природе чуждых ей правил. Во втором аргументе тот факт, что именно человек познает законы природы, ошибочно истолковывается как творение этих законов человеческим разумом: «Закон природы, которого мы не знаем, в строгом смысле слова не существует» (27, 20).

Более серьезным является третий аргумент, гласящий: «Мы наблюдали частные, собственно говоря, единичные явления; из них мы создали общие и абстрактные понятия, и наши законы в действительности приложимы только к этим понятиям. Закон, управляющий действием рычага, имеет в виду только «математический рычаг»; но мы хорошо знаем, что в природе мы никогда не встретим подобного рычага. Равным образом, мы никогда не встретим в ней ни «идеальных газов», о которых говорит физика, ни тех кристаллов, о которых мы судим по кристаллографическим моделям» (27, 20). Далее Мейерсон обращает внимание на то, что законы, характеризующие какой-либо химический элемент, опять-таки имеют в виду его существование в «идеальном», т. е. абсолютно чистом, виде. Поскольку же ни один элемент практически не удается окончательно освободить хотя бы от ничтожно малых примесей других элементов, постольку, например, «существование элемента — серебра есть только гипотеза, к которой мы приходим при помощи повторных дедукций; чистое серебро, как и математический рычаг, идеальный газ или совершенный кристалл, о

котором мы выше говорили, есть абстракция, созданная теорией» (27, 21).

В этих рассуждениях правильно указывается на то, что наука постоянно оперирует известными абстракциями и что при исследовании тех или иных явлений ученый создает целый ряд искусственных условий. Ошибка же Мейерсона, если говорить вначале только о научных абстракциях, заключается в непонимании того, что они представляют собой «отлет» не от реальности в целом, а лишь от непосредственной чувственной данности, отражающей поверхностную сторону вещей; что же касается существенных характеристик вещей, то они отражаются именно в научных абстракциях. Как указывал Ленин, «абстракция *материи, закона природы, абстракция стоимости* и т. д., одним словом, *все* научные (правильные, серьезные, не вздорные) абстракции отражают природу глубже, вернее, *полнее*» (2, 29, 152). Бесспорно, например, что «математический рычаг» — это абстракция, связанная с понятием идеально твердого тела. Но только при помощи этой абстракции удалось открыть законы действия рычага, которые при внесении коррективов, учитывающих степень отличия конкретных природных тел от абсолютно твердого тела (тоже научной абстракции), позволяют с высокой точностью рассчитывать машины и механизмы, в которых эти, а не «идеальные» тела играют роль рычагов.

Абстракцией, конечно, является и понятие «чистое серебро», но эта абстракция еще более тесно связана с объективной реальностью, чем «математический рычаг». Она отражает тот факт, что вне и независимо от сознания человека и от всех манипуляций химика существуют молекулы серебра, к которым полностью применимы характеристики «чистого серебра». Объективности этих характеристик ничуть не уничтожает то, что в сколько-нибудь значительных массах вещества, с которыми оперирует химик, эти молекулы находятся в смеси с молекулами других элементов и сложных соединений.

Единственным путем к точному научному знанию о закономерностях, характеризующих выступающее в опыте «нечистое» серебро, является последовательный анализ всех входящих в его состав «чистых» компонентов; разумеется, что за исследованием этих компонентов от-

дельно друг от друга должно последовать их изучение в связи друг с другом.

Вообще Мейерсон не учитывает того факта, что изучение явлений в условиях созданной человеком искусственной изоляции их от других явлений лишь начальный этап познания, необходимый для того, чтобы из бесконечно многообразных связей любого явления выделить существенные, закономерные и проанализировать их, хотя бы на первых порах, лишь весьма приближенно. В научной практике вслед за выявлением какой-либо закономерности в «чистом виде» начинается изучение того, как она проявляется во взаимодействии с другими закономерностями, какой вид она имеет в природных, естественных условиях. По мере реализации этого снимаются многие искусственные ограничения. Так, изучив упрощенную модель «идеальных» газов и выявив при этом соответствующие приближенные закономерности (законы Бойля—Мариотта и Гей-Люссака), физика затем перешла к исследованию реальных газов, присутствующая которым закономерность нашла отражение в новом, более точном уравнении Ван-дер-Ваальса. Именно потому, что наука в ходе своего развития приходит к открытию сложных закономерностей, действующих в условиях природного существования явлений, она в состоянии служить руководством для практики.

В той мере, в какой Мейерсон осознает гносеологические выводы, вытекающие из человеческой практики, он сам фактически опровергает ранее выдвинутые агностические и априористические тезисы. Отмечая, что с каждым осуществившимся научным предвидением возрастает уверенность человека в объективной закономерности природы, Мейерсон вынужден признать, что, «если бы природа не была упорядочена (*ordonnée*), если бы в ней не было сходных объектов, из которых можно создать обобщающие понятия, мы не могли бы формулировать законы» (27, 23). Правда, материалистический смысл этого признания Мейерсон тут же стремится затушевать оговоркой: «Но эти последние только символически выражают образ такой упорядоченности природы: они соответствуют последней лишь в той мере, в какой проекция соответствует телу, имеющему п измерений; они выражают эту упорядоченность так, как написанное слово выражает вещь, ибо в обоих случаях

приходится пройти через среду нашего разума» (27, 23). Однако эта оговорка несколько не колеблет материализма. «Символическое», «проективное» выражение упорядоченности природы в научных формулах означает, как это видно из высказывания самого Мейерсона, не то, что упорядоченность «навязана» природе человеком, а то, что человеческое знание об этой объективной реальности лишь приблизительно, но не абсолютно верно, и то, что оно заключено в понятийно-математическую форму.

*Причинное
объяснение
и реальность*

Суть принципа причинности Мейерсон видит в том, что «должно существовать равенство между причинами и действиями, т. е. первоначальные свойства плюс изменение условий должны равняться изменившимся свойствам» (27, 35). Речь идет при этом не только о количественном равенстве, означающем подчинение причинно-следственных отношений закону сохранения материи и энергии, но также о равенстве в качественном отношении. В такой трактовке принцип причинности приобретает характер метафизического тождества, не допускающего появления чего-либо качественно нового и потому исключаящего развитие. Мейерсон определенно утверждает, что «принцип причинности есть не что иное, как принцип тождества, примененный к существованию вещей во времени» (27, 38). Естественно, что при помощи такого принципа нельзя мыслить изменение, бергсоновскую «длительность». Можно согласиться с Мейерсоном, что при использовании в научном объяснении подобной причинности «само время, бег которого более не влечет за собой изменения, становится неразличимым, невообразимым, несуществующим. Перед нами смешение прошлого, настоящего и будущего, вечная неподвижная вселенная. Ход мира приостановлен. Причина, само собой разумеется, исчезла одновременно с этим или, скорее, еще до этой приостановки. Ибо с того момента, как причина смешалась с действием, как установилась тождественность между предшествующим и последующим и ничего более не происходит,— с этого момента нет более причины» (27, 244).

Мейерсон ярко вскрывает внутреннюю противоречивость такого толкования принципа причинности, при ко-

тором подчеркивание необходимой связи, существующей между причиной и следствием, оказывается равнозначным их отождествлению. Реальная опасность такой интерпретации заключалась в механическом детерминизме. С этой точки зрения мейерсоновский анализ можно рассматривать как обнаружение действительных слабостей метафизического понимания причинности и как постановку вопроса о необходимости создания новой формы детерминизма, позволяющей адекватно отразить в мышлении развитие объективной реальности. Однако если логика рассуждений Мейерсона подводит к этому выводу, то сам он его не только не делает, но возводит метафизически истолкованный и сведенный к полному тождеству принцип причинности в основное правило логического мышления. «Принцип тождества,— заявляет Мейерсон,— есть истинная сущность логики, есть настоящая форма, по которой человек отливает свою мысль» (27, 37). Ошибка Мейерсона еще более усугубляется, когда на вопрос о происхождении этого принципа он отвечает в духе кантовского априоризма: «Постулат тождества во времени образует интегрирующую часть нашего разума» (27, 100). Можно согласиться с Мейерсоном, что подобный разум бессилен понять действительность.

Но, придя к этому агностическому выводу, Мейерсон снова, как и при критике им понятия закона, вынужден считаться с противоречащим его концепции фактом: пользуясь понятием причинности, ученые познают действительные связи между явлениями. Особенно ярко это проявляется при характеристике Мейерсоном так называемых «механических теорий», или гипотез, в состав которых включены помимо собственно механических все научные концепции, основанные на принципе объяснения явлений при помощи естественных причин; наиболее влиятельными среди них он считает корпускулярные теории, в первую очередь атомистические. В их адрес Мейерсон высказывает много критических замечаний, в том числе обоснованных, в которых он обращает внимание или на принципиальную слабость механистического редукционизма, или на актуальную ограниченность научных знаний. Так, он отмечает, что «механические теории» не объясняют таких свойств вещества, как твердость и упругость, не объясняют того, каким образом воздейст-

вуют друг на друга частицы вещества при толчке, а также не объясняют «способ, посредством которого механическое движение превращается в ощущение» (27, 315).

Но в то же время Мейерсон признает, что причинное объяснение, воплощенное в «механических теориях», «представляет реальное и иногда поразительное совпадение с явлениями» (27, 436). В связи с этим он критикует свои прежние утверждения: «Следовательно, мы были неправы, когда только что рассматривали причинные гипотезы в качестве простого орудия исследования, как «рабочие» гипотезы. Они представляют собою нечто большее, чем леса, предназначенные исчезнуть, когда здание уже выстроено; они имеют самостоятельную ценность и несомненно соответствуют чему-то очень глубокому и существенному в самой природе» (27, 415). С позиций мейерсоновской «философии тождества» этот факт, однако, совершенно необъясним, и именно его несомненность подрывает основы этой философии. Подобно Дюгему, Мейерсон способен лишь удивляться тому, что при помощи дискредитированного им причинного объяснения человек все глубже познает природу, но его концепция ничего не дает для понимания того, каким образом достигается соответствие «механических теорий» реальности.

*Разум
и «иррациональное»*

Отмечая в качестве существенной слабости Мейерсона как философа крайнюю непоследовательность его взглядов (общую ему, впрочем, с другими представителями буржуазной «философии науки»), наличие в одном и том же произведении и иногда на одной и той же странице взаимоисключающих положений, нужно сказать, что в этой логической непоследовательности был также известный позитивный момент. Она являлась выражением интеллектуальной честности, не позволявшей игнорировать факты, противоречившие умозрительной конструкции. В мужественном признании существования таких фактов и констатации неспособности объяснить их, исходя из своего кантовского представления о разуме, в происходившей в результате этого постепенной, хотя и ограниченной, перестройке своей гносеологической концепции заключается значимость философских работ Мейерсона (в большей или меньшей мере это относится и к другим французским эпистемологам).

Большой интерес с этой точки зрения имеет интерпретация Мейерсоном понятия «иррациональное».

Это понятие вводится им при рассмотрении проблемы преобразования внешнего раздражения в восприятие. Признавая несомненным тот факт, что движение порождает ощущение, Мейерсон оговаривается: «Но мы никогда не сможем логически объяснить себе эту связь, она в свою очередь остается для нас чистым фактом. Поэтому, чтобы избежать всяких недоразумений и резче обозначить своеобразную природу того непознаваемого и трансцендентного, которое мы здесь имеем в виду, мы предпочитаем назвать его особым термином. Термин *иррациональный* кажется нам особенно пригодным для этой цели» (27, 315). По мнению Мейерсона, этот термин «имеет то преимущество, что он резко выражает, что в данном случае речь идет о факте, который, как таковой, для нас вполне достоверен, но остается и останется непостижимым, недоступным для нашего разума, несводимым к чисто рациональным элементам» (27, 315—316).

Термин «иррациональный» употребляется Мейерсоном в нескольких значениях, характеризуя то познание, то объективное бытие. В гносеологическом плане он обозначает не столько невозможность познания реальности (и потому он, вопреки утверждению Мейерсона, неудачен), сколько неосуществимость такого познания, каким оно должно быть в соответствии с мейерсоновским принципом тождества, требующим полной редукции всех изучаемых явлений к тому, что представляется абстрактному мышлению абсолютно простым. Именно этот смысл имеют слова Мейерсона: «Ни одно, даже самое незначительное, явление не может быть вполне объяснимо. Тщетно пытаемся мы «свести» одно какое-нибудь явление к другим, заменяя его все более и более простыми: каждое такое «сведение» является ущербом для тождества...» (27, 421). Но эта правильная констатация свидетельствует не о границах познания, не о некоем действительно иррациональном «остатке» в научном объяснении, а лишь о несостоятельности редукционистского идеала мышления.

В онтологическом плане термин «иррациональный» служит у Мейерсона для обозначения невозможности свести само бытие объективной реальности к бытию мысли, растворить всю действительность в сознании. Мейер-

сон не пошел по проложенному неокантианцами пути отбрасывания кантовской «вещи в себе» в разряд созданий самого разума, а сохранил ее онтологическую реальность, что вносило в его философию довольно сильный материалистический элемент, со временем увеличивавшийся. Решающее значение в этой эволюции имело осмысление того «несомненного факта, что наука существенно онтологична, что она не может обойтись без реальности, положенной вне меня...» (134, т. 1, VII). Изучая историю физики, Мейерсон констатировал, что при всех изменениях в ней остается незыблемым «ее утверждение о существовании реальности» (135, 119); по его мнению, работы физиков «потеряли бы всякий смысл, если бы они пытались хоть на миг отказаться от постулата существования объектов, независимых от ощущения» (135, 118). Правда, стремясь сохранить связь с исходным принципом своей философии, Мейерсон заявляет, что «эти объекты конституированы (как все созданное наукой), чтобы удовлетворить наше стремление к тождеству во времени и пространстве» (135, 142). «Но,—тут же вносит сам Мейерсон поправку материалистического характера;— достоверно, что сам факт, что эти понятия могут оказать нам услугу, показывает, что в реальном имеется нечто им соответствующее» (135, 142). Признание подобного соответствия, пусть приближенного, но постоянно уточняющегося по мере развития науки, снимает утверждение Мейерсона, высказанное им в своей первой философской работе, о том, что само существование природы в ее несводимости к бытию в мысли «служит решительным доказательством того, что она не может быть вполне понята» (27, 421). Несомненно, что и в онтологическом смысле термин «иррациональный» является крайне неудачным, так как, порождая у поверхностных читателей искушение считать авторитетного эпистемолога приверженцем иррационализма, он вместе с тем скрывает материалистические моменты его философии под агностическими формулами. Форма здесь совершенно не соответствует содержанию мысли Мейерсона.

Разум и опыт

Исходный пункт мейерсоновского учения о разуме, как базирующемся на априорном принципе тождества, несомненно, кантианский. Но в ходе осмысления методологии естествознания и его практических результатов Мейерсон постепенно от-

ходит от точки зрения Канта к все большему признанию собственно опытных элементов в познании, которые рассматриваются в отличие от Канта как обеспечивающие непосредственный контакт с объективной реальностью и определенное знание о ней. «Да,— заявляет Мейерсон,— между нашим разумом и действительностью существует соответствие, но это соответствие частично... Действительность постигается частично, и наше естественнонаучное знание перемешивается с *априорными* и *апостериорными* элементами» (27, 422). Кантовская терминология этого высказывания лишь маскирует его антикантовское содержание: человек познает с все большим приближением объективную реальность («вещи в себе»). Кант вкладывал совсем иной смысл в понятие «апостериорное» и отрицал, что эмпирические моменты в познании дают знание о «вещи в себе».

Надо отметить, что в своих поздних работах Мейерсон все больше осознавал, что принцип тождества очень односторонне характеризует научное познание, в связи с чем возрастало его внимание к различиям, с которыми имеет дело наука. Он указывал, что «всякое рассуждение, сводясь в сущности к отождествлению, имплицитно различное как исходный пункт и тождественное как конечный пункт. Отсюда необходимость *содержания*, которое устраняет возможность всякой подлинной тавтологии...» (135, XX) *. Содержание же черпается из объективной реальности, в результате чего в развитии науки «констатации факта и преобразования разума постоянно переплетаются...» (135, XXVI). При этом движение к тождеству как к конечному пункту является, по мнению Мейерсона, движением к неосуществимому идеалу; наука «через принцип Карно и другие иррациональные элементы признает невозможность завершить этот процесс» (134, т. 2, 350). Можно сказать, что все те многочисленные ограничения принципа тождества, которые имеются у Мейерсона, показывают, что этот принцип отнюдь не является основной нормой, регулирующей

* С этой точки зрения Мейерсон критиковал работы логицистов, заявляя, что «априоризм доведен в них до крайних пределов. Это позволяет нам заключить, что в конечном счете они приносят прогресс мысли в жертву строгости, ибо они перед судом разума признают значимой лишь совершенную тавтологию» (135, XXIII).

деятельность человеческого разума. Попытка объяснить при помощи этого принципа возрастающее единство научной картины мира оканчивается неудачей, так как оно в действительности обусловлено не априорными требованиями разума, а объективным единством материального мира, с все большей полнотой и глубиной отражаемого научным познанием.

Заключение

Работы Мейерсона, изобилующие внутренними противоречиями, играли двойственную роль во французской философии. Продолжив начатую Бергсоном, Пуанкаре, Дюгемом, Ле Руа «критику науки», Мейерсон объединил ее биологическое и физическое направления. Высказанные в ходе этого агностические и априористические идеи подрывали доверие к объективной значимости науки и использовались для обоснования иррационализма и фидеизма. Однако сам Мейерсон был убежденным противником иррационализма и мистики, считая, что нет более надежного средства познания, чем понятийное мышление, с наибольшей полнотой воплощенное в науке. Это, а также обоснование положения об объективной реальности природы привлекали к Мейерсону симпатии материалистически мыслящих ученых. В весьма сочувственном предисловии к последней работе Мейерсона, посвященной философским проблемам квантовой физики, Л. де Бройль писал, что «полностью противоположная антиинтеллектуалистическим доктринам мейерсоновская критика видит в труде науки усилие бесконечной ценности и, рассматривая это усилие как одну из самых благородных задач человеческого рода, эта критика провозглашает, что оно заслуживает самого большого восхищения и самого абсолютного уважения...» (136, 5).

«ФИЛОСОФИЯ МЫСЛИ»

БРЕНШВИГА

Леон Бреншви́г (1869—1944), профессор Сорбонны (1909), член Академии моральных и политических наук (1920), по образованию был философом — в отличие от большинства французских теоретиков «философии науки». Общие проблемы теории познания, философские вопросы естествознания, мораль, религия — таков круг

интересов Бреншвига; он известен также как крупный историк философии*. Помимо Дарлю, своего лицейского наставника, Бреншвиг считал своими учителями философии Лашелье, Ланьо, Бутру; кантианское влияние было преобладающим в процессе формирования его мировоззрения.

*Неокантианский
идеализм*

В докторской диссертации «Модальность суждения» Бреншвиг выдвигает идеалистическую концепцию, вдохновленную Кантом, но в ряде существенных моментов отличную от собственно кантовской позиции. Рассматривая суждение как утверждение бытия в качестве необходимого или возможного, Бреншвиг видит в суждении основу мышления, так как именно оно приводит синтез, завершением которого является понятие. Различные формы суждения Бреншвиг ставит в зависимость от модальности глагола-связки; главными являются «форма внутреннего» и «форма внешнего». Первая характеризуется взаимной имманентностью идей и выражается с наибольшей чистотой в математическом суждении**, где субъект и предикат не имеют значения

* Основные работы Бреншвига. «Модальность суждения» (1897), «Введение в жизнь духа» (1900), «Современный идеализм» (1905), «Этапы математической философии» (1912), «Человеческий опыт и физическая причинность» (1922), «Прогресс сознания в западной философии» (1927), «Эпохи разума» (1934), «Разум и религия» (1939), «Декарт и Паскаль — читатели Монтеня» (1941), «Спиноза и его современники» (1944), «Об истинном и ложном обращении» (1950, посмертное издание).

** Признанием величайшей важности математизации современной науки звучит заявление Бреншвига «Математическое познание находится в основе познания разума, подобно тому как оно находится в основе наук о природе,— и на том же самом основании: свободный и плодотворный труд мысли начинается с эпохи, когда математика приносит человеку подлинную норму истины» (72, 577). Поскольку применение математики к различным областям знания было для Бреншвига свидетельством зрелости разума, его учение нередко называют «математическим интеллектуализмом».

В дискуссии по вопросу о природе математического знания Бреншвиг, подобно Пуанкаре, Бутру и Мейерсону, выступил против логицизма, доказывая невозможность сведения математики к чистой логике. Хотя «форма внутреннего», лежащая в основе математических суждений, рассматривается Бреншвигом как основа интеллибельности и даже идеал знания, он считал, что она не может применяться без «формы внешнего». Отношение между логикой и интуицией в математике является для Бреншвига частью более широкой проблемы отношения между разумом и чувственностью. Его

отдельно друг от друга. Эта форма является для Бреншвига воплощением единства разума, дающего себе свои законы; она делает суждение интеллигибельным и лежит в основе суждений необходимости.

«Форму внешнего» Бреншvig объясняет тем, что в своей деятельности разум встречается нечто отличное от себя, «иррациональное». В этом отличном от разума бытии Бреншvig отказывается признать объективную реальность; критикуя Канта справа, он отбрасывает понятие «вещи в себе». «Внешнее,— заявляет он,— не есть для нас некая вещь; внешность — это лишь принцип утверждения, основание полагания бытия» (76, 90). Само же полагание бытия, согласно Бреншвигу, является действием разума; иррациональное есть лишь самоограничение разума в этом действии. Наталкиваясь на это бессознательно положенное самоограничение, разум воспринимает его как внешнее бытие: «Бытие есть здесь чистая форма в том смысле, что оно положено в соответствии с собственным законом разума, и это форма внешнего в том смысле, что разум признает в ней себя связанным с чем-то иным, чем он» (76, 91). Каким образом человеческий разум может производить столь радикальное раздвоение, приводящее к возникновению своей противоположности, это для Бреншвига «самый таинственный и самый глубокий факт духовной жизни» (76, 91), который он не в состоянии объяснить, а может лишь постулировать. Исходя из такого понимания внешней реальности, Бреншvig формулирует основной тезис своего идеалистического учения: «Познание конституирует мир, который является миром для нас. Сверх этого нет ничего; вещь, которая была бы за пределами познания, являлась бы, согласно определению, недостижимой, неопределимой, т. е. для нас она была бы равнозначна ничто» (76, 2).

Важным моментом учения Бреншвига, обосновывающим необходимость перехода к «философии науки»,

решение этой проблемы четко резюмируется в следующих словах: «Нет ничего менее похожего на научный опыт, чем констатация непосредственно данного, исходящего от внешних объектов; нет ничего менее похожего на действительные операции ученого, чем развертывание чисто логического рассуждения. В действительности же, начиная с самых простых процедур арифметики и геометрии, устанавливается связь между опытом и разумом...» (72, X).

является утверждение о том, что дуализм «формы внутреннего» и «формы внешнего» должен быть преодолен в ходе развития духа, стремящегося к единству. Он убежден, что «реальность вовсе не отделена от духа; она вовлечена в его внутреннее развитие; она трансформируется вместе с ним и проходит через все ступени его живой эволюции» (75, 229). Интеллектуальную и моральную историю человечества, установление общезначимых научных истин и процесс универсализации нравственных норм Бреншви́г интерпретирует как некое растворение бытия в мышлении. «Если истинная цивилизация,— пишет он,— заключается, с одной стороны, в распространении на всю вселенную того способа объяснения, самым чистым типом которого является математический анализ, и, с другой стороны, в распространении на все человечество той интегральной солидарности, самую совершенную модель которой до сих пор предложили некоторые религиозные общины, то движение к внутреннему находится в гармонии с человеческой цивилизацией» (75, 237).

*Программа
модернизации
идеализма*

В 1900 г., выступая на первом Международном философском конгрессе, Бреншви́г поставил вопрос: принял ли идеализм новую форму, соответствующую современности? Давая утвердительный ответ, Бреншви́г выделил несколько черт, свидетельствующих, по его мнению, о радикальном обновлении идеализма: отказ от «метафизики», устранение абстрактности, связь с наукой, признание постоянной изменчивости разума, наконец, «гуманизация».

В отношении первой из названных черт обновления идеализма Бреншви́г разъяснял, что «метафизика, понятая как абсолютная наука о вселенной, о боге, находится по ту сторону идеализма, потому что она находится по ту сторону человеческого разума... Что, на наш взгляд, характеризует современный идеализм, так это то, что он предстает прямо перед лицом разума и ставит себе единственной задачей познание разума» (74, 173). Тот же смысл вкладывается в тезис о «гуманизации» идеализма: «Гуманизм имеет своим предметом специфически человеческий акт знания; он требует от человека осознания этого акта, но запрещает ему выходить за горизонт действительно достигнутого познанием» (73,

610) *. Однако как в «антиметафизике», так и в «гуманизме» Бреншвига нет ничего действительно нового, поскольку ограничение предмета философии миром человеческого сознания, исключение из нее всего внешнего по отношению к сознанию, будь то материальный мир или фикция объективного духа, находятся в русле давней субъективно-идеалистической традиции.

Но когда Бреншвиг говорит о необходимости связать идеализм с жизнью и объединить его с наукой, то это действительно свидетельствует о стремлении к модернизации идеализма. Порывая с известными традициями, Бреншвиг заявляет, что «идеализм более не претендует на реконструкцию мира и *априорное* определение рамок науки» (74, 175); «неполон и бессилён всякий идеализм, который понимает идеал как противоположный реальности...» (74, 183). Современная концепция идеализма, согласно Бреншвику, отводит для философии место «в сердце морали, в сердце науки, в центре человечества» (74, 183).

Если связь с наукой рассматривается Бреншвигом как необходимое условие модернизации идеализма, то само развитие науки, в первую очередь естествознания, он пытается представить как подтверждающее истинность идеалистической философии. Следуя опять-таки давней идеалистической традиции, восходящей к Платону, а в истории новой философии к Гегелю, Бреншвиг утверждает, будто переход от ступени чувственного восприятия к понятийному мышлению, характерный для науки, означает сведение природы к духовному бытию, к мысли. Таким образом, для решения задачи обновления идеализма Бреншвиг пользуется довольно старыми приемами идеалистической философии.

В этом плане Бреншвиг интерпретирует всю историю научно-философского познания человечества, в которой он различает эпоху детства и эпоху зрелого возраста. Для первой эпохи Бреншвиг считает характерной совершенно неоправданную, по его мнению, веру в реальность внешнего мира и его чувственных качеств, а для второй—якобы совершенно достоверное знание о том, что подлинной реальностью являются интеллигибельные

* Поскольку Бреншвиг уверен, что в конечном счете вся реальность сводима к мысленным образам в человеческом сознании, он предлагает называть свое учение «философией мысли».

сущности, открываемые рациональной наукой. Согласно Бреншвигу, «реализм восприятия сменяется идеализмом науки...» (79, 172). Творцами рациональной науки Бреншви́г считал пифагорейцев и Сократа. В Аристотеле же он видит человека, который своей качественной физикой возвратил человечество в эпоху детства и более чем на двадцать веков задержал его духовное развитие. Напротив, Декарт является в глазах Бреншвига мыслителем, благодаря которому человечество вновь «повзрослело». Релятивизм Эйнштейна, устраняющий идею интуитивных качеств, рассматривается как важнейший этап на пути возмужания духа.

Величайшей опасностью на пути духовного развития человечества Бреншви́г считал «романтизм», понимая под ним всевозможные иррационалистические течения. Убежденный сторонник интеллектуализма и рационалистической ясности, Бреншви́г может рассматриваться как один из самых видных представителей картезианской традиции во французской буржуазной философии XX в. Но картезианство он понимал односторонне, отбрасывая его материалистическую сторону. Более чем кто-либо другой из французских философов нынешнего столетия, Бреншви́г способствовал распространению ошибочного взгляда, будто рационализм тождествен идеализму, так как познание сущности бытия при помощи понятийного мышления изображалось в его концепции как обнаружение духовной первоосновы всего бытия. «Идеализм,— писал Бреншви́г,— утверждает бытие и определяет его через мысль. Вместо того чтобы понять мысль через отношение к уже данной детерминации бытия, он ищет в мысли конститутивную черту бытия» (74, 79). Это компрометировало рационализм в глазах людей, приходивших к пониманию ошибочности идеализма, и создавало благоприятные условия для того, чтобы иррационализм выступал под знаменем критики идеализма и возвращения к конкретной реальности, несводимой к мысли.

*«Открытый»
рационализм*

Свидетель крутой ломки научных понятий, Бреншви́г отказывается от кантовского представления о существовании в человеческом разуме готовых и законченных априорных форм. По его мнению, априоризм в учении Канта — это «самый внешний, самый искусственный

и наименее плодотворный аспект» (77, VI). Само единство разума, которое под именем систематического трансцендентального единства апперцепции было в кантовской философии важнейшим априорным принципом, рассматривается Бреншвигом лишь как идеал, который играет существенную роль в качестве движущей силы человеческого познания, но который неосуществим. Характеризуя современное научное знание, Бреншвигом писал: «На двойном пути, все более точном и надежном, который ведет от звезд к атомам и который сводит атомы к звездам, наука все менее и менее заботится о том, чтобы завершиться в системе, способной удовлетворить тому идеалу совершенного объяснения и абсолютной интеллигибельности, который, однако был первоначальным двигателем научного исследования. Характерная добродетель разума в его зрелом возрасте состоит в том, чтобы быть в постоянной готовности поправлять самого себя, создавая непредвиденные средства для адаптации к обескураживающей сложности мира, который человек должен перестать представлять по своему образцу — как в его частях, так и в целом» (71, 124).

Осознание постоянных преобразований понятийного аппарата современной науки заставляет Бреншвига в своих поздних работах по-новому подойти к проблеме взаимодействия чувственных и рациональных моментов в познании, для которых он прежде намечал перспективу объединения в чисто рациональном синтезе. Пользуясь терминологией французского лингвиста Мейе, Бреншвигом называет чувственные представления субстратом, а рациональную науку — нормой. Он считает, что «между этим субстратом и этой нормой располагаются великие системы, в которых еще и поныне осуществляется рефлексия человечества, — они соответствуют попытке установления равновесия и гармонии; но гармония будет лишь видимой и непрочной, а равновесие осуждено быть неустойчивым и разрушающимся, по крайней мере до тех пор, пока собственная природа и относительная роль этих двух факторов не будут полностью освещены и радикально различены» (71, 129—130).

По мнению Бреншвига, процесс познания не сводится к подведению чувственного содержания под готовые и неизменные понятия разума — это ошибочная точка зрения «узкого рационализма». Он считал, что

Этот рационализм подвергся справедливой критике со стороны Бергсона. Объединяя всю совокупность чувственного знания под именем интуиции, Бреншви́г заявлял, что интеллектуализм нельзя толковать как «философию понятия, абстрактную и мертвую философию — в противоположность конкретной и живой философии интуиции» (74, 12). Бреншви́г выдвигает программу нового, «открытого» рационализма, или интеллектуализма, понятия которого являются «текучими» в том смысле, что они перестраиваются в ходе осмысления чувственных данных. С точки зрения «открытого» рационализма разум, даже в его самых существенных определениях, находится в процессе непрерывного формирования; «интеллектуальная способность человека развивается в его постоянном контакте с феноменами природы, в усилии, направленном к тому, чтобы свести бессвязную множественность чувственных фактов к гармонии рациональных отношений...» (74, 176). Чрезвычайно важным является указание Бреншви́га на то, что формирование разума происходит в ходе научного познания. По его выражению, «дух раскрывается в науке. Конститутивные категории, вместо того чтобы позволять *априорную* дедукцию, которая предшествует науке и которая в случае надобности заменяет ее, представляются завершением научной рефлексии, и всякий прогресс в познании и определении разума связан с прогрессом науки» (74, 176).

Поскольку Бреншви́г сознательно сводил структуру разума к структуре реальных понятий современного естествознания, постольку подвергалось фактическому отрицанию его утверждение о мысли как первичной и в сущности единственной реальности. Признание того, что «обескураживающая сложность мира» есть такой «субстрат», для «адаптации» к которому разум должен постоянно «поправлять самого себя», отказываться от старых понятий и «создавать непредвиденные средства» для осмысления вновь познаваемой реальности, все это могло означать только то, что не материальный мир «растворяется» в мышлении, а, напротив, мысль формируется по образу и подобию этого мира, и она значима лишь постольку, поскольку все более точно отражает его существенные черты. «Открытый» рационализм по сути дела вступал в непримиримое противоречие с «критическим идеализмом», как нередко называл свою «фи-

лософию мысли» Бреншви́г; этот рационализм по своей внутренней логике вел к диалектическому материализму, а не к обновлению и упрочению идеализма — вопреки замыслу его творца, но в полном соответствии с действительным мировоззренческим смыслом естествознания.

«Философская»
религия

С позиций своей интеллектуалистической философии Бреншви́г выступал против фидеизма. Хотя его критика иррациональных догматов религии нередко воспринималась как выражение атеизма, сам Бреншви́г решительно отводил от себя «обвинения» в иррелигиозности. Специфика его отношения к религии заключается в том, что все ее существующие формы он считает соответствующими «детскому возрасту» человечества — из-за их связи с чувственными образами и обращения к внешнему авторитету. «Зрелому возрасту» человечества, по его мнению, должна соответствовать новая религия, созданная разумом и чисто рациональная. «Если религии порождены человеком, — писал Бреншви́г, — то постоянно надлежит обменивать бога *человека создающего*, бога, созданного утилитарным разумом как жизненный инструмент, как жизненная ложь, по крайней мере как систематическая иллюзия, — на бога *человека разумного*, который постигается незаинтересованным разумом, который не может бросить никакой тени на радость понимания и любви, который не угрожает сузить надежду и тем самым ограничить горизонт» (78, 263). Осознавая на основе изучения истории религий, что строго рациональным путем еще никто не мог прийти к вере в бога, Бреншви́г, однако, считал поставленную им задачу принципиально разрешимой; в создании «разумной» религии он усматривал лучшее средство преодоления эгоизма, установления подлинной солидарности между людьми и ликвидации социальных противоречий. «Без сомнения, — заявлял Бреншви́г, — к богу трудно прийти, еще труднее, быть может, его сохранить, но он по крайней мере все сделает легким» (78, 263—264). В подобных рассуждениях отчетливо просматривается социальный консерватизм буржуа, стремящегося подменить задачу радикального преобразования социальных структур, которые все делают «трудным», задачей преодоления этих трудностей лишь в сознании.

Искомый бог, с точки зрения Бреншви́га, не сводит-

ся ни к физическому понятию причинности (демиург), ни к биологическому понятию отцовства (порождающая сила); он является скорее *«внутренним богом, единством, предстающим перед каждым актом единства, суждением разума или чувством любви»* (77, т. 2, 777). С позиций субъективно-идеалистического интеллектуализма Бреншви́г провозглашает: *«Чтобы бог был в разуме и в истине, надо, чтобы с самого начала он был только в разуме и в истине»* (77, т. 2, 778). В то же время Бреншви́г хотел сохранить связь с христианской традицией, с *«порывом, запечатленным в религиозной жизни вероисповеданиями, которые вскормили мысль Запада...»* (78, 264).

Этот идеал внутренней, рациональной и одновременно христианской религии, являющийся внутренне противоречивым, находился в русле бесплодного богоискательства и богостроительства. Бреншви́г лишь сформулировал задачу создания религии *«человека разумного»*, но и к концу своей жизни, после нескольких десятилетий размышления над этой задачей, он не смог предложить ничего позитивного для ее решения. Выдвижение Бреншви́гом подобного идеала интересно лишь как выражение тенденции к смыканию с религией, свойственной даже для многих антиклерикальных и интеллектуалистических направлений современной буржуазной философии.

Заклiчение

Не будучи профессиональным естествоиспытателем, Бреншви́г при анализе таких конкретных научных дисциплин, как математика или физика, сообщает по существу очень мало нового относительно присущих им методов построения теорий. Но солидная философская подготовка, которой недоставало другим французским представителям *«философии науки»*, позволила Бреншви́гу выявить и поставить — при анализе естествознания XX в. — широкую гносеологическую проблему об историческом развитии человеческого разума, его постепенном формировании в процессе научного творчества.

Авторитет Бреншви́га был очень велик и достиг своего апогея в 20—30-е годы, когда он являлся едва ли не самым влиятельным представителем французской *«университетской философии»*. Но именно в силу этого для сторонников различных направлений экзистенциальной философии, формировавшейся в те годы в оппозиции к

господствующему направлению философской мысли, Бреншви́г стал главной мишенью критики, что довольно скоро привело к стремительному падению его влияния. Вследствие той связи, которую Бреншви́г всеми силами пытался установить между идеализмом и рационализмом, экзистенциалистский иррационализм смог выступить под маскирующим его мировоззренческую сущность знаменем «антиидеализма».

«ПРИКЛАДНОЙ РАЦИОНАЛИЗМ» БАШЛЯРА

Гастон Башляр (1884—1962) получил математическое образование, несколько лет преподавал физику и химию, затем изучал философию в Сорбонне, где защитил диссертацию «Опыт о приближенном познании» (1927). Профессор Дижонского университета (1930), профессор истории и философии наук в Сорбонне (1940), Башляр был избран членом Академии моральных и политических наук (1955). Философское творчество Башляра развивалось по двум направлениям: разработке новой концепции рационального познания (главному)* и изучению деятельности воображения**.

*Философия
и естествознание*

Исходным пунктом размышлений Башляра по вопросам гносеологии является констатация того, что известные ему философские теории развиваются в отрыве от естествознания («науки», по терминологии Башляра, который, как это свойственно большинству буржуазных философов, весьма узко понимает науку); в лучшем случае философы обращаются к естествознанию лишь за примерами для иллюстрации своих ранее выработанных умозрительных концепций. С другой стороны, естествоис-

* Основные работы Башляра в этой области «Новый научный дух» (1934), «Формирование научного духа» (1938), «Философия нет» (1940), «Прикладной рационализм» (1949), «Диалектика длительности» (1950), «Рационалистическая активность современной физики» (1951), «Рациональный материализм» (1953).

** Этой проблеме посвящены следующие работы Башляра: «Психоанализ огня» (1938), «Вода и мечты» (1942), «Воздух и сны» (1943), «Земля и грезы о покое» (1948), «Земля и грезы воли» (1948), «Поэтика пространства» (1957).

пытатели («ученые») не делают тех философских выводов, которые вытекают из принятой ими процедуры исследования и достигаемых в ходе его результатов. Справедливо считая такое положение ненормальным для обеих сторон, Башляр вслед за своим университетским учителем Бреншвигом, но гораздо шире и четче, чем он, ставит вопрос о необходимости переосмыслить основные философские проблемы, в первую очередь гносеологические, и различные варианты их решений в свете уроков современного естествознания. Башляр заявляет, что «разум должен подчиниться науке. Геометрия, физика, арифметика — это науки: традиционная доктрина абсолютного и неизменного разума — это лишь философия. Это *устаревшая философия*» (59, 145).

Прежде всего Башляр предлагает по-новому решить вопрос о соотношении рациональных и эмпирических моментов в познании. Недостатком всех существовавших до настоящего времени гносеологических концепций Башляр считает противопоставление разума и опыта* (в его терминологии — «априорного» и «апостериорного»), ложную дилемму: познание либо исходит из априорных принципов («рационализм»), либо начинается с опыта («реализм»). Башляр считает, что в ходе своих исследований ученый фактически преодолевает эту дилемму, одновременно принимая как тезисы «рационализма», так и тезисы «реализма». В простейшей научной процедуре, по его мнению, можно обнаружить «эпистемологическую поляризацию» на априорное и апостериорное, дуализм принципов, «метафизическую нечистоту»: для экспериментирования ученому необходимы известные умозаключения, а для выработки умозаключений требуется экспериментальный материал. Чтобы выразить современную научную мысль во всей ее сложности и гибкости, Башляр призывает уважать «эту странную двусмысленность, которая требует, чтобы вся научная мысль интерпретировалась одновременно на реалистическом языке и рационалистическом языке» (58, 3).

В то же время Башляр предлагает понять разум как исторически складывающийся и постоянно изменяющийся-

* Это показывает, что Башляр по сути дела не знаком ни с гегелевской диалектикой, ни с диалектическим материализмом, хотя упоминания о них и встречаются в его работах.

ся инструмент познания. От концепции Бреншвига эпистемология Башляра отличается признанием скачкообразности, прерывности в развитии разума. В истории человеческого познания Башляр выделяет три качественно различные ступени: донаучную, научную и ступень «нового научного духа».

Донаучное познание Донаучное познание Башляр называет ступенью «чистого эмпиризма» или ступенью «конкретно-конкретного». Предметом изучения на этой ступени является чувственно воспринимаемая реальность, причем субъект выступает в роли пассивного регистратора фактов; зачаточная активность мысли проявляется лишь в их классификации. «Первый опыт, — заявляет Башляр, — или, точнее говоря, первое заблуждение всегда является первым препятствием для научной культуры» (56, 19).

Ошибку «чистого эмпиризма» Башляр видит в отождествлении данных чувственного опыта с непосредственным восприятием подлинной реальности. Он показывает, что чувственное знание даже на этой первой ступени имеет сложную структуру, включает в себе много бессознательных обобщений и ложных идей субъективного характера. Башляр считает необходимым произвести «материальный психоанализ» сознания ученого, чтобы выявить в нем те идеи, которые базируются на чувственном опыте, и освободиться от них. Условием прогресса науки является, по его мнению, четкое разграничение собственно рациональных элементов и чувственных элементов, порожденных деятельностью воображения. Рассматривая воображение как оперирование бессознательно возникшими чувственными образами, Башляр отводит ему решающую роль в поэзии, но совершенно отрицает его позитивную роль в науке.

Критика Башляром чувственного опыта была стимулирована тем фактом, что современная физика на каждом шагу отрицает то, что для восприятия является некоей непосредственной очевидностью. Из работ де Бройля и других исследователей микромира Башляр извлекает вывод: «Сделать опосредованным то, что было непосредственным, найти опосредование в непосредственном, сложное в простом — вот точная мера революции, произведенной волновой механикой по отношению к эмпиризму» (58, 86). Но Башляр очень односторонне ис-

толковывает смысл этой революции, приходя к полному отрицанию роли чувств в научном знании. Позитивное значение «чувственных интуиций» он усматривает лишь в том, что через их опровержение происходит становление науки. Это означает, что, увидев глубокий качественный скачок при переходе от чувственной ступени познания к мышлению, Башляр метафизически истолковал его как абсолютный разрыв с исходной ступенью.

Проводимая Башляром с этих позиций критика эмпиризма и сенсуализма естественно перерастает в критику материализма как учения, которое исходя из чувственного опыта, подвергнувшись затем рациональной научной обработке, утверждает объективную реальность материи и ее познаваемость. По словам Башляра, «этот массивный, наивный, устаревший материализм служит объектом легкой критики со стороны идеалистической философии» (57, 3). Критикуя материализм, Башляр не ставит под сомнение сам факт существования материи как объективной реальности, но пытается доказать, будто о ней невозможно никакое знание. По сути дела это означает воспроизведение кантовского дуализма и агностицизма, в форму которого, однако, вносятся значительные модификации, позволяющие Башляру говорить, что его теория познания является «некантовской».

«Легкость» критики «естественного материализма», о которой говорит Башляр, на деле оказывается примитивностью предпринимаемой попытки его опровержения. Башляр, например, утверждает, что материалистическое признание чувственного опыта за начало познания означает принятие в качестве высшей истины точки зрения здравого смысла — вывод совершенно нелогичный, так как между начальным и конечным пунктами познания не может не существовать существенного различия. Утверждение Башляра находится в противоречии и с историческими фактами: в подавляющем большинстве материалистических учений (все они зачисляются Башляром в разряд «естественного материализма»), начиная с Гераклита и Демокрита, истина, к которой должна прийти философия, рассматривалась как результат сложной и длительной рациональной обработки чувственных данных, как обнаружение того, что непосредственно не дается чувствами. Не менее необоснованным является и утверждение Башляра, будто «естественный матери-

ализм»— это «материализм без материи», ставящий на место подлинной материи, какой она известна ученым, некую фикцию, созданную на основе примитивных и ложных чувственных представлений обыденного сознания. Это означает, что Башляр игнорирует тот факт, что в ходе развития материалистической философии понятие материи в ней изменялось и обогащалось, причем в прямой зависимости от достижений естествознания в исследовании материи*. Философ, творческая деятельность которого развертывалась во второй трети XX в. и который претендовал на создание «научного материализма», обнаружил поразительную неосведомленность о марксистском понимании материи, в которое последовательно Маркс, Энгельс и Ленин вносили серьезные изменения в соответствии с новыми естественнонаучными данными о структуре и свойствах материи.

У самого Башляра радикальное изменение взглядов на строение материи в физике XX в. интерпретируется с точки зрения «физического идеализма», т. е. как полное опровержение «естественного материализма» и доказательство того, что место материи занимают те математические формулы, при помощи которых в современной науке изучается материя. Так, Башляр заявляет, что «исследование микроэнергетики представляется ведущим к *дематериализации материализма*. Наступит момент, когда мы сможем говорить об абстрактной конфигурации без фигуры; после того как воображение, обученное (*instruite*) вначале пространственными формами, возвысили до гипергеометрии пространства-времени, мы увидим, что наука занимается элиминированием самого пространства-времени, чтобы достичь абстрактной структуры групп. Тогда окажутся в области координированного абстрактного, в которой отношению отдается примат перед бытием» (58, 67).

«Научный дух» Переход от донаучной ступени познания к науке в собственном смысле слова Башляр правильно связывает с развитием абстра-

* Энгельс указывал, что «материализм, подобно идеализму, прошел ряд ступеней развития. С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественноисторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму А с тех пор, как и истории было дано материалистическое объяснение, здесь также открывается новый путь для развития материализма» (1, т. 21, 286).

гирующего мышления. В противовес позитивистско-метафизическому редукционизму он подчеркивает качественную специфику рационального познания и его несводимость к чувственному. Вместе с тем он обращает внимание на активность разума в процессе познания, причем это положение детально обосновывается анализом процедур исследования, применяемых в физике и химии, где экспериментирование все в большей мере перестает быть процессом случайных проб и превращается в попытку реализации предварительно выработанных научных представлений об искомым веществах. «В новой науке,— подчеркивает Башляр,— не пытаются производить прямые синтезы на уровне непосредственно данной материальности. Предпринимают синтезы, намеченные на ясно выраженных теоретических основаниях и выступающие как функция рациональной координации этих теоретических оснований» (57, 23).

Однако философское осмысление этих реальных и существенных черт научного познания оказывается у Башляра идеалистически извращенным из-за ранее произведенного им отрыва разума от чувств. Если Башляр стремится понять разум как развивающийся, то свою задачу он ограничивает уже возникшим мышлением, тогда как его становление в качестве специфически человеческой способности познания, предыстория интеллекта исключаются из рассмотрения. Отсутствие генетического подхода к мышлению приводит к пониманию его как некоей необъяснимой данности, к тому «парадоксу», о котором сам Башляр говорит: «Рационалистическая мысль не «начинается». Она *исправляет*. Она *регулирует*. Она *нормализует*» (61, 112). Не отвечая на вопрос, каким образом и в силу чего возникает «нормализующая» функция разума, Башляр по сути дела возвращается — окольным и не осознаваемым им путем — к априористической трактовке разума.

Абсолютизированная активность мышления, рассматриваемого в отрыве от своей действительной основы, истолковывается Башляром в том смысле, что «эпистемологический вектор» взаимодействия разума и реальности «идет от рационального к реальному, а не наоборот, от реальности к общему, как это провозглашали все философы от Аристотеля до Бэкона» (58, 4). Метафизическое противопоставление того, что в действительном

познании находится в диалектической взаимосвязи*, ведет Башляра к явно идеалистическому утверждению. «После того как в своих первых усилиях научный дух формировал разум по образу мира, духовная активность современной науки связана с конструированием мира по образу разума» (58, 13). Модернизированным воспроизведением кантовского тезиса о том, что рассудок диктует свои законы природе, звучат слова Башляра: «Истинный порядок Природы — это порядок, который мы технически вкладываем в Природу» (58, 107).

В соответствии с этим воззрением Башляр вводит понятие «технической реальности», совершенно отличной от «естественной реальности», или «непосредственной реальности». Последние два понятия обозначают чисто природное бытие, на которое человеческая деятельность еще не наложила своего отпечатка. По выражению Башляра, непосредственная реальность есть лишь «предлог» для научной мысли, который побуждает ее к действию, но который не становится предметом познания, — подлинным и единственным объектом познания выступает созданная человеком «техническая реальность», т. е. бытие, преобразованное деятельностью человека. Башляр отмечает, что при этом «речь идет о реализме второй позиции; о реализме как реакции против обычной реальности, как полемике против непосредственного; о реализме, созданном реализованным разумом, экспериментальным разумом. Соответствующее ему реальное не отбрасывается в область непознаваемой вещи в себе. Оно имеет совсем иное, ноуменальное, богатство. Если вещь в себе есть ноумен, исключаяющий феноменальные ценности, то нам представляется, что научное реальное есть факт ноуменального контекста, способный указать оси экспериментирования. Научный опыт есть, таким образом, подтвержденный разум» (58, 5).

Концепция «технической реальности» возникает у Башляра как попытка философского осмысления того важнейшего факта, что современное естествознание во

* Ленин указывал: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике — таков диалектический путь познания истины, познания объективной реальности» (2, т. 29, 152—153). Башляр исключает ступень «живого созерцания» из процесса научного познания, начиная прямо с «абстрактного мышления».

все больших масштабах создает вещества, которых в природе, по крайней мере в современных земных условиях, не существует. Башляр отмечает, что эти вещества «не являются более, собственно говоря, *естественными данными*. Отныне их глубоким знаком является социальная этикетка» (57, 31). По образному выражению Башляра, «поистине Природа, желая заниматься химией, в конечном счете создала химика» (57, 33). Поэтому «истинный рабочий принцип активного материализма — это сам человек, это рационалистический человек» (57, 33).

В концепции Башляра находит отражение и тот факт, что созидательная деятельность человека (у него речь идет прежде всего об ученом-экспериментаторе) все в большей мере направляется научной теорией, а потому «техническая реальность» выглядит как результат практического воплощения абстрактных идей, их применения к действительности. «Идея, — провозглашает Башляр, — это не резюме, она есть скорее программа» (61, 122). Значимость научной идеи определяется, по его мнению, именно ее инструментальным и операциональным характером. Она должна реализоваться в серии экспериментов или творческих актов, создающих новую реальность; идея должна быть «прикладной» (отсюда название башляровской концепции как «прикладного рационализма»). Противопоставляя свой рационализм платоновскому учению, где нисхождение идей к материи рассматривается как их деградация, Башляр писал: «Для научного рационализма применение не есть поражение, компромисс. Он хочет применяться. Если он применяется плохо, он модифицируется» (59, 7).

Но из всех этих фактов, характеризующих существенные стороны современного естественнонаучного познания, совсем не вытекает тот гносеологический вывод, который делает Башляр, а именно: познаваема только «техническая реальность», а «естественная реальность» совершенно непознаваема. Логика этого вывода проста: человек способен полностью познать «техническую реальность» потому, что он сам ее создал, воплотив в ней свои идеи-проекты; «естественная реальность» недоступна для мышления потому, что она не является результатом реализации рациональных идей. Не говоря уже о необоснованности производимого Башляром противоп-

ставления этих двух реальностей*, следует отметить, что логика его агностического (в отношении объективной реальности) вывода в сущности лишь повторяет в «технологизированном» виде суть кантовской концепции познания: разум способен познавать только самого себя, только свои собственные определения, находит ли он их в самом себе или в сконструированной его бессознательной деятельностью картине природы. Своеобразие башлярской концепции состоит в признании практического действия, техники как необходимого звена, при помощи которого разум «вкладывает» свой «порядок» в природу. Отличие от кантовской концепции, разумеется, значительное, но не принципиальное. «Активный материализм»**, вопреки уверениям его творца, оказывается «обученным» не «колоссальной множественностью различных материй» (57, 4), выступающих в физических и химических экспериментах, а постоянно проявляющейся во французской «философии науки» идеалистической традицией, идущей от Канта и непосредственно воспринятой от Бреншвига; как таковой, он противоположен не просто «наивному», «необученному» материализму, а материализму в целом, вплоть до его высшей, действительно научной формы, каковой является диалектический материализм.

*Детерминизм,
единство мира,
«препятствия»*

С точки зрения «технической реальности» Башляр стремится переосмыслить проблемы детерминизма, закономерности и единства природы.

В этой области он во многом следует за Мейерсоном (хотя в целом философское учение Мейерсона, в особенности его принцип тождества как основа деятельности разума, им отвергается). Механический детерминизм, утверждает Башляр, исходит из представления об абсолютно твердом теле, а химический детерминизм применим лишь к искусственно очищенным от примесей телам. Поэтому «нет детерминизма без выбора, без устранения пертурбированных или незначительных феноменов... В сущности научный дух состоит не столько в наблюдении детерминизма феноменов, сколько в определении фено-

* Об этом см. ниже

** Башляр называет также свою концепцию «техническим материализмом», «обученным материализмом», «прикладным материализмом», противопоставляя ее «естественному материализму».

менов и в принятии мер предосторожности, чтобы определенный с самого начала феномен был произведен без больших деформаций» (58, 104). Исходя из этого, Башляр заявляет, что механические, физические и химические феномены, с которыми оперирует естествознание, суть настоящие «машины», конструкции, а сам научный детерминизм имеет «технический» характер. На том же самом основании он считает «техническими» законы природы. Башляр повторяет мейерсоновскую ошибку, рассматривая специфически человеческий способ выявления и познания объективных свойств и закономерностей материи как их созидание рациональным познанием и основанным на нем действием.

Подходя с тех же позиций к проблеме единства природы, Башляр утверждает, что «именно через возросшее число субстанций все более рационально устанавливается материальный порядок. Источник когерентности доктрин находится не на стороне единства материи, как того желал традиционный философский дух. Он находится на стороне организованной сложности» (57, 35). Это означает, что о единстве материи как объективной реальности для Башляра не может быть и речи. По его мнению, понятие единства применимо лишь к совокупности искусственно созданных человеком веществ, находящихся в силу этого во взаимной связи между собой. Поэтому «всякая перспектива к единству материи непосредственно превращается в программу материальных созиданий... Первые опыты унигарного рационализма ничему не служат. Это взгляды разума. Это философские взгляды. Надо действительно прийти к новым временам, чтобы химический рационализм стал планом действия» (57, 36).

Эти рассуждения Башляра привлекают стремлением освободить философскую мысль от чисто умозрительного конструирования единства мира и поставить эту проблему на почву естественнонаучных фактов. Но если эти факты истолковываются—а это имеет место у Башляра—как абсолютно отличные от объективно существующей природы, то их почва оказывается крайне ненадежной и зыбкой; если «технические» феномены суть лишь реализации научных идей, то нет никакой гарантии, что единство этих феноменов с точки зрения одной теории не предстанет в виде хаоса с точки зрения противореча-

щей ей теории; а появление противоположных научных теорий является, согласно Башляру, законом развития науки.

В связи со всеми рассматриваемыми Башляром проблемами возникает принципиальной важности вопрос: как представляет он себе отношение между человеческим действием, приводящим к созданию «технической реальности», и «естественной реальностью»? Башляр признает, что научно-техническое творчество человека воздействует на материально-природный субстрат как некую объективную данность. Признается также, что этот субстрат оказывает сопротивление человеческому действию. По его мнению, именно это сопротивление свидетельствует о существовании иной реальности, чем человеческая деятельность и порожденная ею «техническая реальность», в силу чего он призывает оценить философскую значимость «препятствий». Можно согласиться с тем, что «материализм, если он действительно исходит из опытов о материи, более чем всякая другая философия, предлагает нам подлинное поле препятствий. Понятие *поля препятствий* должно тогда доминировать над *понятием ситуации*. Препятствие возбуждает труд, а ситуация предлагается для описания. Ситуация может быть лишь топологией препятствий. Тогда начинается активный материализм, и всякая работающая философия найдет по крайней мере свои метафоры, самое силу своих выражений, короче, весь свой язык в сопротивлении материи» (57, 11).

Но это «сопротивление материи» человеческому действию и преодоление связанных с ним всевозможных «препятствий» при помощи практически реализуемых научных идей совершенно не поняты Башляром как гносеологом. Хотя он постоянно говорит о практической деятельности, критерий практики по сути дела не играет никакой роли в его теории познания, так как сама практика понимается односторонне и извращенно. С точки зрения Башляра, она есть лишь некое наложение создаваемой человеком «технической реальности» на «естественную реальность», но не преобразование второй в первую. Поэтому в «технической реальности» Башляр не видит никаких черт «естественной реальности», и познание первой, по его мнению, ничего не дает для познания второй. Башляр находится перед лицом дилеммы:

или ничем нельзя объяснить, почему одни идеи научного разума реализуются, а другие нет; или, если это объяснять тем, что одни идеи не встречают «препятствий» со стороны «естественной реальности», а другие встречают, то отсюда логично заключить, что первые соответствуют объективной реальности и потому дают какое-то знание о ней, а вторые не соответствуют и потому тоже дают об этой реальности некоторое знание, только на этот раз негативное, т. е. говорят о том, чем она не является. Башляр принимает вторую часть дилеммы, но не делает вытекающего из нее гносеологического вывода, опровергающего агностицизм. В этом он ниже Пуанкаре, Дюгема, Мейерсона, которые хотя и не могли объяснить, каким образом научное мышление отражает объективную реальность, но из факта существования таких научных теорий, которые предсказывают течение природных явлений и могут служить руководством для действия, делали правильный вывод, что достигается соответствие между этими теориями и объективной реальностью.

Все большее окружение человека вещами, не существующими в независимой от него природе, заслонило в глазах Башляра тот факт, что их созидание происходит согласно познанным законам самой природы и лишь потому является возможным; что научно-техническое творчество создает лишь условия для проявления — и тем самым для познания — объективных закономерностей, но отнюдь не сами закономерности*. Поэтому созданная человеческим трудом «антиприрода» есть лишь преобразованная природа — в соответствии с ее собственными законами, а не ее полный антипод. В силу

* «Человек, — указывал Маркс, — в процессе производства может действовать лишь так, как действует сама природа, т. е. может изменять лишь формы веществ. Более того. В самом этом труде формирования он постоянно опирается на содействие сил природы» (I, т. 23, 51—52). Маркс подчеркивал, что, для того чтобы применить вещи в качестве орудий труда, человек использует присущие им самим (а не созданные его трудом) механические, физические, химические свойства. Эта ясно выраженная материалистическая точка зрения на процесс труда показывает несостоятельность попыток ряда современных французских философов, в первую очередь экзистенциалистов, изобразить «активный материализм» Башляра как адекватное гносеологическое выражение учения Маркса о преобразующей практике.

этого познаваемость «технической реальности», на чем настаивает Башляр, означает вместе с тем познание «естественной реальности», что совершенно необоснованно отрицается им.

*Новый научный дух.
«Диалектика»*

Башляр считал, что ступени «научного духа», проявившейся в естествознании XVII—XIX вв., свойственны два серьезных недостатка: рационально обрабатывая чувственные интуиции, естествоиспытатели этой эпохи все-таки считали их исходным пунктом познания (ступень «абстрактно-конкретного»); во-вторых, они были убеждены в окончательном, абсолютном характере достигнутых ими рациональных истин. Оба этих недостатка, по мнению Башляра, преодолеваются «новым научным духом», возникшим в 1905 г. (дата создания теории относительности); для него характерны полный разрыв с чувственным знанием (ступень «абстрактно-абстрактного») и отказ от надежды на достижение неизменных, полных и окончательных истин. «Научный дух,— пишет Башляр,— в сущности есть исправление знания, расширение рамок познания. Он судит свое историческое прошлое, осуждая его. Его структура — это осознание своих исторических ошибок. Научно мыслят об истинном как об историческом исправлении долгого заблуждения. Мыслят об опыте как исправлении общей и первой иллюзии. Вся интеллектуальная жизнь науки разыгрывается на этой дифференциальной линии познания, на границе неизвестного. Сама сущность рефлексии состоит в понимании того, чего не понимали. Небэконовские, неэвклидовские, некартезианские мысли резюмируются в исторических диалектиках, которые представляют собой исправление заблуждения, расширение системы, дополнение мысли» (58, 173—174).

Правильно уловив факт глубокого качественного изменения научной мысли в XX в., Башляр в своей концепции «нового научного духа» стремится философски осмыслить специфичные черты мышления при разработке теории относительности, квантовой механики и других новейших физических теорий. Особенно большое внимание Башляра привлекает проблема создания единой теории физических явлений. Он анализирует подход к этой проблеме Эйнштейна, Бора, Гейзенберга, де Бройля, рассматривает посвященные ей работы Бялобжес-

ского, Ж.-Л. Детуша, П. Феврие, С. Люпаско и др. Тот факт, что до сих пор подобную теорию не удалось создать, рассматривается Башляром в свете сформулированного Бором принципа дополнительности. Суть принципа сводится к тому, что в процессе построения физических теорий для воспроизведения целостности объекта необходимо применять взаимоисключающие классы понятий, каждый из которых значим в своих особых условиях. Например, свет может описываться либо как корпускулярное явление, либо — в других случаях — как волновое.

Придавая принципу дополнительности универсальную методологическую значимость, Башляр кладет его в основу учения о «новом научном духе»* и характерной для него «научной диалектике». Надо отметить, что начиная со своей первой работы Башляр называл развиваемую им теорию познания диалектической, считая, что только она правильно отражает реальную диалектику мышления современного естествоиспытателя. Диалектика научной мысли, согласно Башляру, состоит, во-первых, в ее постоянном преобразовании, изменении; во-вторых, в отрицании всякой однажды установленной истины в ходе дальнейшего движения, которое говорит ей «нет» (в связи с чем он называет свое учение «философией нет»); в-третьих, и это главное, в том, что научной мысли присущи внутренние противоречия, выражающиеся в факте одновременного существования диаметрально противоположных теорий и объяснений. Можно согласиться с тем, что все эти черты современного естественнонаучного познания действительно свидетельствуют о его диалектичности. Несомненной заслугой Башляра является то, что он первым из французских буржуазных философов XX в. признал эту диалектичность и привлек к ней внимание естествоиспытателей и философов, не знакомых с диалектическим материализмом (и в силу классовых предрассудков, не доверяющих всему, что исходит от марксистов).

Однако, поставив проблему диалектики научного мышления и обратив внимание на некоторые ее существен-

* В последние годы эта точка зрения утверждается и в советской литературе по философским вопросам естествознания. «Принцип дополнительности, — пишет Б. Г. Кузнецов, — определяет современный идеал науки» (19, 71).

ные черты, Башляр предлагает такое решение этой проблемы, которое во многом является метафизичным. Абсолютизируя некоторые моменты построения современных физических теорий, Башляр считает необходимым отказаться от самой сути диалектики — учения о единстве и борьбе противоположностей. По его мнению, общим правилом в развитии научной мысли является сосуществование противоположностей, исключающее возможность их превзойдения и разрешения в синтезе. Диалектический синтез противоречий, являющийся существенным моментом развития, заменен у Башляра их метафизическим рядоположением. Между противоречиями, отношение которых сводится к взаимному дополнению, нет борьбы в собственном смысле слова. Нет и подлинного отрицания, поскольку то «нет», которое говорит новая теория старой, означает лишь, что наряду с ней начинает существовать нечто противоположное ей, но не ведущее к ее уничтожению.

То отражение факта относительности научных истин, которое имеется у Башляра, превращается — в силу метафизичности самой его «диалектики» — в полный релятивизм. Любая «работающая» физическая теория, на основании которой достигаются известные теоретические и практические результаты, объявляется уже в силу этого истинной (здесь, несомненно, влияние прагматизма), причем снимается вопрос о выяснении того, что именно имеет объективную значимость в данной теории. Отказ от понятий объективной истины и абсолютной истины у Башляра находится в полном согласии с его убеждением в непознаваемости «естественной реальности». Хотя он постоянно обращается к истории различных естественных наук, подлинно исторический взгляд на истину у него отсутствует, так как последний предполагает движение от относительной истины к абсолютной через возрастание объективного содержания истины. Это диалектическое развитие познания заменено у Башляра калейдоскопическим появлением новых истин, не имеющих истории и потому возникающих как бы спонтанно.

Здесь обнаруживается один из самых существенных пороков «философии нет»: полное игнорирование ею диалектики объективного мира. Искусственно оторванная от диалектики природы, диалектика естественнонаучного

мышления (охарактеризованная Башляром довольно односторонне) выглядит как необъяснимый факт, своего рода априорная данность сознания. Проблема генезиса диалектики мышления снимается Башляром точно так же, как проблема генезиса самого мышления.

Та интерпретация принципа дополнительности, которую предлагает Башляр в рамках своей «диалектики», вносит путаницу в принципиальные мировоззренческие вопросы. Он полагает, что диаметрально противоположные философские направления должны «дополнять» друг друга, подобно тому как являются взаимодополняющими волновая и корпускулярная теории света. Это затушевывает как факт непримиримости материализма и идеализма в масштабе всего исторического развития, так и факт решительного превосходства современной формы материалистической философии, воплощенной в марксизме, над всеми разновидностями идеалистической философии.

Башляровская концепция «диалектики» выступает не как учение о развитии на основе диалектического разрешения противоречий, а как учение об их метафизическом примирении, исключаящую принципиальную борьбу и подлинное движение вперед.

Заключение

Во французской буржуазной философии «прикладной рационализм» Башляра может рассматриваться в настоящий момент как своего рода завершающий этап на пути, пройденном естествоиспытателями, которые пытались осмыслить гносеологическую значимость разрабатываемых ими областей науки. Концепция Башляра двойственна и противоречива. С одной стороны, он довольно точно отразил существенные черты методологии исследования в области физики и химии, характерные моменты построения естественнонаучных теорий. С другой стороны, их философская интерпретация в целом оказалась очень далекой от материалистического смысла естествознания, и с ее критикой выступили такие крупные физики, как де Бройль и Ланжевен. Несмотря на подчеркивание «рационалистичности» и даже «материалистичности» своей концепции, Башляр пришел к выводам, которые оказались приемлемыми для таких явных идеалистов, как томисты, и для таких приверженцев иррационализма, как экзистенциалисты. Маритен и другие томисты увидели в

«техническом материализме» Башляра свидетельство того, что естествознание не проникает в сущность бытия, ограничиваясь изучением искусственно созданных феноменов. Экзистенциалисты же усмотрели в «прикладном рационализме» Башляра подтверждение своего тезиса о неспособности науки постичь такую «нетехническую» реальность, как человеческое существование.

С начала 30-х годов влияние Башляра во Франции все более возрастало и он стал высшим авторитетом в «философии науки». Его идеи получили также широкое международное признание среди буржуазных философов. В особенности их привлекает башлярская концепция диалектики. Они рассматривают Башляра (и очень близкого к нему швейцарского эпистемолога Гонсета) как виднейшего представителя «научной диалектики», якобы пришедшей на смену «устаревшей» марксистской диалектике (см. 86, 77). Башлярская трактовка материи, разума, диалектики ныне является той «научной» базой, на которую опираются всевозможные попытки ревизии марксизма, выступающие под флагом его «дополнения», «развития».

ВЫВОДЫ

Работы рассмотренных представителей «философии науки» содержат большой и интересный фактический материал, а также ценные теоретические обобщения относительно процесса научного творчества. Они конкретизируют и углубляют понимание того, каким образом строится математический аппарат и как он применяется в естествознании, какими методами и приемами пользуется физик или химик при исследовании тех глубоких и существенных черт реальности, которые непосредственно не даны чувственному восприятию. В этих работах убедительно показано, что проникновение в сущность явлений природы предполагает возрастающую активность человеческого мышления, пользующегося все более сложными научными абстракциями, чтобы прийти к адекватному отражению объективной реальности. При этом выявляется диалектика, присущая человеческому познанию при переходе от чувственной ступени к рациональной, а также диалектика относительной, абсолютной и объективной истины.

Однако те реальные черты научного познания, которые выявляются французскими эпистемологами, начиная с Пуанкаре и кончая Башляром, получают у них совершенно неадекватную философскую интерпретацию. Активность мышления неправомерно истолковывается как свидетельство произвольности и условности научных истин — вопреки тому, что сами эти ученые показывают, что гипотезы и проекты приобретают значение истин только после соответствующей верификации в опыте. Процесс постоянного преобразования научных понятий, отказа от старых и выработки новых изображается происходящим под влиянием чисто внутренних требований разума, что опять-таки противоречит даваемой этими учеными критике кантовского априоризма и констатации того, что научные теории должны соответствовать независимой от человека реальности (исключение составляют Башляр и в известной мере Бреншвиг). Возникает внешне парадоксальная, но по сути дела глубоко закономерная ситуация: выявленные названными эпистемологами реальные черты и закономерности научного познания объективно подводят к диалектическому материализму и в нем получают свое объяснение, но с субъективных позиций, обусловленных совокупностью ранее воспринятых философских идей и в конечном счете связанных с господствующей во французском обществе буржуазной идеологией, этим результатам дается идеалистическое истолкование, служащее орудием борьбы против всякого материализма, и прежде всего против марксистского материализма.

Однако в среде французских естествоиспытателей XX в. имеются и такие ученые — число их все более возрастает, — которые сумели освободиться от предрассудков, навязываемых буржуазным мировоззрением, и от механистическо-метафизического материализма перейти — в условиях кризиса математики и физики — не к идеализму, а к диалектическому материализму, найдя в нем действительную философию современного естествознания. Наиболее крупным и типичным представителем этих ученых является Поль Ланжевен (1872—1946), профессор Коллеж де Франс (1909), выдающийся физик и вместе с тем известный деятель демократического движения во Франции (см. 49). Еще в начале нынешнего века он выступал против идеалистических и агностических ут-

верждений Оствальда и Дюгема. Позже он подверг аргументированной критике такие же утверждения Эддингтона, Джинса, Иордана, Дирака, Башляра и др. Выступая против идеалистической интерпретации принципа неопределенностей, сформулированного Гейзенбергом, Ланжевен доказывал, что «в действительности речь идет вовсе не о кризисе детерминизма вообще, а лишь о кризисе механицизма, который мы пытались приспособить для объяснения совершенно новой области» (29, 397). С большой проницательностью Ланжевен замечал, что, «когда тот или иной философ-идеалист ссылается на физика-идеалиста, он лишь берет у него обратно те представления, которые когда-то ссудил ему сам. Способность науки познать реальность такой, как она есть в действительности,— вот в чем заключается тот поразительный по своей наглядности урок, который вытекает из достижений современной физики...» (20, 398). Было закономерным, что к концу своего жизненного пути Ланжевен сознательно принял философию диалектического материализма и стал коммунистом. Идеи марксистской философии, говорил Ланжевен, «открыли мне глаза на эволюцию моей собственной науки и укрепили мою веру в будущее человечества» (26, 42).

На этот же путь встали многие из соратников и учеников Ланжевена, а также естествоиспытателей следующего поколения (Жак Соломон, Фредерик Жолио-Кюри, Поль Лаберен, Жан Люрса, Жан Орсель, Жан-Пьер Вижье и многие другие). В настоящее время среди французских специалистов в области физико-математических наук сторонники диалектического материализма образуют сплоченный и сильный отряд марксистской интеллигенции, выступающий с глубокой критикой идеалистических интерпретаций этих наук.

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Во второй половине XIX в. руководители католической церкви, обеспокоенные падением ее влияния в обществе, усиливающимся отходом от нее народных масс, в первую очередь рабочего класса, пытаются развернуть идеологическое наступление, чтобы вернуть в ее лоно «заблудших». Наряду с «социальной доктриной» (1891), призванной создать впечатление, что церковь является лучшей защитницей всех угнетенных и обездоленных, важнейшим компонентом этого наступления была программа разработки такой христианской философии, которая удовлетворяла бы интеллектуальные запросы современного человека и могла бы эффективно противостоять атеистическому материализму. Энциклика папы Льва XIII «*Aeterni Patris*» (1879), провозглашавшая необходимость новой философии для новых времен, устанавливала в качестве ее основы учение Фомы Аквинского. Этим было положено начало широкому неотомистскому движению, охватившему все страны с католическим населением. Его первым и долгое время доминировавшим центром стал Лувенский университет, в котором работала группа бельгийских католических философов во главе с кардиналом Д.-Ж. Мерсье. Во Франции истоки неотомизма связаны с именами А. Сертийянжа и Р. Гарригу-Лагранжа. Его крупнейшими современными представителями являются Ж. Маритен и Э. Жильсон, благодаря которым Франция начиная с 20-х годов нынешнего столетия стала центром разработки неотомизма.

Однако во Франции, как и в других странах, у неотомизма был сильный соперник в лице различных религиозно-философских течений, связанных с августирианской традицией. Поощряя томизм, верхи католической

церкви допускали существование наряду с ним других разновидностей христианской философии, если они не приходили в слишком явное противоречие с догматами вероучения и претензией церкви на роль постоянного и высшего руководителя всей жизнью верующих. Как модернизированный вариант августицизма можно рассматривать «философию действия» М. Блонделя, являющуюся своего рода религиозным прагматизмом. Вместе с бергсонизмом «философия действия» легла в основу «католического модернизма», представленного тем же Блонделем, а также Луази (см. 55, 29—31), Лабуртоньером, Ле Руа и др. Модернисты отдавали примат внутреннему религиозному чувству верующего (имманентизм) и сводили на нет роль внешнего авторитета, каковым являются церковь и религиозное предание; модернисты были сторонниками историко-критического подхода к Библии и пытались провести эволюционный взгляд на самого бога. Во многом тяготевший к протестантизму, модернизм был осужден Пием X в энциклике «*Rascendi Dominici*» (1907). Эта мера была звеном общей политики папского престола, направленной на подавление казавшихся ему чересчур радикальными обновленческих тенденций, исходивших из Франции; так, в 1910 г. была пресечена деятельность религиозных реформаторов демократического толка во главе с М. Санье из общества «Сийон» (см. 55, 149—151).

В настоящее время стремление опереться на линию греческих «отцов церкви» и развить ее в качестве основы христианской философии наиболее ярко выражено А. Любаком и Ж. Даниелу. С августицистской традицией была связана «философия духа» Л. Лавеля и Р. Ле Сенна (см. 46а, 116—119), представляющая собой попытку соединить идею причастности людей к единому божественному бытию с экзистенциалистским тезисом о том, что существование предшествует сущности. Но наибольший общественный резонанс вызвал персонализм, в целом также находящийся в русле августицизма.

НЕОТОМИЗМ МАРИТЕНА

Жак Маритен (р. 1882) получил философское образование в Сорбонне, а затем изучал биологию в Гейдель-

берге. Вернувшись во Францию, он становится профессором философии в коллеже Станислава (1912), а с 1915 г.— в Католическом институте Парижа. С началом гитлеровской оккупации Франции Маритен переселяется в США, ведя преподавательскую деятельность в Принстонском и Колумбийском университетах. В 1945—1948 гг. он был послом Франции при Ватикане.

Идейное развитие Маритена было довольно сложным. Воспитанный в духе «либерального протестантизма», он испытал затем влияние позитивизма и неокантианства. Убежище от агностицизма он пытался найти в естествознании, ориентируясь сначала на механистический материализм Ле Дантека, а затем на витализм Г. Дриша. Далее последовало увлечение бергсоновской философией. «Бергсон,— пишет Маритен,— был первым, кто ответил на наше глубокое желание метафизической истины; он высвободил в нас чувство абсолютного» (122, 23). Период напряженных идейных исканий завершился переходом в католицизм и принятием томистской философии, которую он изучал под руководством Гарригу-Лагранжа и Сертийянжа. Первой философской работой Маритена, написанной с томистских позиций, была статья «Современная наука и разум» (1910). Особенностью этой, а также всех последующих работ Маритена является то, что в них, как правило, не дается систематического изложения учения Фомы; их предметом являются важнейшие естественнонаучные, философские, политические, социальные, этические и эстетические проблемы современности, рассмотренные под углом зрения томизма и представленные таким образом, что якобы лишь на основе принципов Фомы возможно их правильное разрешение*.

* Маритен — один из самых плодовитых философов XX в. Им написано около 50 книг. Важнейшими являются: «Бергсоновская философия» (1913); «Искусство и схоластика» (1920), «Антимодерн» (1922), «Религия и культура» (1930), «Различать, чтобы объединять, или ступени познания» (1932), «О христианской философии» (1933), «Философия природы» (1935), «Интегральный гуманизм» (1936), «Христианство и демократия» (1943), «От Бергсона к Фоме Аквинскому» (1944), «Принципы гуманистической политики» (1944), «Краткий трактат о существовании и сущем» (1947), «Значение современного атеизма» (1949), «Подходы к богу» (1953), «Человек и государство» (1953), «За философию воспитания» (1959), «Моральная философия» (1960), «Философ в обществе» (1960).

*Критика
бергсонизма*

Первые работы Маритена содержали острую критику бергсонизма и связанного с ним католического модернизма, завершив ту дискредитацию их в глазах верующих, которая была начата такими философами и теологами, как Фарж, Гарригу-Лагранж, Пег, Муазан, Дюмениль, Тонкедек. Различая заслуживающий похвалы «бергсонизм намерения» и неприемлемый «фактический бергсонизм», Маритен писал: «Если имеют некоторое право предполагать, что самые глубокие намерения и желания Бергсона направлены к христианской философии, то надо признать, что бергсоновская философия, какова она есть, абсолютно, радикально несовместима с христианской философией. По всем пунктам она противопоставляется философии святого Фомы, этой философии интеллекта и бытия...» (121, 306—307). В первую очередь Маритен отвергает бергсоновский иррационализм, считая его подрывающим томистские «рациональные» доказательства бытия бога. Совершенно неприемлемым для христианина он считает также бергсоновский эволюционизм, усматривая в нем отрицание догмата о творении мира богом из ничего и квалифицируя как «атеистический пантеизм».

*Томистский
критицизм
и «интеллектуализм»*

В дальнейшем Маритен неоднократно обращался к критическому разбору различных философских учений как прошлого, так и настоящего: картезианства, берклианства, кантианства, махизма, феноменологии, экзистенциализма, не говоря уже о его постоянной полемике с различными формами материалистической философии. Солидарный с «критическим реализмом» неотомистов Лувенской школы, Маритен рассматривал критицизм как одно из новшеств, которое необходимо ввести в томизм в соответствии с требованиями современной «рефлексивной эпохи». Но, призывая «поставить критику во главу метафизики», Маритен ограничивал область ее применения лишь враждебными томизму учениями. Прежде всего критика должна быть направлена против «здорового смысла», кото-

рый, по выражению Маритена, «имеет определенную естественную склонность к глупости, к материализму, к непониманию того, что есть живого и духовного...» (119, 162). В то же время томистский критицизм является оружием борьбы со всевозможными разновидностями субъективного и объективного идеализма — в той мере и постольку, поскольку они отличаются от идеализма Фомы. Подвергая критике — во многих пунктах обоснованной и меткой — различные варианты идеализма прежде всего за отрицание существования вещей вне человеческого сознания, Маритен стремится — согласно томистской традиции — утвердить «экстраментальность» бытия вещей лишь для того, чтобы при помощи цепи силлогизмов перейти от нее к существованию бога. «Достаточно существования вещей, — утверждает Маритен, — чтобы был необходим бог. Придадим былинке мха, мельчайшему муравью их ценность онтологической реальности — и мы более не сможем игнорировать устрашающую руку, которая нас создала» (119, 212). Что касается критического исследования положений самого томизма, то об этом у Маритена нет и речи. Критицизм в отношении отвергаемых философских учений сочетается у него с догматическим принятием основ томизма. Маритен современен лишь в методах отрицания антитомистских положений, но архаичен в методе принятия томизма.

Рационализм подвергается у Маритена не менее существенному ограничению, чем критицизм. Выступив под знаменем интеллектуализма, заявляя, что «разум есть способность... посредством которой наш дух становится адекватным реальному...», что «разум создан для истины...» (115, 29), Маритен постоянно подчеркивал, что это отнюдь не означает, что разум есть верховный судья в делах истины. Разум, по словам Маритена, — это «немогущая царица, которая шествует, опираясь на слепых рабов, и которая, едва она перестает следить за ними, безрассудно позволяет увлечь себя в болота, окружающие ее дорогу» (115, 37). Согласно Маритену, от подстерегающих разум опасностей заблуждения он может уберечься лишь посредством религиозной веры. «Вера, — заявляет Маритен, — дополняет и завершает разум, подобно тому как благодать завершает природу: вера есть полное и добровольное принятие разумом ис-

тин, откровенных богом, — истин, хранительницей, которых является церковь» (115, 38). Это означает, что от бергсонвского иррационализма Маритен идет лишь к ущербной форме рационализма, признающего непрерываемый авторитет иррациональных догматов религии и в этом глубоко родственного фидеизму. При таком понимании роли разума философия может быть лишь служанкой богословия, т. е. выполнять ту же функцию, какая была отведена ей в средние века.

*О причинах
упадка томизма
и условиях его
«возрождения»*

Ответ Маритена на вопрос, почему томизм, рассматриваемый им как воплощение высшей философской истины*, не мог в ходе исторического развития устоять перед натиском новых идей и пришел в упадок, поражает своей поверхностностью. В нарисованной им картине упадка томизма все сводится к чисто субъективным причинам: недостатку интеллектуальных талантов в поздней схоластике, пассивности схоластиков, трагическому «недоразумению» между схоластиком и естествоиспытателями. Почему поздняя схоластика обнаружила тяготение к номинализму, почему большинство талантливых людей разочаровалось в схоластике, почему творцы антисхоластических философских учений и выдающиеся естествоиспытатели с самоотверженной убежденностью отстаивали свои идеи, и эти идеи широко распространялись в обществе — все эти вопросы не ставятся Маритеном, и у него нет на них никакого ответа.

Не понимая глубоких причин упадка томизма, Маритен считает необходимым сохранить в неприкосновенности его основу. В этом смысле он подчеркивал: *«Есть томистская философия, нет неотомистской философии»* (120, XI). «Возрождение» томизма Маритен связывает прежде всего с активной деятельностью современных схоластиков по изучению и пропаганде идей Фомы. В то же время он считает необходимым решительно расширить область применения идей Фомы. Ма-

* По словам Маритена, «вне этой доктрины для разума существуют только деградация и бесполезный труд. Миру понадобилось шесть веков, чтобы понять, что, создав святого Фому и дав людям этот свет, бог благословил свою церковь, быть может, самой чудесной — после апостольских времен — харизмой. Будем верны святому Фоме как милости божией» (115, 134).

ритен призывает неосхоластиков идти в первых рядах научного движения, знать все, что происходит в частных науках, идет ли речь о неевклидовых геометриях, трансфинитном числе, принципе относительности, логистике, генетике или современном искусстве, чтобы дать всему свою трактовку, «тщательно собирая, очищая, исправляя, направляя всякое усилие к истине» (115, 145). Выдвигая эту программу, Маритен исходит из беспочвенной убежденности в теоретическом всемогуществе томизма, не учитывая подлинных уроков развития научной мысли нового времени.

Особое внимание уделяет Маритен вопросу об отношении современных томистов к философскому развитию, имевшему место после Фомы. Настроенный резко критически по отношению ко всем неотомистским учениям, Маритен, однако, отказывается от архаичной позиции их огульного осуждения. Выражением нового подхода, позволяющим отнести Маритена к неотомистам (вопреки его отрицанию самой возможности существования неотомизма), является признание Маритеном того, что и после Фомы в философии появлялось нечто ценное, открывались какие-то истины. Чтобы совместить это признание с утверждением, что всякое отклонение от томизма означает заблуждение, Маритен выдвигает следующую концепцию, призванную оправдать дифференцированный подход к послетомистским философским учениям. «Нет заблуждения,— говорил Маритен,— которое не предполагало бы какой-нибудь истины, как нет зла без какого-то добра... Философ, учение которого ложно и неприемлемо, может проницательно схватить частную истину, которую он не в состоянии уравновесить за недостатком высших принципов, он может также, если рассматривать уже не его систему, но его *намерения*, тяготеть к истине чистым порывом души, который он не умеет направить» (115, 148—149). Перед неотомистами Маритен ставит задачу «открыть эти частные истины и эти намерения и перенести их в мирный свет аристотелевской и томистской мудрости» (115, 149). Показывая пример в решении этой задачи, Маритен заявляет, что Парменид постиг частную истину о бытии, Гераклит — о становлении, Конт — о необходимости порядка, в философии Бергсона признается ценным ее тяготение к метафизике и спиритуализму.

С другой стороны, Маритен призывает неотомистов понять, что учение, ложное в одной области, может оказаться истинным, если применить его к другой области, о которой не думал выдвигавший его философ. По мнению Маритена, монадология Лейбница, ложная как универсальная онтология, становится истинной, если ее применяют лишь к миру «чистых духов», а бергсоновская теория интуиции, неприемлемая для характеристики теоретического познания, приобретает большой интерес, если она применяется в области искусства и практической философии. Ставя задачу включения в томизм подобных элементов других философских учений, Маритен говорит о нем: *«Антимодернистский против заблуждений настоящего времени, он является ультрамодернистским для всех истин, развиваемых в будущем»* (115, 16)

Однако собственные работы Маритена свидетельствуют о том, что скованный христианскими догматами томизм позволяет включить в свой состав лишь сугубо архаичные элементы идеалистических учений нового времени—только они представляются ему содержащими некоторые истины (существование бога, бессмертие души, свобода воли и т. д.) Примечательно, что в лейбницианстве Маритен находит интересным только то, что в известном смысле можно толковать как учение об ангелах, но совершенно игнорирует диалектические идеи монадологии, по-своему ставившей проблему о неразрывной связи материи и движения. Не менее показательно предлагаемое Маритеном переосмысление эволюционизма, который интерпретируется в смысле застывшей иерархии форм, подчиненных богу как высшему центру,—развитие же природы от низших форм к высшим категорически отрицается, что приводит к полному искажению сути эволюционизма. Действительно значимые, исторически прогрессивные идеи и постановки вопросов философами нового времени Маритен объявляет заблуждением. Так, отделение Декартом разума от веры и попытку построить философию, основываясь на одном только разуме, Маритен характеризует как «узкий рационализм», называет «французским грехом», который породил «все болезни современной мысли: натурализм, индивидуализм, субъективизм, сциентизм, эгоцентризм» (115, 123).

Допустив существование некоторых истин в отличных от томизма философских учениях, Маритен, однако, не признает их продуктом самостоятельного творчества мыслителей нового времени. Он пытается доказать, что эти истины представляют собой неосознанные и ухудшенные заимствования из томизма или по крайней мере развиваются на основе томистских идей. «Инстинкт сохранения интеллекта» приводит, по утверждению Маритена, к тому, что, например, ряд положений бергсонизма выступает как «рудименты» томизма: говоря о деятельности, Бергсон-де на самом деле мыслит сущность; говоря об интуиции, он мыслит восприятие сущности; говоря о том, что научный анализ искусственно создает предметы своего познания, он имеет в виду под этим, что наука о бытии и причинах стоит бесконечно выше характерных для естествознания аналитических методов исследования и т. д. Только при такой довольно произвольной интерпретации, игнорирующей специфические отличия философских учений и подчеркивающей лишь то общее, что существует во всех разновидностях идеализма и что роднит их с религией, Маритен в состоянии создать хотя бы видимость того, что томизм есть основа всякого философского развития и что все, признаваемое им истинным, имеет томистский источник и потому может быть без всякого ущерба для томизма включено в его состав.

БЫТИЕ И СУЩЕСТВОВАНИЕ

Понятие бытия

Проблему исходного пункта философии Маритен решает в соответствии с требованиями томистского «реализма». Не самосознание, не априорные построения, а «самые простые и очевидные факты» должны быть основой философии. К ним Маритен относит существование вещей внешнего мира: *«Имеются вещи, которые существуют, — нет ничего более банального, более простого и более достоверного. Этот факт имплицирован во всем моем опыте и во всяком опыте»* (115, 160). Из факта существования «экстраментальных» вещей Маритен делает вывод, что, во-первых, имеется бытие, как таковое, общее для всех вещей и потому переступающее границу всякой определенности, — в этом смысле его можно наз-

вать трансцендентальным. Во-вторых, множественность вещей свидетельствует о реальности различия, в результате чего единое бытие расчленяется на аналогичные бытия. Поэтому *«понятие бытия есть трансцендентальное и аналогичное понятие»* (115, 162).

Маритен подчеркивает, что в противоположность Канту и всему агностицизму томистская философия признает полную познаваемость вещей и всех их, даже самых существенных, свойств. Называя интеллигибельным то, что может быть познаваемым объектом интеллекта, Маритен указывает: *«Бытие есть собственный объект интеллекта, и всякая вещь интеллигибельна в той мере, в какой она есть»* (115, 164). Маритен утверждает, что интеллигибельный объект выдвигает перед интеллектом ряд «требований», осознаваемых как абсолютные истины. Первыми из серии «требований» объекта выступают принцип тождества и связанный с ним принцип противоречия; они рассматриваются Маритеном как отрицающие диалектическое понимание бытия. *«Принцип тождества: всякая вещь есть то, что она есть; и принцип противоречия: бытие не есть небытие — эта истина, — пишет Маритен, — познается сама собой, она первой навязывается моему интеллекту»* (115, 165). Дальнейшими «требованиями» объекта являются: идея действия, утверждающая принцип причинности (против Юма) и принцип основания (против Шопенгауэра и всех иррационалистов); принцип финальности (против Конта); приоритет бытия перед действием (против Фихте); приоритет бытия перед становлением (против Гераклита и Бергсона).

Подчеркивая, что эти важнейшие принципы не являются простыми обобщениями опыта, Маритен называет их метафизическими аксиомами, истинность которых якобы интеллектуально очевидна. О субъективизме и бездоказательности широко применяемого в томизме гносеологического принципа очевидности убедительно свидетельствует вся история философии: перечисленные принципы, например, подвергались аргументированной критике многими мыслителями и отрицались ими. Эту аргументацию Маритен совершенно не разбирает, ограничиваясь догматическим утверждением того, что представляется ему самоочевидным. В результате даже правильные сами по себе положения, кото-

рые Маритен выдвигает, например против Юма и Шопенгауэра, превращаются в совершенно неубедительные заверения. Принцип очевидности оправдывает и бездоказательное введение в философию множества неверных утверждений идеалистического и метафизического характера. Оторванное от опыта выявление свойств бытия приобретает у Маритена характер умозрительного конструирования, не способного дать подлинного знания об объективной реальности.

В полной мере это относится к рассуждениям Маритена о различных степенях совершенства в бытии. С порога отвергая основанный на обобщении громадного фактического материала из всех областей науки диалектический принцип развития от простого к сложному, от низшего к высшему, Маритен формулирует еще два «очевидных», т. е. попросту недоказанных, принципа: «I. *Большее не может произойти из меньшего; то, что имеет меньшее бытие и меньшее совершенство, не может быть ни причиной, ни основанием бытия того, что имеет большее бытие и совершенство.* II. *Причина имеет больше бытия и совершенства, чем то, основанием чего она является*» (115, 181). Следующие два «очевидных» принципа — существование общего прежде конкретного и единичного, а также абстрактная общность как сущность единичного — связываются между собой в утверждении, что так называемые «совершенства», т. е. абстракции свойств и качеств вещей, являются сущностями, способными существовать до вещей и независимо от них.

Отсюда всего один шаг до утверждения, что «имеется бытие, бесконечно отделенное в своей природе от всего, что есть; бытие, которое одновременно является — в своей невообразимой простоте, превосходящей все наши понятия, — красотой, добром, интеллектом, жизнью и всеми трансцендентными совершенствами... И вот, следовательно, на основании совершенств, которые в силу причастности существуют в вещах, естественное движение моей рефлексии о бытии привело меня прямым путем к богу, в непостижимое бытие, из которого *эминентным* образом распространяются совершенства всех вещей...» (115, 190—191). Так абстрактно-умозрительный анализ бытия используется Маритеном для доказательства существования бога. «Движение рефлекс-

сии» Маритена в ходе этого анализа отнюдь не является «естественным»: вводимые в него произвольные («очевидные») допущения являются нарушением правил логического развертывания мысли. Если исходный пункт маритеновской концепции бытия («экстраментальное» бытие вещей) действительно реалистичен, то названные допущения превращают постепенно эту концепцию в совершенно нереалистическую, находящуюся в противоречии с объективной реальностью.

*Проблема
существования
и томистский
«экзистенциализм»*

В разгар полемики томистов с атеистическим экзистенциализмом Маритен написал «Краткий трактат о существовании и сущем» (1947), который, по его словам, «может рассматриваться как опыт об экзистенциализме святого Фомы Аквинского» (117, 9). Парируя естественные возражения против такой трактовки томизма, Маритен писал, что «имеются два совершенно различных способа понимать слово экзистенциализм. В одном случае утверждают примат существования, но как имплицитный и сохраняющий сущности, или природы, и как выражающий высшую победу интеллекта и интеллигибельности,— именно это я рассматриваю как аутентичный экзистенциализм. В другом случае утверждают примат существования, но как разрушающий или подавляющий сущности, или природы, и как демонстрирующий высшее поражение интеллекта и интеллигибельности,— именно это я рассматриваю как апокрифический экзистенциализм...» (117, 12—13). «Аутентичным» экзистенциализмом является для Маритена томизм, а к «апокрифическому» он относит все варианты собственно экзистенциалистской философии, начиная с Кьеркегора и кончая Сартром.

Основанием для подобной интерпретации учения Фомы служит тот факт, что, согласно последнему, существованием называется чувственно воспринимаемое бытие «экстраментальных» вещей и утверждается, что познание начинается именно с восприятия существования. Поэтому в гносеологическом плане с точки зрения томизма действительно можно сказать, что существование предшествует сущности (бытию): лишь на следующем этапе познания интеллект выделяет в существовании бытие. При этом Маритен подчеркивает, что, хотя предметом

томистской метафизики является познание бытия, она рассматривает его в неразрывной связи с существованием и «никогда не абстрагируется от существования!» (117, 55). Эта метафизика, указывает Маритен, «использует понятие существования, чтобы познать реальность, которая есть не сущность, а сам акт существования» (117, 59).

Рассматривая томизм как истинный экзистенциализм, Маритен, естественно, помещает у истоков отвергаемого им «апокрифического» экзистенциализма врага схоластики Декарта. Последний обвиняется в том, что он понимал бога как существование, не имеющее сущности, разорвав эти взаимосвязанные в томизме понятия. Вся история развития экзистенциализма изображается Маритеном как дальнейшее извращение понятий томистской философии. В экзистенциалистском понятии проекта он видит «двусмысленный субститут» томистской сущности, а в понятии ситуации — несовершенную замену принципа объективного обусловливания. Поэтому, с точки зрения Маритена, «неоспоримый исторический интерес» современного экзистенциализма заключается лишь в том, что через него — окольным и неадекватным путем — томистская метафизика бытия и существования входит в философию, предвещая скорое торжество неосхоластики.

Этой интерпретации отношений между томизмом и экзистенциализмом нельзя отказать в остроумии, создающем видимость убедительности, но она находится в противоречии с фактами. На место исторически реальных форм экзистенциализма Маритен ставит его умозрительный идеал, сконструированный в соответствии с тем, как понимает существование томизм. Между тем Кьеркегор, Хайдеггер, Ясперс, Марсель, Сартр и другие экзистенциалисты сознательно вкладывают в понятие существования совсем нетомистский смысл, сводя его к сугубо личному переживанию человеком своего бытия и противопоставляя чувственной данности «экстраментальных» вещей. Тождество словесной формы термина «существование» в томизме и экзистенциализме заслонило — в изображении Маритена — глубокое различие содержания этого термина в названных учениях. В результате все специфически экзистенциалистское в ряде философских учений XIX—XX вв. Ма-

ритен опускает в своем анализе. Но тем самым является недоказанным как «экзистенциализм» Фомы, так и тезис об экзистенциализме как неадекватной форме возрождения томистских идей.

Неспособность понять специфику отличного от томизма учения очень ярко проявляется и в том, как Маритен предлагает решить поднятую экзистенциалистами проблему познания субъективности. Он соглашается с ними в том, что другие люди «познают меня как объект, а не как субъект» (117, 124), и в том, что «субъективность, поскольку она является субъективностью, не концептуализируема, она является непознаваемой бездной — непознаваемой в модусе понятия, концепта или представления, в модусе науки, какой бы она ни была: интроспекцией, психологией или философией» (117, 113). Решение этой проблемы Маритен видит в ее переносе в религиозный план. Он заявляет: «Я познаваем богом. Он знает меня целиком и знает меня в качестве субъекта. Я предстаю перед ним в самой моей субъективности, он не нуждается для познания меня в моей объективации» (117, 125). Но это означает не решение, а снятие проблемы, которая для атеистического экзистенциализма возникает именно в результате осознания того факта, что бога не существует.

Несмотря на то что Маритен правильно нащупал целый ряд уязвимых пунктов в экзистенциалистской философии, в целом он оказался неспособным ни понять того, какие реальные проблемы современности нашли в ней отражение, ни развернуть эффективную критику ошибочного решения этих проблем. Выступая с позиций архаичного учения, Маритен смог в лучшем случае обновить лишь его терминологию, а не доказать современность содержания. «Экзистенциализация» томизма, так же как «томизация» экзистенциализма, окончилась неудачей.

ОСНОВЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Теория познания — это тот раздел неотомизма, который изложен Маритеном наиболее систематично и с наибольшими новшествами по сравнению с тем, что имеется у самого Фомы. Дело в том, что Маритен счи-

тает необходимым включить в неотомистский синтез гносеологические разработки таких поздних схоластиков, как Каетан и Жан де Сен-Тома, считая их ортодоксально-томистскими.

*Познание
и имматериальность*

Первый принцип теории познания томизма Маритен формулирует так: «Имеется строгое соответствие между познанием и имматериальностью. Бытие познаваемо в той мере, в какой оно имматериально» (119, 217). В этом принципе следует различать два положения, которые у самого Маритена неправомерно смешиваются и выступают как нераздельные. Во-первых, правильное положение об идеальности образа, посредством которого осуществляется познание. Во-вторых, необоснованное положение, что в самих вещах имеется некая имматериальная сущность, которая познается посредством имматериального образа. Ко второму положению Маритен приходит в результате ошибочного истолкования факта имматериальности образа; он воспроизводит древний, но не становящийся от этого убедительным гносеологический принцип, согласно которому подобное познается подобным, считая, что раз образ имматериален, то и познаваемая при его помощи реальность тоже должна быть имматериальна. Это грубо прямолинейное умозаключение игнорирует специфику деятельности сознания, в котором отражение материальной реальности достигается при помощи идеальных образов. Сформулированный Маритеном принцип, согласно которому познание выявляет в вещах идеальные сущности, придает томистской гносеологии ярковыраженный идеалистический характер.

*Образ как
«интенциональное
бытие»*

Принципиальное значение Маритен придает различению между способом бытия и вещи вне сознания и способом ее существования в сознании в качестве познаваемого объекта. «Для вещей,—указывает Маритен,—имеются два различных *esse*, два плана существования: собственное существование, каким они обладают, чтобы самим удерживаться вне небытия, и существование, которое к ним приходит при их постижении душой, когда они познаются» (119, 166). Маритен подчеркивает, что образ—это совершенно особый вид бытия, благодаря которому существенно расширя-

ется как бытие познающего субъекта, так и бытие познаваемого объекта. С одной стороны, посредством образов сознания субъект как бы включает в себя окружающий мир, выходя из своей единичности. С другой стороны, раздвигаются рамки существования познаваемых вещей, которые в виде образов начинают существовать в сознании многочисленных субъектов. На этом основании Маритен называет познание «сверхсуществованием».

В этих рассуждениях Маритена интересна постановка вопроса о специфичности бытия образа. Однако в качестве решения этого вопроса предлагается лишь термин — «интенциональное бытие», который обозначает отмеченные особенности образа, но ничего не дает для их понимания. Интенциональное бытие, указывает Маритен, означает, что «вещь существует в душе иным существованием, чем ее собственное существование, и душа есть или становится вещью посредством иного существования, чем ее собственное существование...» (119, 222). Интересно подчеркивание Маритеном того, что в томистском понимании интенциональность весьма отличается от ее истолкования в феноменологии Гуссерля*, — и с этим нельзя не согласиться.

*Истина
как соответствие
вещи и интеллекта*

Воспроизводя важнейший принцип томистской теории познания, Маритен утверждает, что при всем различии модуса бытия вещи и модуса

бытия образа этой вещи между ними возможно полное соответствие. Его достижение означает истинное знание о вещи. Маритен постоянно повторяет, что сознание познает предмет таким, каков он есть сам по себе, не деформируя его, даже при переводе этого предмета в иной модус бытия. По выражению Маритена, в рациональном познании «имеется какая-то тайная, скрытая, и святая субстанция, которую не может изменить никакое обращение, — имеется *сущность*, или природа, онтологическая интимность вещи, представляющая перед разумом в идее» (119, 169). Этот принцип выражает убеждение томистов в полной познаваемости бытия.

* О понимании интенциональности Гуссерлем см. 31, 65—69

На вопрос о том, каким образом достигается соответствие между вещью и интеллектом, призвано ответить учение о специях. Соединение познаваемого и познающего в акте познания, указывает Маритен, происходит через «мир имматериальных интропсихических форм, которые являются в душе как бы викариями объекта и которых древние называли подобиями, или *специями*...» (119, 224). Специи, согласно Маритену, — это представляющие и объективирующие формы, посредством которых вещь познается без какого-либо искажения ее. Специи характеризуются им также как разновидность знаков, к которым должно прибегать познание.

Разделяя знаки на инструментальные и формальные, Маритен пишет, что «инструментальный знак — это какая-нибудь вещь, которая, будучи вначале познанной сама, затем позволяет познать другую вещь...» (119, 232). Например, вид дыма позволяет заключить о существовании огня, следствием и знаком которого является дым, а вид нарисованного портрета заставляет сделать вывод о существовании модели, образом и знаком которой является портрет. В отличие от этих знаков «формальный знак — это знак, вся сущность которого состоит в обозначении... это какая-то вещь, которая позволяет познать, прежде чем самой быть познаваемым объектом... другими словами, познаваемая не как «являющаяся» в качестве объекта, а как «исчезающая» перед объектом, потому что сама ее сущность состоит в том, чтобы доносить до духа нечто иное, чем она сама» (119, 232). Например, воспоминание — это средство познания прошлого; само же воспоминание как психологическая реальность при этом не познается; его можно познать, только сделав специальным предметом изучения.

Специи, в понимании Маритена, — это и есть формальные знаки, созданные человеком в целях познания. Важнейшую роль среди специй играют понятия. «Это средство, через которое имеет место интеллекция, и то, что мы познаем через это средство, есть природа или сама интеллигибельная детерминация вещи, существующей актуально или в возможности» (119, 233). Все эти разъяснения Маритен делает в полемике с представителями субъективного идеализма, для которых единст-

венная доступная познанию реальность — это существующие в сознании идеи, образы вещей. Маритен же убежден, что первым и исходным объектом познания является «интеллигибельное экстраментальное бытие», существующее вне и независимо от человеческого сознания. Правда, реалистичность этой позиции в значительной мере подрывается тем, что Маритен ставит существование «экстраментальных» вещей в зависимость от божественного творения и их сущностью считает имматериальное бытие. Но от субъективного идеализма эта позиция действительно глубоко отлична и несовместима с ним.

«Создания разума» Известную трудность для гносеологической концепции Маритена представляет существование таких объектов мысли, которые не имеют для себя соответствующих «экстраментальных» образцов. Он называет их «созданиями разума», «бытиями в разуме» (*êtres de raison*), подразделяя на две группы. Первые не могут существовать из-за внутренней противоречивости (квадратный круг, лучший из миров, самое большое целое число) — это «фальшивомонетки». «Создания разума» второй группы являются «честными»; они реально не существуют лишь потому, что их статус несовместим с «экстраментальными» условиями (например, предикат). В полемике с феноменологами Маритен подчеркивает, что «создания разума» не являются «чистыми» и самодовлеющими объектами — они построены по образцу реальных объектов и при помощи элементов, отвлеченных от реальности. Например, разум создает объект «небытие» при помощи и на основе «бытия», к которому он прибавляет отрицание. При помощи такого искусственного приема разум постигает, по выражению Маритена, «раны бытия». Поэтому и в отношении «созданий разума» сохраняется приоритет «экстраментального» бытия.

*Догматизм
теории познания
Маритена*

Хотя свое толкование томистской теории познания Маритен именуется «критическим реализмом», по сути дела оно насквозь догматично.

Многословные и технически довольно сложные рассуждения по поводу соответствия вещи и интеллекта не дают никакого обоснования этого кардинального принципа томистской гносеологии, а представляют собой лишь *разъ-*

яснение смысла, вкладываемого в этот принцип. Детально разработанные и тонко различенные понятия, содержащиеся в этих рассуждениях, только обозначают гносеологические процессы, которые в своем действительном содержании остаются непроанализированными. На вопрос, каким образом достигается соответствие вещи и интеллекта, Маритен отвечает: посредством специй. Что же такое специи? Это, отвечает Маритен, представляющие и объективирующие формы, посредством которых обеспечивается соответствие вещи и интеллекта. Но введение термина для обозначения процесса, подлежащего исследованию, не может заменить самого исследования. Вербализм, как один из основных пороков средневековой схоластики, постоянно ощущается во всех теоретических построениях Маритена. При помощи догматического утверждения о полной познаваемости вещей Маритен обходит реальные трудности понимания отражающей функции человеческого мышления, способного к отлету от реальности и проходящего к истине лишь в результате длительного, сложного, противоречивого пути познания. Поэтому вся полемика Маритена с агностицизмом и субъективным идеализмом, возникающими именно на основе неверного истолкования этих трудностей, является неубедительной.

ИЕРАРХИЯ ВИДОВ ЗНАНИЯ

Давая общую характеристику процесса познания, Маритен в то же время считает принципиально важным выделить качественно своеобразные области познания и соответственно этому различные науки. Он исходит при этом из того, что в самой реальности имеются разнородные слои, которые познаются при помощи специфических видов абстракции (физическая, математическая, метафизическая), приводя к открытию трех «вселенных интеллигибельности»: «вселенная принципов и законов чувственной и движущейся природы, мир *Физики*; вселенная количества, как такового, мир *Математики*; вселенная бытия, как бытия, и интеллигибельных объектов, которые сами не требуют материи в качестве условия реализации, — мир *Метафизики*» (119, 267).

Физика и математика объединяются Маритеном в «науку в узком смысле слова, которая знает вещи через вторичные причины или ближайшие принципы» (119, 92). Но, по его мнению, есть еще высший вид рационального знания: «область мудрости, которая знает вещи через первые причины и через высшие основания бытия...» (119, 92). В эту область входят философия природы и возвышающаяся над ней метафизика. Совокупность названных видов рационального знания образует науку в широком смысле слова. При рассмотрении этих видов знания Маритен стремится дать современное решение проблемы отношения томизма (как метафизики и как теологии) к естествознанию. Современным он намерен сделать и сам метод подхода к этой проблеме, призывая исходить не из догмы или традиции, а из тех результатов, к которым приводит непредвзятое рассмотрение самого естествознания.

«Физика» Естествознание Маритен согласно аристотелевско-томистской традиции называет «физикой», включая в ее состав совокупность экспериментальных наук о природе. Предметом этих наук, указывает он, является чувственный мир, из которого путем абстракции выделяются опять-таки чувственные качества и свойства, которые могут существовать лишь в связи с материей. Однако в трактовке истории «физики» и понимании ее специфики он в значительной мере отходит от вышеназванной традиции.

Существенным недостатком античной и средневековой «физики» Маритен считает тот факт, что она не существовала в виде самостоятельной науки. По его словам, «для древних философия природы *поглощала все науки о природе*. Детали явлений не были для них предметом специфически отличного научного объяснения» (123, 31). С этой точки зрения «галилео-картезианскую революцию» XVII в., благодаря которой «физика», соединившись с математикой, выделилась в самостоятельную науку, Маритен рассматривает как крупное достижение и причину колоссальных успехов в дальнейшем исследовании природы. Однако эта революция привела, по его мнению, к опасному философскому заблуждению, выразившемуся в уверенности, что математическое естествознание само по себе, независи-

мо от томистской философии природы и метафизики и вопреки им, способно постичь глубочайшую сущность природы. Произошел, пишет Маритен, гибельный для обеих сторон разрыв между новой «физикой» и схоластической «мудростью»; современный мир характеризуется *«конфликтом мудрости и наук и победой наук над мудростью»* (124, 56). В происшедшем разрыве Маритен обвиняет и схоластиков: они не поняли, что «мудрость» не должна вмещиваться в то, что он считает собственной сферой естествознания.

В своей интерпретации «физики», призванной доказать неправомерность ее претензий на познание глубокой сущности бытия, Маритен опирается на те идеалистические и агностические выводы, которые содержались в работах представителей буржуазной «философии науки». Ссылаясь на трактовку Дюгемом и Мейерсоном физических теорий как «чистого описания», он утверждает, что математическая физика все более отдаляется от реальности, изучая не ее, а сконструированный при помощи математических методов искусственный мир. Широкое использование естествоиспытателями математических символов, этих «созданий разума», Маритен истолковывает в том смысле, что физический мир познается при помощи верифицированных «мифов», согласующихся лишь с тем слоем реальности, который можно сделать измеримым. Метафизически разрывая качество и количество, Маритен утверждает, что глубокую качественную сущность природы невозможно подвергнуть математическому исследованию. Его уделом является поверхностный слой бытия. «Физик, — пишет Маритен, — хочет проникнуть в тайны материи; но сам тип знания, с которым он связан, запрещает ему доходить до природы материи в ней самой...» (119, 317). По выражению Маритена, деятельность ученых разворачивается на «инфрафилософском» уровне: они выясняют не то, что суть вещи в них самих, а лишь то, что есть в них измеримого, отождествляемого им с поверхностным. Только произведя такую «деонтологизацию» математического естествознания, Маритен признает полную свободу естествоиспытателей в изучении фактов и построении теорий. Споры между сторонниками детерминизма и индетерминизма в физике, различные системы неевклидовой геометрии он считает ли-

шенными мировоззренческого значения. Именно потому томистский философ не должен вмешиваться в них. «Науки о феноменах,— заключает Маритен свой разбор «физики»,— свидетельствуют как о том, что природа познаваема, так и о том, что они познают ее лишь существенно неудовлетворительным образом. Следовательно, в этой мере они требуют дополнения себя другим познанием о той же самой чувственной вселенной, которое будет онтологическим познанием и которое будет именно философией природы» (123, 89—90).

Философия природы Основателем философии природы Маритен считает Аристотеля, который понял, что в самих чувственных вещах имеются интеллигибельные элементы, образующие их сущность. Аристотелевскую философию природы Маритен считает в целом сохраняющей значение вплоть до настоящего времени, а ее критику творцами естествознания нового времени рассматривает как результат неоправданного стремления превратить «физику» в философию природы. Согласно Маритену, «между обоими видами знания существует важное различие как в предметах, так и в методах исследования. Если естествознание изучает движущиеся вещи, данные чувственному восприятию, то философия природы призвана изучать самое подвижное, которая дается только разуму; в качестве своего объекта во всех вещах чувственной природы она имеет не детали феноменов, а само интеллигибельное бытие, поскольку оно подвижно...» (123, 132). Маритен указывает, что философия природы оперирует такими понятиями, как телесность, жизнь, животность и т. д.

Возвышая философию природы над естествознанием, Маритен в то же время подчеркивает, что она должна быть неразрывно связана с «физикой» и опираться на нее; эти науки должны взаимно дополнять друг друга. Маритен требует от томистского натурфилософа хорошего знания естественнонаучных фактов и теорий. Но в то же время он предостерегает против того, что считает слишком большой зависимостью от естествознания, требуя, чтобы натурфилософ в своих построениях пользовался не научными, а так называемыми «философскими фактами». Уточняя содержание этого понятия, Маритен пишет: «Факт, что нечто существует, что существует множественность, что существует познание

и мысль, что существует становление,— вот философские факты» (123, 135). Маритен подчеркивает, что «философские факты» могут быть установлены до всякого естественнонаучного исследования и независимо от него. Так, для постижения факта субстанциального изменения философ, по мнению Маритена, не нуждается ни в биологии, ни в физике, и никакие открытия в этих науках не могут ни поколебать данную философскую истину, ни внести в нее что-либо действительно новое. С этой точки зрения открытие радиоактивности и биологических мутаций расценивается лишь как подтверждение и иллюстрация «философского факта» субстанциального изменения. Провозглашенная Маритеном зависимость философии природы от естествознания сводится им самим к модернизации ее словаря и примеров, которыми она пользуется. Так, признавая непреходящую истинность гилеморфической доктрины Аристотеля, он считает нужным ограничиться следующей модернизацией: вместо четырех элементов, упоминаемых в ней, говорить о таком количестве элементов менделеевской таблицы, которое известно в настоящее время. Радикальное отличие современного понимания элемента от аристотелевского считается Маритеном не оказывающим никакого влияния на философскую трактовку процесса изменения. Это показывает, что ни о какой подлинной зависимости философии природы от естествознания у Маритена нет и речи. Если по форме его концепция отношений между философией и естествознанием отличается от точки зрения средневековых схоластиков, то по существу они тождественны.

Маритен изображает «философские факты» как высшие истины, просвещающие естествоиспытателей о сущности той онтологической реальности, которую они своими методами могут познавать лишь частично и поверхностно. Однако содержание перечисляемых им «философских фактов» показывает, что они являются весьма элементарными обобщениями, основанными на данных непосредственного наблюдения и здравого смысла. Выдвигая свою концепцию философии природы, Маритен пытался удовлетворить потребность естествоиспытателей в философском осмыслении их исследований. Но именно эту задачу его концепция не решает ни в малейшей мере. В действительности Маритен со своими

«философскими фактами» движется не вперед, не к углублению познания реальности, а назад, к уровню обыденного сознания. Неотомистская философия природы ничем не может обогатить мыслящего естествоиспытателя нашего времени.

Метафизика

Над философией природы Маритен помещает метафизику в качестве высшего и наиболее глубокого типа рационального познания. В метафизике, указывает он, «дух может рассматривать абстрактные и очищенные от всякой материи объекты, удерживая в вещах лишь само заключенное в них бытие, бытие, как такое, и его законы: объекты мысли, которые не только могут *быть постигнуты* без материи, но которые могут даже *существовать* без нее, — то ли потому, что они никогда не существуют в материальном виде, как, например, бог и чистые духи, то ли потому, что они существуют одинаково хорошо как в материальных вещах, так и в имматериальных вещах, подобно субстанции, качеству, действию, способности, красоте, добру и т. д. (119, 73—74).

Маритен пытается создать впечатление, будто метафизика является естественным и необходимым завершением того познания бытия, которое было начато естественными науками и продолжено философией природы. Однако декларируемая связь между метафизикой и естествознанием, опосредованная философией природы, снова мыслится Маритеном односторонне. По его мнению, лишь метафизика может и должна существенно влиять на естествознание (и философию природы), давая ему регулирующие принципы. Поскольку они заключаются в утверждении таких теологических фикций, как бог и бесплотные духи, или в придании самостоятельного бытия категориям, они могут лишь извратить сущность реальности и находятся в полном противоречии с теми выводами, которые вытекают из естественнонаучных исследований. Впрочем, с этими выводами метафизика, согласно Маритену, может совершенно не считаться. Не учитывая тех уроков, которые вытекают из истории отношений между философией и конкретными науками, Маритен утверждает: «вообразить себе, что философские доктрины должны трансформироваться по мере научных революций, было бы

столь же абсурдным, как представить, что наша душа трансформируется в зависимости от различия питательных веществ, которые мы вводим в себя» (119, 102).

Главные принципы, при помощи которых метафизика, согласно Маритену, должна «регулировать» естествознание и философию природы, оказываются почерпнутыми в религии. Дело не только в том, что высшим разделом метафизики Маритен объявляет «естественную теологию», но и в том, что, по его мнению, «имеется много проблем, особенно относящихся к судьбе человека и к действию Вселенной, которые метафизика ставит, но не решает или решает несовершенно и решение которых, данное верой, постигается во всей его истине и соответствии лишь в свете созерцания по наитию» (119, 562).

*«Супрарациональное
познание»*

Выше метафизики с ее «естественной теологией» Маритен ставит религиозную веру, представляющую собой первую ступень того, что он называет «супрарациональным познанием». Имеющая внешний источник в виде откровения, вера характеризуется Маритеном как познание бога в его собственном модусе существования — в отличие от «естественной теологии», которая познает бога лишь косвенно. Еще выше веры Маритен помещает вторую ступень «супрарационального познания» — так называемое блаженное видение, определяя его как непосредственное созерцание бога святыми в мистическом экстазе; условием этого является прямая помощь бога — «освящающая благодать». Мистический экстаз, согласно Маритену, — это высшее, наиболее полное, глубокое и адекватное познание. Это превращение познания в богопознание в его самой иррациональной форме (вопреки уверению Маритена в «супрарациональности» этой формы) означает, что вместо искомой неотомизмом гармонии веры и разума происходит подчинение его вере.

При помощи обновленной аргументации, с использованием приемов современной идеалистической философии, извращающей мировоззренческий смысл естествознания XX в., Маритен приходит к тому же результату, что и средневековый томизм.

Отсутствие в томизме философии истории Маритен считал важнейшим пробелом, который предстоит заполнить современным томистам. Источниками вдохновения, по его мнению, должны быть Евангелия и Августин. В целом история представляется Маритену осуществлением божественных предначертаний, движением к полному торжеству христианства. Однако этот процесс то и дело искажается в результате того, что люди обладают свободой воли и могут творить зло; величайшим из зол является отпадение от бога, неверие. Каким образом совместить тезис о всемогущем и всеведущем боге с допущением способности человека поступать вопреки божественной воле — этот вопрос ставится Маритеном, но он, как и другие религиозные мыслители, не в состоянии разрешить его, эклектически принимая два взаимоисключающих положения.

Особое внимание Маритена привлекает новая и новейшая история, начиная с Возрождения и Реформации, открывших, по его выражению, эпоху «антихристианской революции». Ее последовательные этапы связываются с именами Лютера, Декарта, Канта и Руссо, которые обвиняются в том, что они оторвали человека от божественного источника сверхъестественной жизни, что привело, по мнению Маритена, к возрастающему извращению и обесценению самой человеческой жизни.

Социально-исторические взгляды Маритена претерпели значительную эволюцию. Его работы начала 20-х годов написаны с крайне реакционных позиций. В них он проклинаяет не только пролетарскую революцию, видя в ней последний и самый опасный этап «антихристианской революции», но и буржуазные революции нового времени. Пугающую его возможность победоносных социалистических революций во всем мире Маритен связывает с тем, что «мир, созданный буржуазными революционерами, современный социальный и политический порядок построен на неповиновении, отказе от авторитета церкви, отказе от авторитета Христа, отказе от авторитета бога; скажем, что он призывает революцию, как чума призывает смерть» (115, 213—214). Критика пороков капитализма ведется Маритеном с пози-

ций почитателя феодально-христианского порядка средневековья; источник всех зол буржуазного общества он видит в развитии антиклерикализма и иррелигиозности: «Нет возможности порядка и справедливости там, где отсутствует порядок и справедливость в отношениях между человеком и богом» (115, 212).

Однако в 30-е годы Маритен начинает отходить от этой реакционно-обскурантистской концепции, первым наиболее ярким выражением чего явилась книга «Интегральный гуманизм» (1936), на долгие годы ставшая своего рода евангелием левых католиков во всех странах мира. Свидетель усиливающегося кризиса буржуазного общества, возрастающей активности народных масс, борющихся за социализм и демократию, выступающих против фашизма и милитаризма, Маритен извлек из этого некоторые важные уроки. «Христианскую цивилизацию», всегда являвшуюся его социально-политическим идеалом, он перестает представлять как возвращение к средневековью, считая, что она должна включить в себя все достижения человечества, которые имели место даже в условиях «антихристианской революции». К ним он относит демократию, науку и технику. Концепция «интегрального гуманизма» предусматривает гармоническое единство между традиционной христианской верой и этими позитивными сторонами современной цивилизации. Маритен считает пагубным недоразумением тот факт, что «руководящие силы современных демократий в течение века отрицали Евангелие и христианство во имя человеческой свободы..» (116, 33). Но он понимает, что в этом повинны также «руководящие силы христианских социальных кругов», которые «боролись против демократических устремлений во имя религии» (116, 33).

В основе «интегрального гуманизма» лежит положение о неразрывной связи между демократией и христианством. Несостоятельность попыток вывести демократические принципы из евангельских заповедей не должна заслонять того важного факта, что под прикрытием этого вполне приемлемого для верующих религиозного знамени Маритен намечает широкую программу нового отношения церкви к прогрессивным движениям современности. Он признает оправданным «стремление личности к освобождению от нищеты, рабства и экс-

плуатации человека человеком» (116, 62). С этой точки зрения он вполне обоснованно критикует буржуазную демократию за то, что она неспособна к последовательному осуществлению демократических принципов, бессильна уничтожить нищету и дегуманизацию труда, не в состоянии «преодолеть эксплуатацию человека человеком...» (116, 33). Важнейшей задачей христиан, как и всех людей, Маритен считает создание такого мира, «где страх и нищета не будут больше давить на индивидов и народы, где слепой требовательный национализм уступит место организованному международному сообществу, где угнетение и эксплуатация человека человеком будут уничтожены и где каждый сможет участвовать в общем наследии цивилизации, чтобы жить действительно человеческой жизнью» (116, 41). Маритен подчеркивает, что забота христианина о достижении царства божия в «вечной» жизни должна сочетаться с энергичным улучшением земной, «временной», жизни людей. Больше того, Маритен делает упор именно на вторую задачу, считая, что ее решение каким-то образом подготавливает человека и к царству божью.

Подвергая католическую церковь критике за то, что она не только не стояла во главе прогрессивных преобразований, но и активно препятствовала им, Маритен видит в этом главную причину упадка ее влияния. Но упадок церкви, хотя и достойный всяческого сожаления, не означает, по его мнению, упадка христианства. Маритен уверен во всеисилии христианских принципов, которые не только распространяются в лоне церкви, но и охватывают так называемое «мирское» сознание, становясь движущей силой поступков даже неверующих людей, когда они совершают какое-то благое, с точки зрения Маритена, дело. Все прогрессивные общественные преобразования Маритен стремится истолковать как результат действия «христианского фермента» на «мирское» сознание; этот «фермент», по его выражению, принимает «иногда еретические формы или даже формы бунта...» (116, 44). С горьким сожалением о косности церкви Маритен пишет: «Не было дано верующим, полностью принимающим католическую догму, а было дано рационалистам возвестить во Франции права человека и гражданина, пуританам в Америке — нанести последний удар по рабству, атеистическим ком-

мунистам в России — уничтожить абсолютизм частной прибыли» (116, 44). Последние слова заслуживают тем большего внимания, что к коммунизму как идеологии и организованному движению масс под руководством партии Маритен сохраняет резко отрицательное отношение. Но он не может не согласиться с тем, что осуществляемые коммунистами социальные преобразования отвечают чаяниям масс, являются реализацией ряда принципов, которые он включил в программу «интегрального гуманизма». Отсюда желание Маритена, чтобы подобные преобразования исходили от христиан. Коренная слабость «интегрального гуманизма» заключается как раз в том, что, выдвигая задачу уничтожения нищеты, голода, угнетения, эксплуатации, Маритен пытается разрешить ее в отрыве от действительно способных на это социальных сил. Он не видит также реальных путей и методов решения этой задачи. Все это придает «интегральному гуманизму» характер социальной утопии.

Но для верующих христиан современного мира, в особенности для католиков, «интегральный гуманизм» имеет немалое позитивное значение. Он способствовал привлечению их внимания к важнейшим социальным проблемам современности, которые верхи католической церкви, в особенности при Пии XI и Пии XII, длительное время пытались игнорировать. Он способствовал также осознанию верующими справедливости борьбы трудящихся за улучшение условий своей жизни. В сознании масс трудящихся-католиков это снимало глубокий конфликт между стремлением быть верными религии и фактическим участием в антикапиталистической борьбе, способствуя большей активности в ней. Демократическое содержание «интегрального гуманизма» помогло массам католиков в годы второй мировой войны занять свое место в рядах борцов с фашизмом — у Ватикана в это время не нашлось ни слова осуждения в адрес фашизма. В целом на «интегральный гуманизм» опирались те силы католической церкви, которые стремились к ее обновлению, к более реалистичной политике в современном мире. На его основе для верующих становился оправданным диалог с коммунистами. Но если «интегральный гуманизм» мог играть роль той формы, в которой среди католиков развивались прогрессивные тенденции, то при всякой попытке

его противопоставления коммунизму, этой научно обоснованной программе осуществления подлинно гуманистических идеалов, маритеновский идеал христианского гуманизма неизбежно приобретал реакционное значение.

Заключение

В многосторонней деятельности Маритена наиболее ярко воплотились попытки превратить томизм в мировоззрение современного человека. Через его работы в католическую философию вводился большой фактический материал из различных отраслей естествознания, социальной жизни, искусства. Тем самым существенно расширялся и обновлялся круг вопросов, предложенных вниманию неосхоластиков. Но в собственно философской области, включающей в себя онтологические и гносеологические проблемы, предложенные Маритеном новшества минимальны и сводятся по сути дела к изменению терминологии: желая быть томистом, он смог лишь по-новому назвать идеи Фомы да привести в их обоснование некоторые новые аргументы. Но в тех областях, где Маритен не был скован ранее выработанной томистской концепцией, он высказал много новых положений, приходя, однако, в противоречие с духом учения Фомы. Наиболее обновленной, но в то же время наиболее далекой от сущности томизма является социальная философия Маритена. В той мере, в какой он сумел стать современным, его идеи не могли не выйти за рамки томизма.

Отношение папского престола к Маритену изменялось в строгой зависимости от намерения руководителей католической церкви учитывать происходящие в мире изменения. При Пии XI и Пии XII к Маритену относились крайне настороженно и неприязненно, временами инспирируя резко критические выступления против него со стороны католических реакционеров (см. 19, 94—100). Положение изменилось с началом понтификата Иоанна XXIII, признавшего необходимость более или менее значительных преобразований в деятельности, организации и доктрине церкви. Нынешний папа Павел VI, сохраняющий преемственность в политике своего предшественника, считает себя учеником Маритена в философии. Признанием той роли, которую сыграл Маритен в проводимых с конца 50-х годов преобразованиях католической церкви, является вручение ему Павлом VI «Обращения Вселенского церковного собо-

ра к мыслителям и ученым» на заключительном заседании этого высшего собрания католических деятелей, созванного еще по инициативе Иоанна XXIII.

ТОМИЗМ ЖИЛЬСОНА

Этьен Жильсон (р. 1884) — профессор университетов в Лилле (1913) и Страсбурге (1919), профессор Сорбонны (1920) и Коллеж де Франс, член французской Академии наук. Во время второй мировой войны Жильсон выехал в США, где преподавал в Гарвардском университете, а затем обосновался в Канаде (Торонто), возглавив там Институт средних веков. Пройдя через увлечение Бергсоном, он обратился затем к томизму, посвятив его разъяснению, пропаганде и разработке свои многочисленные работы*. Крупнейший специалист по истории средневековой философии, Жильсон сыграл большую роль в организации посвященных ей исследовательских центров и периодических изданий («Архивы доктринальной и литературной истории средних веков», «Исследования по средневековой философии»).

*«Оригинальность»
томизма*

В 30-е годы между Жильсоном и французским историком философии Э. Брейе происходила дискуссия по вопросу о правомерности термина «христианская философия». Рассматривая Фому как подлинного основателя христианской философии, Жильсон в противовес Брейе стремился доказать, что в томизме были оригинальные идеи, которых не знала языческая древность, и что они были объединены в цельной системе. Главное внимание Жильсона привлекает томистское учение об иерархической структуре бытия. Признавая, что имеющаяся у

* Основные работы Жильсона: «Схоластико-картезианский индекс» (1913), «Философия святого Бонавентуры» (1924), «Святой Фома Аквинский» (1925), «Дух средневековой философии» (1932), «Томистский реализм и критика познания» (1939), «Философия в средние века» (1944), «Бытие и сущность» (1948), «Введение в христианскую философию» (1960), «Философ и теология» (1960), «Массовое общество и его культура» (1967), «Горести Софии» (1968). Главный труд Жильсона — «Томизм» (1922) — постоянно перерабатывался, существенно изменяясь от издания к изданию.

Фомы идея иерархии восходит к Псевдо-Дионисию и Плотину, Жильсон утверждает, что в томизме она была осмыслена совершенно по-новому благодаря понятию личного и единого бога-творца. «Между платиновской спекуляцией и теологией отцов церкви,— писал Жильсон,— поместился Иегова, личный бог, действующий согласно разуму и воле, свободно полагающий вне себя самого реальную вселенную, выбранную его мудростью среди бесконечного множества возможных вселенных. Между этой свободно сотворенной вселенной и богом-творцом имеется непроходимая пропасть и есть только одна непрерывность — непрерывность порядка. Собственно говоря, мир есть упорядоченная прерывность. Как не видеть, что здесь мы находимся у антиподов неоплатоновской философии?» (94, 441—442).

Что касается несомненных заимствований Фомы из философии Аристотеля, то, по мнению Жильсона, они в свою очередь были радикально переосмыслены в томизме при помощи как понятия бога-творца, так и другого важнейшего понятия — конечного бытия. Проследивая историю воззрений на бытие в античной философии, Жильсон отмечает, что первые греческие философы признавали только несотворенное чувственное бытие; Платон и Аристотель, продолжая рассматривать материю как нечто изначально и беспричинно существующее, поставили вопрос лишь о причине и происхождении форм. Великое новаторство Фомы Жильсон видит в том, что он поставил вопрос о происхождении самой материи и нашел причину этого — в боге. В силу этого само понятие бога наполняется у Фомы таким содержанием, которого не было в аристотелевском боге.

Можно согласиться с тем, что положение о личном боге-творце, создающем материю из ничего, равно как связанное с этим положение о непроходимой пропасти между богом и миром, глубоко отличает томизм от неоплатонизма и аристотелизма, и в этом смысле его можно назвать оригинальным. Но когда речь идет о новаторстве учения и о праве его называться философским, то первостепенную важность имеет вопрос о том, выработаны ли его основные идеи в результате самостоятельного и аргументированного размышления. На этот вопрос, который был, собственно, главным в ходе

дискуссии, сам Жильсон давал в сущности отрицательный ответ. Касаясь проблемы источника используемых в томизме понятий бога-творца и конечного бытия, Жильсон заявляет: «Если согласны, что философию следует определять не заимствованными ею элементами, а через оживляющий ее дух, то в этой доктрине не увидят ни платонизма, ни аристотелизма, но увидят прежде всего христианство. Она хотела выразить на рациональном языке целостную судьбу христианского человека...» (94, 459). Отсюда следует, что томизм не является автономно-рациональным учением, а представляет собой перевод догматов религии на язык понятий. Его идеи заимствованы из внефилософского источника.

Вера и разум

Возражая своим оппонентам, обвинявшим томизм в антифилософском подчинении разума религиозной вере, Жильсон пытался доказать, будто Фоме удалось достичь гармоничного объединения разума и веры, что, с его точки зрения, следует считать величайшей заслугой перед философией и бесспорным новаторством. «Весь секрет томизма,— писал Жильсон,— заключается в этом колоссальном усилии интеллектуальной честности, направленном на реконструкцию философии в том плане, в каком ее фактическое согласие с теологией представляется необходимым следствием требований самого разума, а не акцидентальным результатом простого желания примирения» (94, 34).

Трактуя вопрос об отношении между разумом и верой, Жильсон стремится вести борьбу одновременно против фидеистов и рационалистов. В полемике с открытым религиозным иррационализмом, представленным прежде всего протестантскими теологами, Жильсон подчеркивал необходимость известной автономии разума по отношению к вере. Понятие «христианская философия», разъяснял Жильсон, выражает теологическую точку зрения на философию, но отсюда не вытекает, что философию следует растворить в теологии. В том же плане ведется полемика с Марселем, утверждавшим, что свойственный понятийному мышлению способ познания через разрешение проблем должен быть исключен из философии. Жильсон решительно отвергал эту точку зрения: «Хотим мы этого или нет, проблема является самой тканью, из которой соткана

философия. Мыслить — это познавать через понятия, а с того момента, как начинают интерпретировать реальное в понятийных терминах, вступают в область проблем» (94, 453). Подчеркивая необходимость дискурсивного мышления для нужд самой теологии, Жильсон писал: «Бог достижим для рефлексии философа лишь через проблему существования бога, которая следует за проблемой природы бога, затем проблемой действия бога и божественного управления в мире.. Отказ проблематизировать таинства означал бы отказ от философии» (94, 454).

Но, отстаивая необходимость понятийного мышления как орудия философствования, Жильсон вовсе не собирается порывать с иррациональным таинством как основой «христианской философии». Он утверждает, что, когда проблемы рассматриваются изолированно от таинств, философия превращается в комбинирование абстрактных понятий, при котором разум запутывается в неразрешимых противоречиях. Поэтому философский разум «должен быть не дискуссией о чистых проблемах и не отречением перед таинством, а постоянно возобновляемым усилием, направленным к тому, чтобы трактовать каждую проблему как связанную с таинством или чтобы проблематизировать таинство, исследуя его при помощи понятия» (94, 454).

Развивая эту мысль, Жильсон в выступлении перед протестантской аудиторией специально разъяснял ошибочность мнения, будто католические философы превозносят разум в ущерб вере и считают возможным принимать бытие бога только на основании рациональных доказательств. Расходясь в этом вопросе, как и во многих других, с Мерсье и характеризуя его модернистскую позицию как «дерзкую», Жильсон заявлял: «Нет, человек обязан принять бога на основании одного только авторитета божественного слова даже тогда, когда он уверовал бы в свою неспособность доказать его существование...» (89, 90—91). Жильсон указывает, что именно религиозная вера дает разуму высший объект метафизического познания — бога. Сосредоточиваясь на нем, разум тем самым лишается возможности вступить в противоречие с верой. Если же противоречие все-таки возникает, то, согласно Жильсону, это означает, что в цепи философских заключений имеется ка-

кой-то софизм, который нужно обнаружить и опровергнуть.

Подводя итоги рассмотрению дискуссии о «христианской философии», можно сказать, что Жильсону удалось показать лишь, что томизм в ряде существенных пунктов отличается от предшествующих философских систем и что он стремится создать философию на основе христианских догматов. Но он был не в состоянии обосновать тезис о действительной оригинальности томистских идей, об их философском характере и об обогащении ими философской мысли. Собственные рассуждения Жильсона свидетельствовали, что термин «христианская философия» правомерен лишь для обозначения замысла, но отнюдь не результата, к которому пришел Фома*.

Томизм и наука

Центральной проблемой современного томизма Жильсон считает правильное определение его отношения к науке, понимая под ней в первую очередь естествознание. Он гораздо критичнее, чем Маритен, настроен к аристотелизму, заявляя: «Никакой прогресс христианской философии невозможен, пока ее учителя будут продолжать жить во вселенной Аристотеля» (92, 238). Иначе подходит Жильсон и к оценке бергсонизма, сожалея, что большинство томистов обрушилось на него с нападками. Жильсон считает, что «для христианской философии речь шла о том, чтобы открыть в бергсонизме глубокую истину, носителем которой он был, хотя сам он и не имел о ней ясного знания. Насколько мне известно, не нашлось ни одного томиста, который смог бы переосмыслить всю проблему так, как это может сделать только теолог. Новый Аристотель не нашел своего Фому Аквинского» (92, 161).

Однако, поставив вопрос о необходимости обновления томистской философии природы на основе таких современных философских учений, как бергсонизм, и современного естествознания, Жильсон обнаружил

* Можно согласиться с Б. Расселом, что «в Аквинском мало истинного философского духа... Прежде чем Аквинский начинает философствовать, он уже знает истину: она возведена в католическом вероучении... Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее,— это не философия, а система предвзятой аргументации» (39, 481).

обычное для томистов непонимание мировоззренческого значения последнего. Смену естественнонаучных представлений Жильсон оценивает с позиций абсолютного релятивизма и видит в ней свидетельство неспособности естествознания познать глубокую сущность природы. На этой основе возникает тезис о необходимости «регулирования» наук со стороны теологии. Сам Жильсон разъясняет, что речь идет при этом не об обогащении естествоиспытателей какими-то плодотворными принципами, стимулирующими их исследования, а об установлении некоторых границ, за которые это исследование не должно пытаться проникнуть. «Регулирование» со стороны теологии означает также, что естествоиспытатели должны «принять во внимание некоторые истины, которым учит церковь относительно происхождения и цели природы и человека...» (89, 166—167). С полной отчетливостью здесь сформулирована характерная для неотомизма программа, в которой «автономность» науки покупается ценой ее самоограничения в пользу теологии.

*Против
«критического
реализма»*

Характерной чертой Жильсона является острая полемика против большинства современных вариантов философского обновления то-

мизма. Прежде всего Жильсон выступил против трактовки томизма как «критического реализма», предложенной лидерами Лувенской школы Мерсье и Ноэлем, к которым присоединились французские неотомисты Пикар, Роллан-Госслен, Марешаль, Декок, а также в известной мере Маритен. С одной стороны, они вдохновлялись декартовской идеей о методическом сомнении, а с другой — кантовской идеей о том, что началом философии должна быть критика познания. В связи с этим Жильсон замечал, что названные философы пытаются создать «картезиано-томизм» или «кантиано-томизм». Оба варианта неотомизма он отвергал. Тем неотомистам, которые исходным пунктом своего философствования делали положения «я мыслю» или «я существую», Жильсон доказывал, что «святой Фома не исходил из мысли, не основывал на ней своей эпистемологии и никогда не делал ее исходным пунктом для достижения вещей...» (93, 72). Сторонникам кантовского критицизма Жильсон указывал на его полное проти-

воречие томизму: «Один предполагает, что бытие постижимо, другой априори определяет условия постижимости бытия; один сам находится в лоне ноуменальной реальности, другой запрещает доступ к этой ноуменальной реальности...» (93, 151).

Против «наивного реализма» и «философии здравого смысла»

Не менее решительно Жильсон возражал против включения в томизм учения об «общем чувстве» (К. Бюфье) и доктрины «здравого смысла» (Т. Рид), лежащих в основе трактовки томизма как «непосредственного реализма» или «наивного реализма» (Гарригу-Лагранж во Франции, Либераторе, Сансеверино, Цигляра в Италии, Райнштадлер, Пеш, Глоснер, Вильман в Германии, Гредт в Австрии). Предпринимая историко-философский экскурс, Жильсон показывает несостоятельность попыток найти истоки «непосредственного реализма» в трудах Аристотеля и Фомы. Опасность доктрины «здравого смысла» с ее апологией непосредственного восприятия Жильсон усматривает в том, что она направлена против томистского интеллектуализма. По его мнению, «поскольку здравый смысл был воспринят как некий смысл истинного, одновременно непогрешимый и неоправдаваемый, иррационализм стал самой основой всякого христианства, которое хотело на него опереться» (93, 18). Жильсон уверен, что называть томизм «непосредственным» или «наивным» реализмом — значит компрометировать его в глазах всякого мыслящего человека. Неразрывно связанный с подобным реализмом «здравый смысл — это слабый союзник, т. е. причина слабости для философии, которая желает основываться на нем...» (93, 30).

Томизм как «метафизический реализм»

Ортодоксально-томистский подход к проблеме познания Жильсон называет «метафизическим», «методическим», «классическим» реализмом или просто «реализмом». Суть его составляет положение о единстве познавательного акта с постижением бытия, существующего вне и независимо от познающего субъекта. «Когда мысль, — пишет Жильсон, — направляется на объект, объект уже занял позицию; мысль может стремиться к нему потому, что он до этого встретил субъекта. Именно потому так называемая

метафизическая критика — в отличие от трансцендентальной критики — не нуждается в постулировании своего объекта...» (93, 145). Обосновывая это положение, Жильсон прежде всего ссылается на факт чувственного восприятия, говоря, что оно имеет «природу и ценность принципа познания» (93, 200). Но Жильсон понимает, что ссылка только на чувственное восприятие еще не решает проблему познания истины, во-первых, потому, что само восприятие нуждается в верификации, и, во-вторых, потому, что при помощи чувств схватывается единичное существование, тогда как философия должна давать, согласно томизму, знание об общем. Обе эти трудности Жильсон пытается устранить указанием на взаимопроникновение, «осмос» чувственности и интеллекта, благодаря чему чувственные интуиции верифицируются и становятся знанием, а интеллектуальные формы наполняются экзистенциальным содержанием.

Считая теоретической основой агностицизма разрыв естественной связи между чувственностью и разумом, Жильсон предлагает вместе с тем понять, что «в действительности познают не чувство и не интеллект; познает человек при помощи чувств и интеллекта» (93, 187). Возврат к точке зрения целостного человека, как единства души и тела, мысли и чувства, рассматривается Жильсоном в качестве опровержения различных видов идеализма, приписывающих непосредственную очевидность лишь мысли. Исходить из реальной сложности человеческого бытия — значит, по его мнению, «исходить одновременно из тела и из сознания, и если мы исходим из тела, то ясно, что проблема существования материи перед нами не встает» (93, 189). Перечисляя среди разновидностей идеалистического заблуждения «Идеи Платона, Натуры Авиценны, Мысль Декарта и Духи Беркли...» (93, 230), Жильсон противопоставляет им томизм как единственный последовательный реализм.

Придя к пониманию того, что для философского обоснования реальности внешнего мира необходимо исходить из единства чувственности и разума в познающем человеке, Жильсон, однако, совершенно игнорирует важнейшее условие решения этой проблемы — включение практики в теорию познания. Он не признает гносеологического значения даже за естественнонауч-

ным экспериментом. Утверждение реальности материального мира в целом остается у Жильсона на уровне обыденного сознания. В силу этого оно не может быть эффективным опровержением различных вариантов субъективного идеализма. Но «метафизический реализм» Жильсона уязвим и с другой стороны. Рассматривая «человеческую сложность» не как высший продукт саморазвития материи, а как результат божественного творения, Жильсон ставит и бытие человека, и бытие внешнего мира в зависимость от теологической фикции персонифицированного объективного духа. Поэтому «метафизический реализм» является, вопреки Жильсону, не антиподом идеализма, а лишь теологической, т. е. наиболее примитивной и грубой, формой объективного идеализма.

*Проблема бытия
и существования*

Жильсон не остался в стороне от бурных дебатов по вопросу о понятии существования, особую остроту которым придало утверждение Маритена, что только томизм является «аутентичным экзистенциализмом». В известном смысле Жильсон согласен с этим. Учитывая то, что томизм оперирует понятиями, которые относятся к существующим вещам, Жильсон говорит, что «философия святого Фомы с полным правом является экзистенциальной» (94, 447), и даже, что томизм «есть единственная экзистенциальная философия...» (94, 448). Однако, расходясь с Маритеном, Жильсон считает, что подобное наименование томизма может привести к недоразумениям. «Говорить ныне об «экзистенциальной философии», — пишет он, — это называть имена Кьеркегора, Хайдеггера и Ясперса или еще других, тенденции которых не являются к тому же сходными и к которым в целом сознательный томизм, во всяком случае по своей сущности, не мог бы присоединиться без сохранения разделяющей черты» (94, 448). Жильсон справедливо указывает, что названные философы понимают под существованием нечто иное, чем Фома; для них оно есть лишь объект возможной феноменологии человеческого существования, и примат существования у них означает только примат этики.

С другой стороны, Жильсон считает, что термин «экзистенциальная философия» односторонне и неполно характеризует томизм. Дело в том, что «единственное

средство говорить о существовании — это схватить его в понятие, а понятием, которое прямо выражает его, является понятие бытия. Бытие есть *то, что есть*, т. е. *то, что должно существовать...*» (94, 448). Тем самым вновь выявляется фундаментальная значимость понятия бытия в томизме. Поэтому, подчеркивает Жильсон, «томизм есть и остается философией бытия, даже если мы должны сказать, что он является экзистенциальной философией» (94, 449).

Заключение

В современном томистском движении Жильсон занимает особое место. По своему замыслу его работы определенно принадлежат к неотомизму, поскольку он признает необходимость довольно широкого обновления учения Фомы, в частности в области философии природы. Однако по своему реальному содержанию эти работы оказываются противоречащими программе обновления томизма, на основании чего его нередко относят к представителям «палеотомизма». Довольно трезво оценивая попытки развить томизм за счет включения в него элементов более поздних идеалистических учений, Жильсон с большой убедительностью показывает невозможность этой операции без разрушения основных принципов учения Фомы. В выявлении этой объективной неспособности томизма к обновлению заключается один из действительно значимых результатов деятельности Жильсона.

ПЕРСОНАЛИЗМ

Французский персонализм возник в начале 30-х годов. В его оформлении как особого течения философской и социально-политической мысли главную роль сыграл Эмманюэль Мунье (1905—1950)*, который в

* Мунье окончил университет в Гренобле, где он изучал философию под руководством католического мыслителя Жака Шевалье, симпатизировавшего бергсонизму. После защиты диссертации в Сорбонне он преподавал философию в лицеях и коллежах Франции и Бельгии (1933—1939). Но главным делом жизни Мунье было руководство «Эспри» и персоналистским движением. В годы второй мировой войны Мунье сблизился с первыми французскими группами Сопротивления; он был арестован и несколько месяцев провел в тюрьмах марионеточного режима Виши.

октябре 1932 г. совместно с Жаном Лакруа (р. 1900) основал журнал «Эспри» («Дух»), существующий и поныне. С его страниц развернулась активная пропаганда персоналистской доктрины, в разработке которой приняли участие Морис Недонсель (р. 1905), Поль-Луи Ландсберг (1901—1944), Габриэль Мадинье (1895—1958), Дени де Ружмон (р. 1906), Микель Дюфрен (р. 1900), Поль Рикер (р. 1913), Жан-Мари Доменак (р. 1922) и другие мыслители.

*Социальные корни
и теоретические
источники*

Редко кто из создателей философских учений современности с такой откровенностью и прямотой говорил о социальных истоках своей теории, как Мунье: «Персоналистское движение родилось из кризиса, который вскрылся в 1929 г. вместе с крахом Уолл-стрита и который продолжается на наших глазах и после пароксизмов второй мировой войны» (146, 13). Сотрудники «Эспри» принадлежали к той части буржуазной интеллигенции, которая, восприняв мировой экономический кризис 1929—1933 гг. как свидетельство неизбежной и скорой гибели капиталистического общества, пыталась в этих условиях найти «третий путь» и выработать идеал новой, гуманистической цивилизации, которая не была бы ни буржуазной, ни коммунистической. Хотя персонализм разрабатывался преимущественно католиками, к нему с самого начала примкнули также многие протестанты, так что в целом движение выражает известный религиозный синтез.

Формирующийся персонализм испытал различные идейно-теоретические влияния. У его колыбели находятся как неотомист Маритен, так и создатель православного экзистенциально-персоналистского учения Н. Бердяев. Несомненно воздействие на персонализм католического модернизма, ориентировавшегося на бергсоновскую философию. Лично Мунье пережил увлечение идеями французского религиозного реформатора начала XX в. Ш. Пеги. Следует отметить влияние «философской антропологии» М. Шелера и «конкретной философии» Марселя; известную роль сыграл также религиозный экзистенциализм Ясперса. Однако при всей склонности к ассимиляции идей самых разнообразных философских учений французские персоналисты решительно отрицают какую-либо связь, во-первых, с «пер-

сонализмом» Ренувье (обозначающим собственно неолейбницианство), упрекая его в идеализме и претендуя на то, чтобы самим стать выше борьбы двух основных философских направлений, во-вторых, с американским персонализмом, который ими обвиняется главным образом в конформизме

Философское учение персонализма еще более фрагментарно и расплывчато, чем «неосократизм» Марселя В. В значительной мере это объясняется тем, что оно стало разрабатываться после оформления социально-политической доктрины персонализма, будучи призвано дать онтологическое и гносеологическое обоснование тем категориям, которые в ней использовались, прежде всего категории «личность». Принципиально отрицая возможность создания завершенной философской системы, персоналисты все же в 40—50-е годы предприняли ряд попыток известной систематизации своих философских идей, опубликовав ряд обобщающих работ*

*Личностная
вселенная*

Исходное понятие персоналистской философии — личность. Это обосновывается обычным для экзистенци-

альных философий утверждением, что личность является самой конкретной и непосредственно данной для человека реальностью. Мунье дает следующее определение этого понятия: *«Личность есть духовное существо, имеющее, как таковое, устойчивое и независимое бытие, устойчивость личности определяется ее присоединением к иерархии ценностей, свободно принятых, ассимилированных и пережитых путем ответственного вовлечения и постоянного преобразования, личность объединяет, таким образом, всю свою деятельность в свободе и развивает ее через возрастание своего уникального призвания при помощи творческих актов»* (138, 63)

Утверждая, что признание неразрывной связи духа и тела в «воплощенном» человеческом бытии озна-

* Это нашло выражение в книгах Мунье «Что такое персонализм?» (1946), «Введение в экзистенциализм» (1947) «Персонализм» (1950), в книгах Недонсет: «Обоюдность сознаний» (1942), «Человеческая личность и природа» (1943) «К философии любви и личности» (1957), «Сознание и логос» (1961), в книге Лакруа «Марксизм, экзистенциализм, персонализм» (1955). Как философское учение персонализм в наиболее разработанном виде предстает в работах Недонселя и Лакруа

чает преодоление идеализма, персоналисты, однако, остаются в его рамках, поскольку рассматривают сознание как автономное духовное начало, не подчиняющееся материальным детерминациям; примат духовного начала подчеркнут в самом определении личности. Лакруа прямо называет персонализм наследником философских учений, исходивших из духовного субъекта. При этом речь идет о теологизированном идеализме, ибо духовность личности объясняется как результат ее причастности к божественному бытию. Лакруа рассматривает личность как вид «жизненного порыва», или духовной энергии, исходящей от бога (см. 97, 76).

Принципиальное отличие своей трактовки самосознания от декартовской персоналисты видят в том, что для них «я» неразрывно связано с «ты», так что подлинно первичной является общность сознаний в виде «мы». По выражению персоналистов, имеет место «обоюдность сознаний» (аналог марселевской интерсубъективности): в восприятии «я» всегда присутствует восприятие «другого». «Чтобы иметь свое «я», — писал Недонсель, — надо быть желаемым другими «я» и в свою очередь желать их; необходимо иметь сознание, хотя бы смутное, другого, чем «я», и тех связей, которые объединяют между собой части этого духовного переплетения. Общение сознаний является первичным фактом; *cogito* с самого начала имеет обоюдный характер» (143, 319). Не понимая того, что констатируемая ими «обоюдность сознаний» отражает социальный характер человеческого бытия, персоналисты для ее объяснения вновь обращаются к фикции бога. Недонсель рассматривает бога как высшую и вместе с тем первоначальную форму «другого», устанавливающую связь между собой и человеческим «я». По его мнению, «обоюдность» человеческих сознаний возможна лишь в результате «человеческо-божественной обоюдности».

Основной тезис персоналистской онтологии гласит, что сущность всякого бытия — это духовно-личное бытие, являющееся первичной и подлинной реальностью. Существование безличного бытия, лишённого сознания (прежде всего неорганической природы, неодушевленной материи), признается, но оно рассматривается как производное от личного бытия и в известном смысле

иллюзорное. Ссылаясь на утверждение «физических идеалистов» о «дематериализации материи», Мунье заявляет, что глубокое проникновение в ее сущность якобы показало, что она не есть абсолютное, первичное и самостоятельное бытие. «Надо,— писал Мунье,— чтобы материя признала свое место и свою душу... Именно благодаря духу все вещи обладают плотностью» (141, 41).

Тот же идеалистический тезис Недонсель стремится обосновать другими аргументами. Метафизически отрицая возможность объективных противоречий, Недонсель заявляет, что вскрытая Кантом антиномичность человеческих понятий о материальном мире равносильна доказательству того, что он не является самостоятельной реальностью. С другой стороны, извращая смысл эволюционизма, Недонсель призывает видеть в природе лишь небольшой отрезок на пути развития реальности, как исходным, так и конечным пунктом которого является якобы чисто духовное бытие. Наконец, софистически используя многозначность понятия «безличное», которое может обозначать как отсутствие творческого начала в человеческой мысли и действии, так и качественно отличную от человека форму неодушевленного материального бытия, персоналисты рассматривают материю как результат деградации человеческого духовного начала. По их мнению, дух, отделяющийся от других духов и противопоставляющий себя им, становится безличным; человек, отрицающий бытие бога в качестве высшего духа, тоже превращается в нечто безличное; все действия личности, идущие вразрез с тем, в чем персоналисты видят ее призвание, также характеризуются как причина появления материального «не-я».

*«Вовлеченное»
познание*

Свою гносеологию персоналисты называют диалектической и «вовлеченной». Введение понятия «вовлечения» во французскую философию персоналисты считали одним из самых крупных своих достижений, утверждая, что с его помощью преодолевается созерцательность в теории познания. Понятие «вовлечение» действительно означает активное отношение человека к окружающему миру. «Мы называем *вовлечением*, — писал Ландсберг, — конкретное принятие ответственности за дело, которое надо осуществить в будущем, за опреде-

ленную направленность усилия, формирующего человеческое будущее» (193, 29). Ландсберг подчеркивал: «Далекое от того, чтобы быть препятствием при поисках истины, одно только вовлечение позволяет интимно познать направления нашей исторической жизни» (103, 34).

Мунье, который первым стал настаивать на «вовлеченном» характере человеческого познания, не скрывал, что на формирование его гносеологической концепции оказало влияние марксистское учение о единстве теории и практики в процессе познания. Однако идеи марксистской гносеологии были искажены в результате их эклектического сочетания персоналистами с положениями «конкретной философии» Марселя и «философии действия» Блонделя. Если марксисты понимают практику как всемирно-историческую преобразующую и революционную деятельность человечества, то персоналисты, игнорируя деятельность масс и перенося центр тяжести на действия личностей, фактически трактуют человеческую деятельность с позиций индивидуализма (формально осуждаемого ими).

С другой стороны, понятия теории, знания подвергаются персоналистами иррационалистическому извращению. Ландсберг писал, что отправным пунктом персоналистской теории познания является «целостное сознание личности о пережитой реальности» (193, 37). В этом сознании персоналисты выдвигают на первый план различные иррациональные убеждения, которые они называют «верованиями», тогда как рациональное знание низводится на ступень совершенно абстрактных и далеких от жизни построений. Отрицание ими объективной ценности научного знания производится с конвенционалистских позиций. «Всякая научная система, — писал Лакруа, — зависит от совокупности постулатов, которые очерчивают область ее поисков и исследований. Ее открытия значимы всегда лишь по отношению к свободно положенным постулатам. Следовательно, на выборе, точнее, на пари основывается сам рационализм» (97, 104—105). С этой точки зрения, вполне совпадающей с утверждениями Ле Руа, наука предстает как «лишь необходимый, но недостаточный элемент всякого верования» (97, 114). Взгляд на науку как частный случай верования называется у персоналистов

«реинтеграцией знания в целостность человеческого состояния» (97, 109). Заявляя, что верование — это единственная «вовлеченная» мысль, способная проникнуть в сущность реальности, Лакруа предлагает, исходя из этого, радикально перестроить теорию познания и даже именовать ее иначе — «теорией верования». Не удивительно, что персоналистский иррационализм прямо смыкается с мистицизмом. В скачке от непосредственно личного опыта, находящегося по сути дела на чувственной ступени познания, к необоснованному допущению божественной «трансценденции», заключается вся «диалектика» персоналистской гносеологии.

*Персонализм
и экзистенциализм*

Обратившись к исследованию экзистенциализма в годы его наивысшей популярности, Мунье утверждал, что успех и притягательность этого учения объясняются тем, что даже в своей атеистической форме оно разрабатывает проблемы, которые были давно поставлены христианской философией, но которые официальные идеологи церкви долгое время игнорировали. Суть экзистенциализма, согласно Мунье, — это «*реакция философии человека против избытка философии идей и философии вещей*». Не столько существование во всем его богатстве, сколько существование человека есть для него первая проблема философии» (137, 8—9). Эту суть экзистенциализма Мунье считает включенной в персонализм, который с этой точки зрения рассматривается как одна из экзистенциалистских философий. Мунье указывает, что персонализм роднит с экзистенциализмом также «драматическая концепция человека»: признание случайности и «непрочности» человеческого бытия, бессилия разума перед бытием, одиночества и отчуждения человека в мире, конечности человека и неизбежности его смерти, таинства и небытия. Все эти моменты Мунье опять-таки считает христианскими по своему происхождению.

Согласие Мунье с экзистенциализмом кончается там, где последний становится атеистическим. Будучи уверен в существовании всеблагого бога, Мунье отвергает безысходный пессимизм раннего Сартра и других представителей французского атеистического экзистенциализма. С позиций христианства, обещающего верующим возможность вечного блаженства в потусторон-

нем мире, Мунье заявляет, что трагические конфликты в конечном счете могут быть разрешены. Он не соглашается также с тезисом об абсурдности бытия: абсурд лишь один из его существенных моментов, но в целом мир и человеческая история не бессмысленны, и их смысл объясняет христианство. Наконец, Мунье отрицает абсолютную свободу человека, считая, что ее ограничивает божественная воля.

Подчеркивая христианские моменты в «драматической концепции человека», Мунье делает из нее, однако, — в своем учении о призвании человека — выводы, которые расходятся с христианской традицией. Поскольку личность есть «воплощенное» бытие, то, находясь в трудной ситуации, она, провозглашает Мунье, не должна искать спасения в бегстве от действительности в чисто духовный мир (это все равно невозможно), а обязана активно действовать на чувственный мир, преобразовывать и улучшать его. Рассматривая это действие как служение богу, Мунье считает, что миссия христианина в мире осуществляется не через пассивное созерцание и молитвы, а через напряженную борьбу, «вовлечение», практическую деятельность. Для правоверного христианина, привыкшего — в соответствии с поучениями церкви — считать земные заботы несущественными и отвлекающими от поисков «вечного» спасения, призыв Мунье сосредоточить усилия на практическом улучшении условий человеческого существования на земле звучал как неслыханное и опасное новшество. Это впечатление еще более усиливалось при знакомстве с социально-политической программой персонализма, призванной определить направление деятельности христиан в их «временном» существовании.

*«Персоналистская
и общинная
революция»*

Основные положения этой программы были выдвинуты и подробно разработаны прежде всего в произведениях самого Мунье*. Называя свою программу «революционной», Мунье полагал, что она предусматривает «радикальное отрицание капитализма». Поскольку новый тип цивилизации, пропаган-

* Главные среди них: «Персоналистская и общинная революция» (1934), «Манифест персонализма» (1936), «От капиталистической собственности к собственности человеческой» (1936), «Позор христианства» (1944), «Условия свободы» (1946) и уже упоминав-

дируемый персоналистами, был призван обеспечить условия как для расцвета каждой личности, так и для развития общественных связей, постольку необходимая для этого «революция» характеризовалась как персоналистская и общинная.

В довольно резкой критике капиталистического строя Мунье многое заимствовал у марксизма. Так, в периодических кризисах перепроизводства он видит свидетельство экономической неэффективности капитализма, а в обнищании трудящихся и концентрации богатства в руках собственников усматривает антигуманистичность буржуазного общества. Что касается политической структуры этого общества, то, признает Мунье, «марксистская критика формальной демократии в общем является справедливой. Права, которые дает гражданам либеральное государство, остаются отчужденными для большинства из них в их экономическом и социальном существовании» (139, 128). Но, воспроизводя основные положения марксистской критики капитализма, Мунье отвергает материалистическое понимание истории и потому не видит объективных причин возникновения этой общественно-экономической формации. Для Мунье капитализм с присущим ему господством частных интересов, взаимным отчуждением людей и борьбой между ними является результатом ошибочного понимания человека мыслителями Возрождения, выдвинувшими идеал индивидуалистического гуманизма. Поэтому важнейшей задачей борьбы с бесчеловечностью буржуазного общества Мунье считал выработку нового идеала гуманизма, в котором были бы учтены все «измерения личности», в первую очередь ее неразрывная и существенная связь с другими людьми. Поскольку эта связь мыслилась опосредованной единением человека с богом, постольку гуманистическая цивилизация, по мнению Мунье, должна была принять религиозный, конкретно, — христианский, характер.

Правда, по своему содержанию этот идеал был довольно далек от ортодоксального христианства. Персоналисты объявили себя сторонниками социализма,

шиеся «Что такое персонализм?» и «Персонализм». Большинство статей журнала «Эспри» посвящено социально-политическим проблемам, и можно сказать, что для основной массы французских персоналистов именно они представляют наибольший интерес.

добивающимися осуществления принципа «каждому — по потребностям». Уничтожение условий, порождающих пролетариат; замена анархической экономики, основанной на погоне за прибылью, организованной экономикой, поставленной на службу личности; «социализация» основных секторов производства; развитие синдикальной жизни; возвышение личности рабочего; примат труда над капиталом; уничтожение классов; примат личной ответственности над анонимным бюрократическим аппаратом — все это включалось Мунье в программу «персоналистской и общинной революции» (139, 120). При всей расплывчатости формулировок в ней нашел отражение целый ряд задач, стоящих на пути революционного преобразования капиталистического общества в социалистическое, — здесь опять-таки сказалось влияние марксизма.

Коренной слабостью позиции Мунье и его единомышленников было, однако, то, что они не только не видели реальных путей осуществления социалистических преобразований, но активно отвергали эти пути. Мунье был решительным противником марксистского учения о пролетарской революции и марксизма в целом. Программное произведение Мунье «Манифест персонализма» было задумано с целью противопоставить некий позитивный идеал, привлекательный для трудящихся, «Манифесту Коммунистической партии» Маркса и Энгельса. Не удивительно, что при такой установке «революционные» и «социалистические» положения персоналистской программы остались лишь декларациями, которые с течением времени стали все меньше пугать даже явных консерваторов. Несмотря на формальное осуждение реформизма, персоналисты разработали такую тактику политического действия, которая находится в русле буржуазного реформизма. Мунье подчеркивал, например, что персоналисты должны поместить «фермент» и «семена» новой цивилизации во все органы старого строя и постепенно преобразовать его (см. 138, 238). Отнюдь не революционным является и другое тактическое предписание Мунье: персоналистское движение не должно быть движением масс или класса. Состав персоналистского движения всегда ограничивался сравнительно немногочисленной группой буржуазных интеллигентов, объединявшихся вокруг «Эспри» и пы-

тавшихся — безуспешно — распространить свое влияние на рабочих.

Правда, в момент возникновения персонализма он был связан с движением «третьей силы», возглавлявшимся правым социалистом Ж. Изаром*. Но менее чем через год персоналисты торвали с этим движением, опасаясь скомпрометировать «чистоту» своих принципов, которые при попытке их воплощения в конкретных политических действиях приводили к более чем скромным и отнюдь не революционным результатам. По той же причине закончились неудачей попытки создания групп «Эспри», которым предназначалась роль первичных ячеек широкой политической организации персоналистов. Превознося значение практического действия, персоналисты оказались неспособными выйти за рамки журнальных выступлений, которые при всей своей политической остроте являлись в сущности лишь суррогатом практики.

*Ревизия
социального
учения
персонализма*

В 1957 г., спустя семь лет после смерти Мунье, нынешние руководители «Эспри» во главе с Доменакком заявили о своем отказе от идеи «персоналистской и общинной революции». Продолжая называть себя социалистами, они утверждают, что с 40—50-е годы капитализм столь значительно трансформировался в лучшую сторону, что задача его революционной ликвидации снимается с повестки дня, а капиталистическая собственность перестает быть непреодолимым препятствием на пути расцвета личности. В духе модных реформистских теорий о диффузии экономической и политической власти, якобы полным ходом идущей в буржуазном обществе, Доменак формулирует новое кредо персоналистов: «Быть ныне революционером — это не значит возлагать свои надежды на грубую экспроприацию имущего класса; быть революционером — это значит ставить под вопрос монополию власти; это значит добиваться перераспределения власти и распределить ее в руках народа...» (85а, 483).

* Изар входил в состав первой редакции «Эспри» Большой интерес для характеристики социальной позиции персоналистов представляет и тот факт, что в «Эспри» активно сотрудничал другой известный правый социалист — А. Филип.

При всей значительности различия социально-политических программ персоналистов начала 30-х и конца 50-х годов между ними, однако, обнаруживается глубокое внутреннее родство. Несмотря на «антикапиталистическую» фразеологию программы Мунье, реально она была нацелена не на революционную ликвидацию капитализма, а на его мирную трансформацию в новую форму, устраняющую те особенно кричащие противоречия, которые были свойственны ему в эпоху величайшего мирового экономического кризиса. В капитализме 50-х годов, в котором появился ряд новых черт по сравнению с довоенным капитализмом и который идеологи буржуазии называли неокapитализмом, персоналисты не без основания увидели осуществление значительной части того, к чему в сущности призывала программа Мунье. Отказ от старой фразеологии знаменует поэтому с их стороны не радикальный разрыв с этой программой, а более реалистическое, лишенное многих иллюзий понимание ее действительного смысла.

Заключение

Роль персонализма в современной французской социально-философской мысли следует оценивать с нескольких точек зрения соответственно тому, как смотрят на нее разные классы и социальные группы. С точки зрения революционного пролетариата и его партии программа «персоналистской и общинной революции» Мунье явилась запоздалой социальной утопией, которая, когда она противопоставлялась марксистскому научному социализму, могла играть реакционную роль. В то же время в критической части этой программы отразился протест мелкой буржуазии и средних слоев против засилья монополистического капитала и его последствий в виде разорения масс мелких собственников, их пауперизации, усиления гнета бюрократического аппарата и т. д. Развивавшаяся на этой основе критика милитаризма, колониализма, фашизма, выступления в защиту мира и демократии оказались созвучными настроениям самых широких народных масс и имели большое прогрессивное значение. Поэтому французские коммунисты считают необходимым привлечь персоналистов, как один из влиятельных отрядов левой интеллигенции, в единый фронт демократических и прогрессивных сил Франции, в то же время подвергая принципиальной критике как философ-

ский идеализм, так и буржуазный реформизм персоналистов

Но персонализм необходимо оценивать также в свете тех преобразований, которые происходят в современном католицизме. Персоналисты во главе с Мунье выступили на крайнем левом фланге религиозных реформаторов, и в рамках чрезвычайно консервативного католицизма предложенная ими программа выглядит действительно революционной. В этом отношении особенно интересен призыв персоналистов осудить капитализм во имя «подлинного» христианства и ликвидировать «противоестественную» связь между христианством и «конституированным беспорядком», каковым они называют буржуазное общество. Для изменений в умонастроении верующих большое значение имел тот факт, что, в то время как папские энциклики осуждали социализм, персоналисты сделали его лозунгом проповедуемого ими христианского «возрождения». В силу этого обновленческие тенденции среди католиков не только во Франции, но и в других странах, особенно в Италии, в значительной мере вдохновлялись и стимулировались идеями Мунье, который и ныне пользуется большим авторитетом среди так называемых «прогрессивных католиков» *

ВЫВОДЫ

Широко распространенные во Франции попытки обновления христианской философии, наиболее ярко представленные в неотомизме и персонализме, несут в себе прогнворечие между замыслом и результатами. Все имеющиеся в этих учениях новшества, вплоть до терминологии, суть не что иное, как заимствования из самых различных философских концепций, в том числе развивавшихся противниками христианства. При этом если модернизация, например томизма, не ограничивается обновлением терминологии и иллюстрирующих философские тезисы примеров, а использованием новых аргументов против материализма и атеизма (как это имеет место у Маритена, действительно сохраняющего верность учению Фомы), а вносит нечто новое в содержание док-

* О католиках прогрессистах во Франции см 26, 53—73.

трины, то это достигается лишь за счет эклектического сочетания томистских тезисов с противоречащими им положениями (Жильсон показал, что это означает в сущности отрицание учения Фомы). Эклектика особенно заметна в персонализме, который наполнен положениями самых различных идеалистических философий, объединенных лишь желанием использовать их для обоснования веры в бога. Отсюда можно сделать вывод, что собственно христианская философия, какой она сложилась в поздней античности и была систематизирована в средние века Фомой, лишена возможности стать современной. В ней нет внутренних источников развития, и всякое вносимое в нее действительное обновление означает ее разрушение, замену ее иной философией, новой системой понятий. Этот вывод полностью применим и к социальной философии неотомизма (маритеновского) и персонализма, содержащей в себе много буржуазно-демократических или даже социалистических по своему происхождению идей, которые могут быть связаны с Евангелиями лишь путем софистических натяжек, приводящих к выхолащиванию реального содержания этих идей. Попытка возрождения и модернизации христианских учений ничем не оплодотворила современную французскую философию.

Французские коммунисты подвергли серьезному и дифференцированному критическому анализу различные формы современной религиозно-философской мысли. В работах М. Кашена «Наука и религия» (1946), Ж. Коньо «Религия и наука» (1960), М. Верре «Марксисты и религия» (1961) убедительно показана несостоятельность попыток религиозных философов обосновать тезис о гармонии веры и разума и доказать, будто современное естествознание подрывает материализм. В то же время французскими марксистами была дана критика имманентистского обоснования религии, утверждающего необходимость принятия трансцендентного бога на основе якобы неизбежного у человека чувства неполноты своего естественного существования. Ценным вкладом в выяснение действительных причин возникновения религии явилась работа Ш. Эншлена (см. 55а). Важное значение в борьбе с буржуазной идеологией имела критика А. Дени, Ж. Коньо, Г. Бессом и др. католических «марксологов» (Биго, Кальвез, Шамбр), которые в своих

работах отрицали научный характер марксизма и сводили его содержание к идеалистически истолкованной теории отчуждения (см. 136). Исследованию роли католической церкви в современном мире, отношений и противоречий между ее верхами и массами верующих посвящены работы Канапа «Социальная доктрина церкви и марксизм» (1962) и др. Вскрывая реакционное содержание социальной доктрины католицизма, французские коммунисты считают необходимым учитывать изменения, происшедшие в нем после смерти Пия XII. На мартовском (1966) пленуме ЦК ФКП генеральный секретарь партии Вальдек Роше говорил, что в настоящее время «открываются новые возможности как в развитии совместных действий верующих и неверующих, так и в области диалога... Для нас, коммунистов, главный водораздел проходит не между верующими и неверующими, а между эксплуатируемыми и эксплуататорами. И те, кто становится на сторону эксплуатируемых, чтобы уничтожить господство эксплуататоров, находят место среди нас или возле нас» (144а, 299, 308).

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

В конце 20-х годов во Франции появляется религиозный экзистенциализм Марселя, а в последующее десятилетие формируются и в начале 40-х годов выступают на философскую арену различные разновидности атеистического экзистенциализма, наиболее ярко представленные в работах Сартра, Камю, Мерло-Понти. Экзистенциализм, в особенности атеистический, развивается как своеобразный бунт против официальной, т. е. университетской, философии. Представителей последней обвиняют в том, что они сосредоточили внимание на абстрактных онтологических и гносеологических проблемах, забыв конкретного человека с его повседневными заботами и горестями. В адрес университетской философии бросается также упрек в идеализме, в попытке растворить всю действительность в мысли и разрешить противоречия человеческого бытия чисто логическим путем. Развертывая эту критику, в целом вполне справедливую, сторонники экзистенциализма стремятся порвать с абстрактностью и идеализмом. Они думают достичь этого, сделав исходным пунктом своих размышлений реального человека во плоти и крови, находящегося в определенной ситуации своей эпохи, не только мыслящего, но и практически действующего, пытающегося преодолевать возникающие перед ним трудности и глубоко переживающего свои неудачи. При этом внимание экзистенциалистов привлечено почти исключительно к трагическим конфликтам человеческой жизни и к связанным с этим негативным эмоциям, вроде страха, тоски, отчаяния. Эти проблемы приобретали первостепенную значимость для человека буржуазного общества, которое вступило в период общего и все усиливающегося кризиса. Вместо обещанного идеологами либеральной буржуазии пред-

шествующей эпохи мирного и плавного прогресса, основанного на идеалах разума и делающего счастливыми всех людей, история капитализма XX в. ознаменовалась мировыми войнами, усилением эксплуатации и угнетения, ростом всевозможных видов отчуждения, кровавыми фашистскими диктатурами, общей обстановкой неуверенности и ужаса перед завтрашним днем.

Хотя Франция была одной из держав-победительниц в первой мировой войне, ее последующая история была чревата событиями, которые создавали атмосферу, весьма благоприятную для возникновения и распространения экзистенциалистских идей. Глубоко потрясший страну мировой экономический кризис 1929—1933 гг., угроза фашизма, предотвращенная лишь решительными действиями народных масс, разгром в войне 1940 г. с гитлеровской Германией и последовавшие четыре года оккупации, трудности послевоенного восстановления, распад колониальной империи, «грязные» войны во Вьетнаме и Алжире, длительное подчинение правящих кругов Франции унижительному американскому диктату, военно-фашистский путч в мае 1958 г., падение IV Республики, установление режима личной власти — все это порождало у значительной части людей, испытывавших трагическую тяжесть возникавших ситуаций, но не обладающих научным пониманием хода исторического процесса и не принимающих активного участия в борьбе трудящихся против империализма, пессимизм, отчаяние и ощущение безысходности. Эти настроения и были питательной почвой экзистенциализма. Важно, однако, подчеркнуть, что, отражая трагическое мироощущение своих современников, экзистенциалисты стремились таким образом осмыслить ситуацию человека, чтобы дать ему силы жить в ней, т. е. указать какой-то выход.

Но если обращение экзистенциалистов к «проблеме человека» было вполне оправданным, то принятые ими философские принципы и методы не позволяли не только дать ее действительное решение, но даже правильно поставить ее. Будучи принципиальными противниками материализма, они сочли за полный разрыв с идеализмом отказ лишь от одной из его форм, но в целом остались на идеалистических позициях. Их «конкретный человек», поскольку он рассматривался вне всей совокупности формирующих его общественных отношений,

оказался только новым вариантом ненаучной социологической абстракции. Зато действительно научные абстракции как средства понятийного мышления они отвергли, считая их — в согласии с буржуазными эпистемологами — произвольными конструкциями разума, не имеющими отношения к реальности. За самый полный и истинный опыт «человеческой реальности», который нужно только описать и выявить заключенный в нем смысл, но ни в коем случае подвергать его критической проверке, они приняли обыденное сознание личности о самой себе и своих отношениях с другими людьми. Отвергая «университетский идеализм» своей страны, французские экзистенциалисты некритически восприняли замаскированные формы идеалистической философии, развивавшиеся как за границей, главным образом в Германии, так и в самой Франции. Кьеркегор, Хайдеггер, Ясперс рассматриваются ими как выразители самой адекватной и глубокой истины о человеке. Большую роль в распространении идей экзистенциализма, в первую очередь религиозного, сыграли эмигрировавшие во Францию русские философы Н. Бердяев и Л. Шестов. Известное воздействие на формирование атеистического экзистенциализма оказал фрейдизм, приведший к возникновению различных вариантов «экзистенциального психоанализа». Но особенно значительным было влияние гуссерлевской феноменологии и экзистенциализированного неогегельянства, вошедших в состав французского экзистенциализма.

*Французское
гуссерлианство*

Феноменология Гуссерля (см. 31) начинает распространяться во Франции после 1918 г. Инициатива в этом принадлежала протестантскому теологическому факультету Страсбургского университета*, в котором в 1925 г. была защищена диссертация Ж. Эрена «Феноменология и религиозная философия». Пробуждению интереса к феноменологии способствовал перевод (1928) работы М. Шелера «Природа и форма симпатии», а особенно две лекции Гуссерля в Париже (1929), которые легли в основу его книги «Картезианские размышления», изданной в переводе на француз-

* Страсбург — центр Эльзаса, воссоединенного с Францией после первой мировой войны.

ский язык в 1931 г. В популяризации и разработке феноменологии крупную роль сыграли работы Э. Левина, Г. Берже, А. Куайре, Ж. Гурвича, А. Дюмери и др. Подвергаясь самым различным истолкованиям (см. 161, 67—93; 56 а), феноменология явилась тем методом, при помощи которого строились все экзистенциалистские философии. Наиболее оригинальную интерпретацию феноменологии, органически включенной в собственные философские учения, предложили в 40-е годы Сартр и Мерло-Понти. Новая волна увлечения феноменологией началась в 50-е годы, когда П. Рикер опубликовал переводы основных работ Гуссерля и издал ряд посвященных ей исследований. В настоящее время трудно назвать кого-либо из известных французских буржуазных философов, кто не пользовался бы феноменологическим методом. Из философии феноменология распространилась также в область исторического и социологического исследования и даже в литературоведение.

*Французское
неогегельянство*

В конце 20-х годов во французской буржуазной философии возникает и постепенно начинает приобретать все большее значение неогегельянское течение, через которое Франция — одной из последних стран Европы — познакомилась с учением Гегеля, правда в такой трактовке, которая дает о нем очень одностороннее и в целом искаженное представление. У истоков этого течения стоит Жан Валь (р. 1888), популяризатор и поклонник Кьеркегора, равно как англо-американских плюралистических философий. В понимании Гегеля он следует за немецкими неогегельянами, прежде всего за Р. Кронером (см. 9, 166—198). В своей работе «Несчастье сознания в философии Гегеля» (1930), основанной на изучении юношеских работ немецкого мыслителя и возводящей в ранг основной для него проблемы один из моментов развития абсолютного знания в «Феноменологии духа», Валь утверждает, что за формулами гегелевской логики скрывается (и извращается ими) некоторое иррационально-религиозное содержание, которое является подлинной основой и самой ценной частью этой философии. *«Позади философа, — пишет Валь о Гегеле, — мы открываем теолога, позади рационалиста — романтика... В истоке этого учения, которое предстает как сцепление понятий, имеется некоторая мисти-*

ческая интуиция и аффективная теплота» (163, V). Диалектике гегелевской логики, предусматривающей пре-
взойдение и разрешение противоречий в синтезе, Валь
противопоставляет «экзистенциальную диалектику», из-
влеченную из ранних работ Гегеля, но главным обра-
зом из работ Кьеркегора и представляющую собой не
метод исследования и построения системы, а концеп-
туальное выражение пережитого опыта, иррационально-
го по своей сущности. В «экзистенциальной диалектике»
противоречия не разрешаются, а доводятся до крайних
пределов, «заостряются», подводя в своей невыносимой
разорванности к мистическому экстазу и к пережива-
нию божественной трансценденции, которая выявляет-
ся, но не познается на границах человеческого сущест-
вования. Эта диалектика, согласно Валью, естественно,
ведет к плюрализму, означающему «несводимость неко-
торых идей и некоторых вещей» и утверждающему су-
ществование «радикального зла, абсолютного заблуж-
дения, чистой свободы» (164, 243). «Несчастное созна-
ние» как переживание неустранимой и трагической
разорванности человеческого существования невозмож-
но, утверждает Валь, преодолеть и прийти к «счастливи-
мому сознанию». Работа Валья «К конкретному» (1932), в
которой давалась подобная трактовка плюрализма,
представленного как возвращение к непосредственной
реальности, оказала громадное влияние на развитие эк-
зистенциализма во Франции. Важным этапом в станов-
лении французского экзистенциализма, знаменующим
как бы его официальное признание, явилось заседание
Французского философского общества 4 декабря 1937 г.,
на котором обсуждалась работа Валья «Субъективность
и трансценденция» (см. 162).

Александр Кожев (р. 1902) вошел в историю фран-
цузской философии своими лекциями о «Феноменологии
духа» Гегеля, которые он читал в Школе высших иссле-
дований (1933—1939). Кожев идет к Гегелю от Хайдег-
гера, считая, что подчеркивание последним конечности,
смертности человека, указание на роль ничто и отрица-
ние бога позволили понять истинный смысл гегелев-
ской феноменологии. Правда, Кожев уверен, что по
сравнению с ней у Хайдеггера нет ничего принципиально
нового. В то же время, интерпретируя «Феноменологию
духа», Кожев учитывает те решения, которые Маркс

дал проблемам, поставленным еще Гегелем. Игнорируя революционный переворот в философии, совершенный марксизмом, Кожев пытается найти сами эти решения у Гегеля, но при этом дает им идеалистическое обоснование. Генезис самосознания — основная проблема, интересующая Кожева, — рассматривается им под углом зрения гегелевской диалектики раба и господина. Вся человеческая история — в таких вполне реальных ее моментах, как трудовая деятельность, эксплуатация, угнетение, войны, возникновение и развитие частной собственности, освободительная борьба, — предстает у Кожева как изначально определенная и направляемая одной-единственной целью: развить самосознание во всей его полноте, обеспечить абсолютное знание. Последнее превращается в подлинный двигатель истории. Необходимым условием генезиса и развития самосознания Кожев считает социальный антагонизм, борьбу между людьми «не на жизнь, а на смерть». При этом диалектика сводится Кожевом к отношению между человеческими субъектами, а гегелевский метод в «Феноменологии духа» отождествляется с гуссерлевской феноменологией. Считая атеизм необходимым выводом из всей гегелевской философии, Кожев предстает подлинным вдохновителем французского атеистического экзистенциализма, на который он оказал самое непосредственное влияние: Сартр, Мерло-Понти, Ипполит были в числе слушателей его лекций. Что касается предложенной Кожевом интерпретации диалектики, то она легла в основу всех дальнейших попыток французских буржуазных философов опровергнуть диалектический материализм и извратить смысл марксистской диалектики.

Жан Ипполит (1907—1968) перевел на французский язык «Феноменологию духа» (1939) и «Философию права» (1941) Гегеля. Он является также крупным исследователем гегелевской философии*. Подобно своим предшественникам, Ипполит находит в философии Гегеля две тенденции: одна, выраженная в ранних работах и говорящая о свободной субъективности индивида как активного деятеля истории, гуманистическая; дру-

* Основные работы Ипполита: «Генезис и структура «Феноменологии духа»» (1946), «Логика и экзистенция» (1949), «Исследования о Марксе и Гегеле» (1955).

гая, представленная в системе гегелевской логики, уничтожает человеческую субъективность, принося ее в жертву абсолютному знанию. Ипполит ставит вопрос о создании гуманистической философии, которая признавала бы свободную субъективность индивида и вместе с тем отводила бы место для универсальной логической мысли. По мнению Ипполита, такая философия создается атеистическим экзистенциализмом, в частности сартровским. С позиций идеалистического волюнтаризма Ипполит обвиняет марксизм в игнорировании человеческой свободы. Ипполит утверждает также, что Маркс якобы не исследовал, «каким образом природа может раскрываться как смысл, абстрагироваться от себя и мыслить» (95а, 234). При этом имеется в виду, что у Маркса нет того «обоснования» генезиса самосознания, которое было дано Гегелем и Кожевом с идеалистических позиций. Ипполит не видит, что предложенное марксизмом понимание сознания (и самосознания) как свойства высокоорганизованной материи, развившегося в процессе трудовой преобразующей деятельности человечества, есть единственно правильное и научное обоснование факта человеческого мышления.

Все эти варианты экзистенциального неогегельянства, неразрывно связанного с феноменологией, создавали ту идейно-теоретическую почву, на которой начиная с 30-х годов формировался и развивался французский экзистенциализм.

ХРИСТИАНСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ МАРСЕЛЯ *

Габриэль Марсель (р. 1889), эпизодически преподававший философию в лицеях, в основном занимался литературной работой. Теоретические источники его мировоззрения многообразны и разнородны: это Шеллинг и

* После осуждения папой экзистенциализма (1950) Марсель, ранее соглашавшийся с тем, чтобы его учение именовали «христианским экзистенциализмом», предложил называть его «неосократизмом», или «христианским сократизмом», не произведя, однако, при этом никакой переработки своих идей. Приняв католичество в возрасте 40 лет, Марсель предпочел пожертвовать термином «экзистенциализм», чтобы не вступать в конфликт с церковью.

Гегель, затем представили англо-американского абсолютного идеализма С Кольридж и особенно Дж. Ройс, наконец, Бергсон и Джемс. Отталкиваясь от идей этих мыслителей, но одновременно остро полемизируя с ними и перерабатывая их концепции, Марсель создает своеобразное философское учение, являющееся в значительной мере осмыслением личного опыта*.

«Конкретность»
философии

Хотя у Марселя много философских работ, ни в одной из них, даже такой итоговой, как «Таинство бытия», его концепция не изложена в форме логически связанных и вытекающих одно из другого положений. Фрагментарность своих работ Марсель рассматривает как формальное выражение самой сущности своей философии, выступающей под лозунгом «конкретности» и неразрывной связи с опытом. С его точки зрения, систематичность философского учения — это признак отхода философа от опыта, в котором он почерпнул исходный принцип своего учения, и ошибочная попытка развить этот принцип чисто дедуктивным путем. Однако эта апология фрагментарности была бы верна лишь в том случае, если бы в самой реальности, исследуемой философом, не было внутренней связи и единства — именно так понимает ее Марсель, стоящий на позициях плюрализма.

Понятие опыта развивается у Марселя в полемике с его научно-материалистической трактовкой. В духе «радикального эмпиризма» Джемса и весьма распространенных в современной французской философии фидеистических идей Марсель требует решительного «расширения» опыта, на который должна опираться философия, сожалея о якобы ложном противопоставлении того, во что можно только верить, и того, что можно

* Основные философские работы Марселя «Экзистенция и объективность» (1925), «Метафизический дневник» (1927), «Быть и иметь» (1935), «От отказа к призыву» (1940), «Человек-путник» (1945), «Таинство бытия» (1951), «Люди против человеческого» (1951). Насквозь «философичны» многочисленные драмы Марселя («Благодать», «Дворец на песке», «Новый взгляд», «Пылающая капелла», «Непостижимое», «Иконокост», «Божий человек», «Горизонт», «Поломанный мир» и др.), в них, говорит Марсель, «моя мысль находится в естественном состоянии и как бы в своем первоначальном возникновении» (114, т 1, 29).

научно верифицировать. Марсель призывает отказаться от «радикальной нетерпимости» по отношению к религиозному опыту и обратиться к «очень скромным и очень непосредственным опытам, в отношении которых философия в целом до сих пор поступала очень несправедливо, то ли презирая их, потому что они представлялись ей тривиальными, то ли незаконно интеллектуализируя их путем применения к ним своих традиционных норм» (111, 16). Но предлагаемое Марселем «расширение» опыта на деле является его иррационалистически-фидеистическим сужением, так как в состав непосредственного опыта он включает лишь чувства и переживания личности, главным образом религиозного характера. Именно на таком опыте, именуемом экзистенциальным, Марсель считает необходимым строить «конкретную» философию.

*Проблема
и таинство*

С точки зрения адекватного постижения экзистенциального опыта Марсель придает первостепенную важность вводимому им различению между проблемой и таинством. «Проблема,— разъяснял Марсель,— есть нечто такое, что я встречаю, что я нахожу целиком передо мной и что я могу в силу этого вычленивать и редуцировать,— тогда как таинство есть нечто такое, во что я сам вовлечен и что, следовательно, мыслимо лишь как сфера, где различие «во мне» и «передо мной» теряет свое значение и свою первоначальную ценность» (114, т. 1, 227). Другими словами, здесь имеет место непосредственное знание. Отвергая отождествление таинства с непознаваемым, Марсель заявлял, что в случае таинства «все представляется происходящим так, как если бы я был благословлен интуицией...» (114, т. 1, 228). Именно с точки зрения интуитивизма, родственного бергсоновскому, Марсель осуждает свойственное большинству философских учений четкое различие субъекта и объекта познания, говоря, что это приводит к «деградации» таинства в проблему, становящуюся неразрешимой в силу подобного «извращения» интеллекта. Проблематизировать таинство, указывает Марсель,— это превратить его в объект, рассматриваемый со стороны, извне. Между тем, по его мнению, экзистенциальный опыт может быть адекватно понят только изнутри.

Когда Марсель говорит о том, что экзистенциальный

опыт невозможно объективировать без риска его полного уничтожения, он ссылается на известную уникальность внутреннего переживания, горестного или радостного: другой человек может, например, видеть, как страдает данная личность, сочувствовать ей, но он не может пережить за нее ее горе и способен только приблизиться к пониманию ее внутреннего состояния, если сам переживает нечто подобное. Марсель принадлежит к числу тех мыслителей, которые привлекают внимание к этой реальной проблеме, имеющей важное значение при развитии таких форм человеческого общения, которые выходят за рамки чисто деловых контактов и касаются глубокого взаимопонимания между людьми. Ошибка Марселя заключается, однако, в том, что для него уникальное внутреннее переживание является самым истинным и единственно истинным опытом, исходя из которого должен быть понят человек в целом и вообще вся реальность. Когда при помощи этого опыта Марсель пытается разрешить важнейшие философские проблемы, то это не может не привести к серьезным ошибкам.

Защищая концепцию непосредственного знания, Марсель энергично возражал против квалификации его философии как иррационалистической или антиинтеллектуалистической. Конкретную философию он называл «философией мыслящей мысли», настаивая на необходимости перевода экзистенциального опыта в свойственные мышлению формы. В ранних работах Марсель называл такой перевод «рефлексией». При этом он разъяснял, что речь идет не о так называемой «первичной» рефлексии с присущими ей операциями обобщения и абстрагирования, т. е. о дискурсивном мышлении, а о «вторичной» рефлексии, которую он в более поздних произведениях с полным основанием стал называть «феноменологическим описанием». Для Марселя такое описание означает «выявление импликаций опыта» (114, т. 1, 109). Пользуясь этим методом, он на основе довольно тонкого анализа выясняет, какой смысл люди обычно связывают с такими, например, словами, как «надежда», «верность», «существование», «смерть» и т. д. При всем интересе подобных анализов в них отсутствует характерное для рациональной степени познания движение мысли от явления к сущности, от поверхност-

ного к глубокому. Функция слова сведена в них к тому, чтобы перевести в интеллектуальный план некое непосредственно переживаемое содержание, тщательно оберегая его от собственно понятийного осмысления, от критического рассмотрения и от выяснения его места во всей структуре человеческого бытия и его отношения к объективной реальности.

Это значит, что принимаемый Марселем «рационализм» понимается настолько узко, что он по сути дела отличается от иррационализма лишь названием. Стремление замаскировать иррационализм, который в своей неприкрытой форме был серьезно скомпрометирован уже в ходе дискуссий начала XX в., путем формального принятия некоторых положений рационализма и одновременного извращения их сущности является одной из характерных черт ряда направлений экзистенциальной философии во Франции, особенно в период после второй мировой войны.

*Личность и
интерсубъективность*

Важнейшей задачей философии Марсель считает ответ на вопрос «кто я есть?». Этот вопрос возник для него в связи с увлечением спиритизмом, но особенно в результате работы по розыску пропавших без вести, которую он проводил в годы первой мировой войны. Массовые трагедии войны с особой наглядностью обнажили тот факт, что в сознании человека мысль о близких и дорогих ему людях, даже если они погибли, может играть большую роль и оказывать большее влияние на все его бытие, чем восприятие окружающих его живых людей. В таких условиях, естественно, возникал вопрос: что означает для человека существование или несуществование других людей и в какой мере он сам может считаться существующим для других? Поскольку человек постоянно общается с другими людьми (их существование является для Марселя фактом непосредственного опыта и не нуждается в доказательстве), то их представления о нем отнюдь не безразличны для его самосознания. В основе многих драм Марселя лежит конфликт, порожденный резким расхождением между тем, что думает о себе сам человек, и тем, как воспринимают его люди. Автор отказывается быть арбитром в этом конфликте, показывая, как в результате его человек изменяет свое собственное представле-

ние о себе и мучительно переживает вопрос о подлинной сути своего бытия.

На основании этих соображений Марсель приходит к выводу, что личность человека не тождественна его индивидуальному бытию: каждый человек выходит за его пределы и особым образом существует во всех тех представлениях, которые имеют о нем окружающие. Это существование, именуемое *интерсубъективностью*, Марсель считает подлинным определением личности. Правда, это такое определение, при котором нет четких границ личности и она представляется размытой. Несомненный интерес приведенных соображений Марселем не может заслонить ошибочности того абсолютного релятивизма, который проводится им в понимании личности. Заклучив свое «феноменологическое описание» в тесные рамки экзистенциального опыта, Марсель не видит никакой возможности провести различие между истинными и ложными представлениями людей об определенной личности, что прямо приводит к стиранию грани между ее объективным существованием и ее объективным несуществованием. Его театр населен умершими людьми, которые продолжают существовать лишь в воспоминаниях близких. Психологически весьма убедительно показывая, какую громадную власть над человеком имеют подобные воспоминания, Марсель приходит к совершенно ошибочному идеалистическому уравниванию онтологического статуса объективной реальности и субъективной реальности (обе они обозначаются термином «присутствие»), причем примат явно отдается второй. Тем самым подготавливается почва для признания реальности «невидимого мира», который является у Марселя миром бесплотных духов, включая сюда божественный дух.

*Воплощение
и причастность*

Рассматривая человека как фактически существующее единство духа и тела, или «воплощенное» бытие,

Марсель считает необходимым понять, что представляет собой человеческое тело. Результаты естественнонаучного изучения тела для философской концепции Марселя не имеют никакого значения: они получены при рассмотрении тела в качестве объекта, т. е. при «деградации» таинства в проблему. Марсель же хочет стоять только на позициях феноменолога, занятого ис-

толкованием значения выражения «мое тело», в котором словесно сформулирован непосредственный опыт. Тело, рассуждает Марсель, не может быть моим в том смысле, в каком человек говорит «моя собака», т. е. в смысле чисто внешней принадлежности. Тело нельзя рассматривать и как инструмент, которым пользуется человек, хотя известная инструментальная роль тела бесспорна. По мнению Марселя, термины, обозначающие обладание, вообще неприменимы для характеристики тела и от них нужно отказаться в пользу терминов, обозначающих бытие. «Сказать «мое тело» это известным образом сказать «я сам»... Мое тело является моим, поскольку я не рассматриваю его, не устанавливаю между ним и мной интервала, или, иначе говоря, поскольку оно не является для меня объектом, но поскольку я *есть* мое тело» (114, т. 1, 116). Это слитное духовно-телесное бытие и есть то существование (экзистенция), которое находится в центре внимания Марселя.

Можно согласиться, что непосредственно тело воспринимается человеком именно так, как описывает Марсель. Но человек не вышел бы за рамки скудных обыденных представлений и почти ничего не знал бы ни о своем теле, ни о своем сознании, если бы он ограничился таким восприятием. Научное познание, идущее несравненно глубже, позволило в общих чертах понять материальную структуру человеческого тела, а в сознании увидеть продукт высокоорганизованной материи, возникший в процессе коллективной трудовой деятельности. Тот факт, что все эти истины не являются импликациями экзистенциального опыта, свидетельствует о его ограниченности и необходимости перехода к «проблематизирующей» науке. Однако эта необходимость игнорируется Марселем. В результате в его «феноменологическом описании» тело как бы дематериализуется. Будучи рассмотрено лишь под углом зрения того, как оно непосредственно воспринимается субъектом, человеческое тело из объективной реальности превращается просто в факт сознания, а человек в целом оказывается искусственно вырванным из цепи материальных (как природных, так и социальных) детерминаций.

Хотя Марсель постоянно подчеркивает «причастность» человека к миру, в котором он живет (так же

как к другим людям), взаимосвязь человека с миром у него идеалистически извращена, несмотря на желание отмежеваться от идеализма. Это происходит потому, что сам внешний мир рассматривается Марселем не как объективная реальность, а как зависимый от сознания субъекта. Думая опровергнуть субъективный идеализм берклианского типа с его формулой «существовать — значит быть в восприятии», Марсель заявляет: «Единственно значимый или единственно возможный, но решающий ответ на беспокоящий вопрос эмпирического идеализма: могут ли вещи продолжать существовать, когда я перестаю их воспринимать? — таков: истина в том, что они являются вещами лишь при этом условии» (110, 36). Этот тезис о восприятии как условии существования вещей находится в зависимости от бергсонизма. Но Марсель еще более идеалистически мистифицирует проблему отношения между вещью и восприятием, поскольку для него речь идет просто о точке зрения субъекта, который по своему произволу может то рассматривать мир как интимно связанный с собой, то видеть в нем нечто отделенное от себя и самостоятельно существующее: в последнем случае возникают объекты, вещи. В этом смысле Марсель пишет о «парадоксе», якобы лежащем в основе существования объекта: «я поистине мыслю объект лишь в той мере, в какой я утверждаю, что я не рассчитываю на него и что он не рассчитывает на меня» (115, 35—36).

Исходя из этого, Марсель заявляет, что ощущение нельзя рассматривать как «послание», идущее от внешнего объекта. Когда организм постигается изнутри при помощи «вторичной» рефлексии, то ощущение выступает, по словам Марселя, не как «коммуникация», т. е. форма связи, между двумя самостоятельно существующими «центрами» (миром и человеком), а как порождение внутренней активности личности; «оно непосредственно, оно находится в основе всякой интерпретации и всякой коммуникации, и, следовательно, само оно не может быть интерпретацией или коммуникацией» (110, 43). Активность субъекта в процессе познания идеалистически извращается Марселем и предстает как творение субъектом мира объектов; на этом основании субъект называется свободным бытием или просто «свободой».

Убежденный христианин, Марсель принимает все церковные догматы, но считает совершенно неубедительными и неэффективными всякие попытки их рационального обоснования; это относится и к традиционным доказательствам бытия бога. Понятия «религиозного опыта» и «свидетельства» играют главную роль при характеристике Марселем феномена религиозной веры. По его мнению, в бога нельзя верить, не имея непосредственного религиозного опыта, а им обладают лишь верующие люди. Они и выступают подлинными свидетелями существования бога. Обнаруживая близость к протестантизму и католическому модернизму, Марсель подчеркивает, что историческое предание, традиции, внешний авторитет нельзя рассматривать как религиозное свидетельство; бог возможен только в качестве «живого бога» внутреннего чувства, который противоположен рационализированному богу теологов и философов.

Как феноменолог Марсель сосредоточивает внимание на том, какой смысл вкладывает человек в свою веру. В акте религиозной веры, указывает Марсель, бог выступает как высшее и в то же время наиболее близкое личности бытие, которое одно только знает, кем же она действительно является. Отношение верующего к богу характеризуется им как вершина интерсубъективности и любви, а бог предстает как высочайшее «Ты», в постоянном взаимодействии с которым якобы только и возможно полное развитие личности. При этом Марсель по сути дела устраняет вопрос, соответствует ли человеческое представление о боге чему-то существующему вне и независимо от сознания личности. Правда, многие формулировки Марселя могут восприниматься как утверждение объективного существования бога. Он, например, неоднократно говорит о реальности «невидимого мира» духов, высшее место среди которых занимает бог, и о том, что «инфильтрации» данного мира проникают в человеческую душу,— но тут же делается многозначительная оговорка, что это имеет место лишь в том случае, если душа сама «открывает» себя для них. В целом же понятие бога определено субъективируется Марселем, и его существование ставится в сущности на одну доску с существованием умерших людей, т. е. лишь в сознании живых людей.

Этическая проблематика занимает основное место в философско-драматургическом творчестве Марселя.

В центре его внимания находятся духовно-личностные отношения, которые он признает подавленными и извращенными в современном обществе, но которые считает необходимым всесторонне развить для реализации полного бытия человека. Выступая критиком морального нигилизма, Марсель в то же время указывал на опасность лицемерия и вырождения нравственности, если она превращается в механическое следование внешним нормам, не пережитым и не выстраданным каждым человеком.

Понятие intersубъективности играет доминирующую роль в этических рассуждениях Марселя. Он подчеркивает, что нравственность невозможна, если человек чувствует себя индивидом и относится к другим людям, как к безразличным и внешним объектам. Согласно Марселю, другой человек должен восприниматься не как чуждый «он», а как интимно близкий и родственный «ты». Марсель далек от кьеркегоровского пессимизма (свойственного также многим другим экзистенциалистам) с его принципиальным отрицанием возможности подлинного общения и понимания между людьми. Самые минорные произведения Марселя заканчиваются указанием на перспективу преодоления трагического одиночества и непонятости человеческой души.

Остро поставив проблему преодоления духовной отчужденности людей, Марсель всегда искал ее решения на ложном пути религиозной веры. Высшей формой intersубъективности для него является общение человека с богом в акте веры, рассматриваемое в качестве необходимого условия развития собственно человеческих форм духовного общения. Причастность бытия данного человека к бытию всех других людей обязательно опосредуется у Марселя причастностью каждого человека к богу. Его этические предписания, направленные на реализацию intersубъективности, совершенно не оригинальны и находятся в русле христианской традиции: это жертвенность, милосердие, смирение, надежда, наконец, всепрощающая любовь, основанная на понимании каждым человеком того, что он грешен и не может быть судьей других людей.

«Поломанный мир» Тема «поломанного мира», в котором испорчена главная «пружина» и в котором перестало биться когда-то оживлявшее его сердце, красной нитью проходит через все произведения Марселя. В ней отразилось осознание им кризиса окружающего его общества, неправомерно расширяемого, как это обычно бывает у буржуазных идеологов, до масштабов кризиса человеческой цивилизации в целом. Необоснованно перенося психологические характеристики буржуа на все человечество, Марсель заявляет, что люди ныне охвачены духом наживы и стяжательства; они стремятся больше «иметь», забыв о том, что призвание человека — это в большей мере «быть», т. е. развивать свою личность в общении с другими людьми. Подлинные формы общения, отмечает Марсель, заменены внешней общностью обезличенных людей, которые часто знают друг друга только по имени или внешнему облику и которые интересуют тех, кто стоит во главе людских масс, только с точки зрения функции, выполняемой ими в социальном механизме. Оболванивающая человека пропаганда, стандартизация вкусов и мыслей, бюрократизация, концентрационные лагеря и тюрьмы, массовое истребление людей — все это справедливо воспринимается Марселем как свидетельство глубокого общественного недуга.

Однако Марсель не видит действительных социальных и классовых причин всевозможных видов эксплуатации, угнетения, отчуждения человека в обществе. Он пытается возложить вину, с одной стороны, на материалистическую философию, обывательски отождествляя ее с проповедью погони за материальными благами и игнорированием духовных интересов, а с другой — на технический прогресс, говоря о «грехе техники». С этой точки зрения объектом критики становится любое технически развитое общество, и Марсель пытается направить свои обличения, правомерные в отношении крупного капитала и фашистского тоталитаризма, также — и притом в первую очередь — против коммунизма.

В современной социальной борьбе, происходящей во Франции, Марсель как идеолог находится на правом фланге. Он противник не только коммунизма и социализма, но также буржуазного демократизма. В своих

работах он стремится дискредитировать лозунги, под которыми выступала в конце XVIII в. Великая французская революция: свобода, равенство, братство. Толкуя понятие равенства в духе грубой уравнительности, Марсель видит в нем выражение эгоизма индивида, не терпящего, чтобы кто-то другой мог стать лучше него. В понятие братства Марсель вкладывает такой смысл, который делает его равнозначным христианской «добродетели» смирения и покорности. Свобода же перестает обозначать реальное освобождение человека от порабающих его сил и сводится просто к духовной независимости личности, к тому же понимаемой очень узко. Одно из самых ярких проявлений антидемократизма Марселя — это попытка опорочить всякое политическое и социальное действие масс. Возрастающая активность народных масс в истории изображается им как главная причина угнетения и отчуждения человека. Массы и «человеческое» — это для Марселя антиподы.

В своей ненависти к освободительному движению масс Марсель оправдывал возврат к самым архаичным социально-политическим формам. Так, обсуждая проблему будущего Франции, он указывал, что перед страной стоит следующая дилемма: или в ней установится «коммунистический режим» — и это в его глазах самое большое «зло», против которого нужно всеми силами бороться; или «монархический режим, соответствующий самым почитаемым традициям нашей страны...» (112, 32). Полностью одобряя последнюю возможность, Марсель, однако, сильно сомневался, что она реализуется, и потому выдвигал идею некоего синтеза монархической, аристократической и демократической идей, в котором роль «демократической идеи» фактически сводилась на нет. Именно для создания атмосферы, благоприятствующей торжеству «монархической идеи», Марсель призывал французов к внутренней духовной реформе, восстанавливающей этические ценности путем их соединения с религиозной верой; по его мнению, «человек может быть свободным или остаться свободным только в той мере, в какой он соединяется с трансцендентным...» (112, 24). Но свобода, которую предлагал своим соотечественникам Марсель, на деле означала порабощение человека антидемократическими социально-политическими институтами и одновременно

навязывание им такой формы идеологического отчуждения, как религия.

Для Марселя религия является панацеей: она призвана не только примирить классовые противоречия внутри буржуазного общества, но также избавить человечество от ужаса перед термоядерной войной. Обращая внимание на последнюю опасность, Марсель говорил, что «мы живем в мире, находящемся в состоянии войны с самим собой, и это состояние войны зашло так далеко, что оно рискует привести к тому, что невозможно рассматривать иначе как подлинное самоубийство» (114, т. 1, 30). Марсель не видит никакой возможности предотвратить эту угрозу. Но с точки зрения христианского экзистенциализма это не должно приводить людей в отчаяние. Марсель утверждает, что «ковчег союза», образованный из групп, в которых утвердились правила христианской нравственности, принесет спасение даже в случае гибели человеческой цивилизации — за пределами земного существования, в вечности. В этой перспективе религиозного мифа о бессмертии души Марсель советует человеку, «просветленному» любовью и молитвой, освобожденному от плена эгоистического «я», спокойно взирать на опасное развитие событий, потому что он-де приготовил себя для встречи с божественным «абсолютом». Предложенные им действия по моральному возрождению личности Марсель сравнивает с «последним туалетом, который осужденный совершает перед казнью» (112, 172). От такого рода «метафизики надежды» веет кладбищенским духом, и она способна лишь разоружить человечество перед лицом угрозы новой мировой войны.

Заключение

Марсель является родоначальником французских экзистенциальных философий в целом и экзистенциализма в частности. Его можно рассматривать также как одного из первых европейских экзистенциалистов XX в., поскольку принципиальные положения его философии были выдвинуты еще накануне первой мировой войны; впоследствии они были лишь, по его выражению, «оркестрованы». Религиозные разновидности французской экзистенциальной философии находятся в непосредственной зависимости от Марселя; атеистический же экзистенциализм утверждался в полемике с ним, хотя пользовался

сходным методом и разрабатывал многие из марселевских тем.

Если к атеистическому экзистенциализму представители христианской ортодоксии относились отрицательно, то «конкретную философию» Марселя приветствовали даже такие томисты, как Жильсон, ценя осуществленное ею движение от неверия к католицизму. При этом некоторые томисты, вроде бельгийского иезуита Р. Труафонена, рассматривают марселевское учение как переход от собственно экзистенциалистского «существования» к томистскому «бытию» (165, 44—45). Естественно, что еще большим авторитетом Марсель пользуется среди сторонников августинианских течений. На сегодняшний день Марсель является наиболее крупным и ярким представителем той иррационалистической тенденции, начало которой во французской философии XX в. было положено Бергсоном и которая в католическом модернизме, позднем бергсонизме и «неосократизме» соединилась с христианским мистицизмом, выступив как его философское обоснование.

САРТР· СВОБОДА И ОТЧУЖДЕНИЕ

Жан-Поль Сартр (р. 1905) с начала 30-х годов преподавал философию в лицеях; с 1945 г. его деятельность сосредоточилась на руководстве созданным им литературно-философским журналом «Тан модерн». Сартр приобрел широкую известность не только как философ, но и как писатель, драматург и общественный деятель*.

* Основные философские работы Сартра: «Трансценденция Эго» (1934), «Воображение» (1936), «Эскиз теории эмоций» (1939), «Фундаментальная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность» (1939), «Воображаемое» (1940), «Бытие и ничто» (1943), «Экзистенциализм — это гуманизм» (1945), «Материализм и революция» (1946), «Что такое литература?» (1947), «Проблемы метода» (1957), «Критика диалектического разума» (1960).

Крупнейшие прозаические произведения Сартра: «Тошнота» (1938), «Стена» (1939), «Дороги свободы» (1945). Все они имеют важное значение для понимания философской позиции Сартра.

Большинство драм Сартра насыщено философскими идеями. Это «Мухи» (1943), «Взаперти» (1944), «Мертвые без погребения»

Сартр прошел большой и сложный путь философского развития. Идеиные источники его мировоззрения многообразны и противоречивы, как противоречивы и социальные влияния, отразившиеся в его мировоззрении. Усвоение господствующих идей французской буржуазной философии первой трети XX в. — через каналы лицейского и университетского образования — сменилось в конце 20-х годов ее подчеркнутым отрицанием, проходившим под флагом борьбы против «университетского идеализма», как оторванной от жизни философии. Вся последующая деятельность Сартра была наполнена напряженными поисками нового мировоззрения, которое позволило бы осмыслить противоречия и конфликты человеческого бытия во всей их трагической реальности. В центре внимания Сартра как философа всегда находились проблемы свободы и творческой активности конкретной личности, а также неразрывно связанная с ней проблема отчуждения. Понять, в чем заключается свобода личности, в каких формах и условиях она реализуется, как и почему происходит отчуждение свободы, не уничтожает ли факт отчуждения человеческую свободу, — таков предмет размышлений Сартра. Его учение самым тесным образом связано с его жизнью и является прежде всего осмыслением личного опыта.

Философские поиски Сартра проходили под сильнейшим воздействием феноменологии Гуссерля, воспринятой через призму ее интерпретаций немецкими экзистенциалистами, прежде всего Хайдеггером. С гегелевской диалектикой, также оказавшей на него большое влияние, Сартр познакомился в ее экзистенциализированном истолковании Кожевом. Возрастающую роль в эволюции мировоззрения Сартра играло знакомство, в 30-е годы еще очень поверхностное, а после войны более основательное, с марксизмом.

Исходным пунктом философских размышлений Сартра становится убеждение в существовании отличного от человека и несводимого к его мысли мира вещей, с

ния» (1946), «Почтительная потаскушка» (1946), «Грязные руки» (1948), «Дьявол и господь бог» (1951), «Затворники Альтоны» (1960).

Выступления Сартра по общественно-политическим вопросам публикуются в «Тан модерн»; наиболее значительные из них перепечатаны в сборниках работ Сартра «Ситуации».

которым, однако, человек настолько неразрывно связан, что его следует определять как бытие-в-мире. Но это убеждение, само по себе совершенно верное, выступало в сочетании с целым рядом феноменологически-экзистенциалистских тезисов, которые идеалистически искажали проблему отношения между обладающим сознанием человеком и лишенным этого сознания окружающим миром. Фактически воспроизводя в своей трактовке гуссерлевского принципа интенциональности положения Авенариуса о «принципиальной координации» между «я» и «средой», Сартр утверждал: «Сознание и мир даны одновременно: мир, внешний по отношению к сознанию, по своей сущности соотносителен ему» (153, 110). Возможность отлета сознания от внешней реальности, что особенно заметно в деятельности воображения, идеалистически толкуется Сартром как свидетельство абсолютной свободы сознания, его недетерминированности. Из факта несводимости внешнего мира к сознанию Сартр делает неправомерный вывод о фатальной враждебности этого мира по отношению к человеку и о его случайности. По его мнению, «случайность не есть ложная видимость, кажимость, которую можно рассеять: это абсолют, следовательно, совершенная произвольность» (155, 199). Герой сартровского романа «Тошнота», выражающий точку зрения автора, утверждает: «Все произвольно: этот сад, этот город и я сам. Когда случается, что в этом отдают себе отчет, то это переворачивает душу, и все начинает плыть... И вот тошнота» (156, 199). Из этого делается крайне пессимистический вывод: «Слово Абсурдность рождается под моим пером... Я понял, что нашел ключ к Существованию, к моей Тошноте, к моей собственной жизни. Действительно, то, что я мог затем постичь, сводится к этой фундаментальной абсурдности» (156, 195).

У этого вывода имеется определенная социальная подоплека. Характерный для предвоенного периода жизни Сартра аполитизм, позиция стороннего наблюдателя острых социальных конфликтов — при абстрактном осуждении капитализма и столь же абстрактном сочувствии демократическим и даже социалистическим идеям — приводили к тому мучительному ощущению абсолютной чуждости окружающего мира и одиночеству человека в нем, которое с большой художественной си-

лой выражено в «Тошноте». Идеи, высказанные в предвоенных произведениях Сартра об абсолютно свободной и недетерминированной деятельности сознания, об отчуждении человека от всего мира и даже от себя самого, об абсурдности и случайности существования, ждали лишь объединения и детальной разработки, чтобы появился новый вариант экзистенциалистской философии.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ

В форме систематического учения философские идеи Сартра были изложены в работе «Бытие и ничто» (1943), имеющей подзаголовок «Опыт феноменологической онтологии». Вслед за Хайдеггером, но во многом по-иному Сартр пытается при помощи феноменологии построить цельную концепцию бытия.

*Дуализм
бытия-в-себе
и бытия-для-себя*

Еще в предвоенной работе о воображении Сартр утверждал, что между бытием сознания и бытием вещей, на которые направлено сознание, имеется глубокое принципиальное различие. «Мое сознание, — писал Сартр, — ни в коем случае не могло бы быть вещью, потому что его способ существования в-себе есть именно *бытие для себя*. Для него существовать — значит иметь сознание о своем существовании. Оно появляется как чистая спонтанность перед лицом мира вещей, являющихся чистыми инертностями» (149, 1). Эта характеристика сознания, звучащая по-бергсоновски, в сущности есть результат простого самонаблюдения — феноменологический метод избавляет философа, пользующегося им, исследовать сознание более глубоко и объективно. В соответствии с тем же методом несомненное отличие способа бытия сознания от способа бытия вещей превращается Сартром в метафизическую противоположность *бытия-для-себя* (сокращенно: *для-себя*) и *бытия-в-себе* (сокращенно: *в-себе*)*. Согласно Сартру, ни одна характеристика *для-себя* не может быть характеристикой *в-себе*; по этой феноменологической логике, если сознание активно и изменчиво, то вещи, являющиеся объектами сознания («феноменами»),

* Эта терминология заимствована у Гегеля.

должны быть инертны и неподвижны; если сознание внутренне противоречиво, то вещи должны быть чистой позитивностью, абсолютным тождеством с собой. Бытие феномена Сартр определяет как полную слитность с собой, отсутствие всякой внутренней дифференциации и тем более противоположности. О нем можно сказать только следующее: «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть» (147, 34). Здесь находятся истоки характерного для Сартра отрицания диалектики природы. Важно подчеркнуть, что оно является не результатом изучения самих вещей и процессов природы, а следствием того неоправданного абсолютного противопоставления объекта сознания самому сознанию, которое диктуется феноменологией.

*Атеистическая
трактовка бытия*

На вопрос о том, создано ли бытие феноменов и бытие сознания богом, Сартр дает отрицательный ответ. Гипотеза божественного творения отвергается им как «предрассудок креационизма», что придает его экзистенциализму атеистический характер. Сам Сартр, однако, подчеркивает, что его учение коренным образом отличается от всех известных форм атеизма, причем главное отличие состоит в том, что для него вопрос о существовании или несуществовании бога остается в сущности открытым. «Экзистенциализм», — говорил Сартр, — это не такой атеизм, который тратит все свои силы на то, чтобы доказать, что бога не существует. Наоборот, он заявляет, что, если бы бог и существовал, это ничего бы не изменило. Такова наша точка зрения. Это не значит, что мы верим в существование бога, — просто суть дела не в его «существовании» (46, 29).

Рассматривая вопрос о возможных отношениях бога к феноменам (вещам), Сартр исходит из отождествления бога с чистой субъективностью и одновременного отождествления бытия феноменов с чистой объективностью. Именно в силу этой противоположности бог, даже если он существует, не только не может, по мнению Сартра, создать феномены, но не в состоянии иметь и представления о них. Теологи большинства религий могли бы возразить Сартру, что бог рассматривается ими отнюдь не как чистая субъективность, а как полнота всего сущего и совокупность всех совершенств, в

число которых включается и объективность. Против такого реально существующего в религиях понимания бога антикреационистская аргументация Сартра бессильна.

Не более убедителен и другой аргумент Сартра, основанный на том же противопоставлении. Предположим, рассуждает он, что бог все же каким-то образом создал бытие, положил вне себя чистую объективность. Но это бытие сразу же обособилось бы от бога, как чистой субъективности, и стало бы существовать независимо от него. А это, полагает Сартр, равнозначно утверждению, что бытие не сотворено. Это доказательство от противного снова исходит из умозрительного представления о боге и не считается с тем фактом, что даже в тех религиозных учениях, которые подобно христианству доводят до крайних пределов противоположность между миром и богом, утверждается возможность постоянного действия бога на созданный им мир. Конечно, теологические идеи о боге иллюзорны, но с ними необходимо считаться как с фактом религиозного сознания и подвергать их аргументированной критике. Иначе невозможно поколебать убеждения верующих людей в существовании бога, творении им мира и его воздействии на мир.

Надо добавить, что всякий атеизм Сартр ошибочно характеризовал как «чистое и *априорное* определение позиции по вопросу, который бесконечно превосходит наш опыт. Это также и моя позиция, но, отказывая богу в существовании, я не думаю быть меньшим метафизиком, чем Лейбниц, который приписывал ему существование» (151, т. 3, 139). Поскольку для Сартра «метафизика» — это результат смутной интуиции или произвольного полагания неких принципов, постольку отрицание им бога-творца столь же неубедительно, как его утверждение теологами. Это означает низведение атеизма до ступени безотчетной веры, на которой находится религия. С этой точки зрения сартровский атеизм, сам факт существования которого бесспорен, является громадным шагом назад не только по сравнению с научно обоснованным марксистским атеизмом, но и с предшествовавшими ему формами материалистического атеизма, которые в большей или меньшей мере опирались на определенное знание о мире и человеке.

Отрицание, ничто,
свобода

При всей абсолютности различия в способе бытия между сознанием и его объектом они, согласно феноменологии, существуют лишь в соотношении друг с другом. Это приводит к вопросам: «1^о Каково синтетическое отношение, которое мы называем бытием-в-мире? 2^о Каковы должны быть человек и мир, чтобы между ними было возможно это отношение?» (147, 38). В самой постановке вопросов об этом сложном бытии, каковым является «человеческая реальность», и возможных ответах, которые могут быть отрицательными, Сартр усматривает проявление реальности *небытия*: небытия предмета, о котором задается вопрос, или небытия знания о предмете. Поскольку к проблеме отрицания Сартр подходит через рассмотрение вопросов и суждений субъекта, поскольку для него естественным представляется вывод, что источник отрицательности находится в субъекте, и только в нем. Превращая небытие в особого рода онтологическую реальность — *ничто**, Сартр заявляет, что «человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир» (147, 60). Отрицая диалектику природы, Сартр предлагает понять наблюдаемые в ней изменения, преобразования, разрушения вещей, в которых имеет место отрицание прежнего состояния, т. е. небытие, по его терминологии, как обусловленное сознанием субъекта, — в сущности лишь на том основании, что именно субъект осознает факт изменений и отрицаний в природе.

В противоположность метафизическому взгляду на природу Сартр рассматривает человека как внутренне противоречивое бытие. Он заявляет, что «*бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть своим собственным Ничто*» (147, 59). По выражению Сартра, Ничто, подобно червю в яблоке, разъедает *бытие-для-себя* изнутри, превращая его в неполное, ущербное бытие. Диалектика бытия и ничто рассматривается Сартром как глубокий источник динамизма и спонтанной активности *для-себя*, которое в отличие от *в-себе* никогда не может совпасть с собой. Если *в-себе*

* Понятие «ничто» играет важнейшую роль в теоретических построениях всех экзистенциалистов, хотя понимается ими по-разному (см. 32а, 108—124).

самотождественно и есть то, что оно есть, то о «человеческой реальности» можно сказать, по мнению Сартра, что она есть то, чем она не является, и не есть то, чем она является. Это постоянное ускользание *для-себя* от фиксированной определенности, выхождение за свои пределы характеризуется как первое и самое глубокое проявление свободы. Подобная свобода непосредственно переживается субъектом, согласно Сартру, в чувстве тоски, даже отчаяния.

Совершенно справедливо отрицая применимость к человеческому бытию метафизического тождества, Сартр, однако, не способен понять действительный источник и характер «негативной диалектики» *бытия-для-себя*, которая выступает как обусловленная лишь структурой человеческого сознания. Сартр, разумеется, признает, что человек не сводится в своем бытии к сознанию, а обладает также телом. Но, признавая неразрывную связь сознания с телесно-материальным бытием человека, Сартр рассматривает основные черты последнего как определенные в сущности структурой сознания. Так, с точки зрения Сартра, даже самые элементарные физиологические потребности, свойственные к тому же не только человеку, но и всему живому, вроде потребности в пище, являются лишь внешним, «эмпирическим» выражением той ущербности *для-себя*, которая определяется наличием в нем *ничто* и носит по сути дела духовный характер.

*Дифференциация
бытия-в-себе.
«Мир»*

Если бытие феномена, согласно Сартру, есть абсолютная полнота, неизменность и неподвижность, то почему человек воспринимает окружающий мир как состоящий из множества качественно определенных, движущихся и связанных между собой вещей? Сартровский ответ гласит, что всякая определенность, изменчивость, подвижность, активность феноменов привнесены в них деятельностью *для-себя*. Тот факт, что объективный мир существует во времени, Сартр предлагает понять, исходя из того, что «человеческая реальность» постоянно изменяется, выходит за свои пределы, «экстазируется»; «Временность есть бытие *для-себя*, поскольку оно должно быть бытием в экстатической форме» (147, 182). Называя временную определенность объективного мира «универсальным вре-

менем» в отличие от «временности» как характеристики *для-себя*, Сартр заявляет: «Универсальное время приходит в мир через Для-себя» (147, 255). Подобную же трактовку дает Сартр пространственным характеристикам вещей, их качественной и количественной определенности, причинным связям между ними, возможности и необходимости — все это объявляется результатом активности *для-себя*. Это идеалистическое извращение действительных отношений между сознанием и природой имеет определенный гносеологический источник: абсолютизацию того факта, что, прежде чем объективные характеристики материального бытия включаются в человеческую картину мира, они должны быть познаны; осознание человеком этих характеристик ошибочно толкуется Сартром как их творение человеческим сознанием.

*Целеполагающая
деятельность
и проблема
свободы*

Понятие «свобода» в философской концепции Сартра имеет несколько различных значений. В самом начале своей онтологии он провозглашает свободу изначальной и непреходящей характеристикой *бытия-для-себя* на том основании, что последнее постоянно изменяется. Но в этом смысле свободным можно назвать всякое бытие, в том числе чисто природное, так как в действительности внутренняя противоречивость и изменчивость присущи всему. Далее Сартр усматривает свободу *бытия-для-себя* в якобы свойственной ему способности создавать из нерасчлененного *бытия-в-себе* мир феноменов, т. е. вещей и процессов, но эта «свобода» лишь идеалистическая фикция.

К реальной проблеме свободы человека Сартр подходит лишь при рассмотрении его целеполагающей деятельности. При этом Сартр сразу же встает на позиции идеалистического индетерминизма, категорически отрицая причинную обусловленность как процесса целеполагания, так и действия, направленного к реализации определенной цели. Человек объявляется воплощением абсолютной свободы. Однако этот тезис сопровождается столь многочисленными «уточнениями», направленными против «вульгарного» понимания свободы, что итогом рассуждений Сартра, призванных его обосновать, является в действительности антитезис.

Прежде всего Сартр констатирует «парадокс свободы», проистекающий из того, что человек есть *бытие-в-мире*: «Свобода имеется только в *ситуации*, а ситуация существует только через свободу. Человеческая реальность повсюду встречает сопротивления и препятствия, которые она не создала...» (147, 569). Место рождения человека и окружающая его среда, его прошлое, деятельность других людей, качественная определенность предметов, с которыми он имеет дело,— все это такие элементы ситуации, с не зависящей от него реальностью которых человек должен считаться. Признавая важность учета данных элементов при рассмотрении целеполагающей деятельности человека, Сартр пытается доказать, будто «эти сопротивления и эти препятствия имеют значение только в свободном выборе и через свободный выбор, каким *является* человеческая реальность» (147, 569—570).

Суть аргументации Сартра сводится к тому, что один и тот же внешний факт может быть то препятствием, то благоприятным условием для человеческого действия — в зависимости от тех целей, к которым оно направлено. Расстояние в несколько тысяч километров от Парижа до Нью-Йорка является, указывает Сартр, препятствием и ограничением свободы лишь для того парижанина, который решил побывать в заокеанском городе; если же у него нет такого желания, то удаленность Нью-Йорка несколько не ограничивает его свободы. Следовательно, делает вывод Сартр, расстояние играет роль препятствия для человека лишь тогда, когда он решил его преодолеть; поскольку это решение свободно принято человеком, постольку сам человек определил препятствие для себя; оно играет роль внутреннего самоограничения человеческой свободы. Но то верное, что имеется в этом рассуждении Сартра, совершенно не подтверждает его концепцию абсолютной свободы. Справедливо, что известный внешний факт играет роль препятствия не для всех целей человека, а лишь по отношению к определенной цели, для реализации этой цели он объективно является препятствием. Парижанин, конечно, может отказаться от своего желания поехать в Нью-Йорк, однако в этом случае речь будет идти не об устранении объективного препятствия в виде расстояния между двумя городами, а о

ликвидации человеческого проекта, т. е. о действительном ограничении свободы. Надо заметить, что когда речь идет не просто о туристской поездке, а о жизненно важной перемене места (поиски работы, политическая эмиграция и т. д.), то отказ от намеченной цели может поставить под угрозу само существование человека; этот же пример показывает, что выдвижение определенных целей во многих случаях очень жестко определяется ситуацией человека, а не является результатом произвольного решения.

Что действительно удастся доказать Сартру при разборе различных ситуаций, так это не фикцию абсолютной свободы, а отсутствие фатальной предопределенности человеческого действия, способность человека бороться с препятствиями и своим действием преодолевать их. Можно согласиться с Сартром, когда он говорит, что от свободного решения человека зависит, будет ли он подчиняться запретам, установленным немецкими фашистами в оккупированном Париже, или же станет действовать вопреки им. Однако смертельная опасность, связанная с последним решением, красноречиво свидетельствует, что свобода не сама полагает препятствия для своего действия, а встречает их как объективно данные. Учет подобных факторов ситуации, в которой разворачивается человеческое действие, опровергает тезис об абсолютной свободе человека.

В какой-то мере это осознается самим Сартром, что находит отражение в новом «уточнении», а фактически ограничении понятия свободы: «Формула «быть свободным» не означает «достигать того, чего хотели», но означает «определяться к хотению (в широком смысле, выбирать) самому». Другими словами, успех совершенно не важен для свободы» (147, 563). В связи с этим следует заметить, что в понятии «свобода», если рассматривать его в аспекте отношения между намеченной целью и фактическим результатом действия, выделяются по крайней мере три различных значения. Свобода означает, во-первых, способность самостоятельно *выбирать* цели действия. Во-вторых, она означает способность *действовать* ради достижения этих целей. В-третьих, она означает способность *достигать* поставленные цели. Игнорирование хотя бы одного из названных аспектов ведет к серьезному ограничению или даже отрицанию

свободы. Вносимое Сартром «уточнение» понятия свободы, сводящее ее к автономии выбора, замыкает ее рамками сознания, изменением действительности лишь в своих мыслях. Такая свобода не вносит никаких перемен в окружающий мир и не является действительным превзойдением ситуации. Но только такое идеалистическое отождествление свободы с автономией выбора позволяло Сартру утверждать, что человек всегда свободен и что с точки зрения свободы для него нет никакой разницы между диаметрально противоположными ситуациями. В этом смысле Сартр заявлял, что и в тюрьме человек не утрачивает свободы, что «даже клещи палача не мешают нам быть свободными» (147, 587), что «сама пытка не лишает нас нашей свободы» (147, 607).

Если говорить об общественном резонансе подобных утверждений, то не подлежит сомнению, что в условиях оккупированной страны они могли истолковываться как призыв вести борьбу за свободу в любой ситуации, никогда не чувствовать себя сломленным и утратившим способность к сопротивлению. Но существовала реальная возможность совершенно иного истолкования этих утверждений — в духе коллаборационизма: если человек всегда свободен, то какой смысл бороться с установленным захватчиками режимом? Вполне оправданной является резкая критика сартровской концепции свободы французским марксистом Ж. Канапа: «Если это называется свободой, то приходится признать, что человек, настоящий человек — не экзистенциалистский философ — имеет основание считать это издевательством. Ему нужно выйти из камеры, и он знает только одну свободу: свое освобождение» (15а, 206).

*«Изначальный
выбор» и свобода*

Сартр еще более суживает реальное содержание понятия свободы, говоря, что ее нельзя отождествлять с сознательной постановкой целей. Свобода, утверждает Сартр, выражается отнюдь не в них, а в так называемом *изначальном выборе*, или *изначальном проекте*. Это понятие он определяет так: «Мой конечный и *изначальный проект* — а он является одновременно и тем и другим — есть... всегда набросок решения проблемы бытия. Но это решение не является вначале постигнутым, а потом реализованным: мы *есть* это

решение, мы заставляем его существовать через само наше вовлечение, и мы смогли бы его постичь, только живя им» (147, 540). В понимании Сартра изначальный выбор не является осмысленным решением, ибо он возникает — неизвестно каким образом — с первого момента появления человека на свет. При этом если в ходе дальнейшей жизни человек сознательно ставит перед собой такие цели, которые идут вразрез с изначальным выбором, то они, утверждает Сартр, обречены на неудачу. Если, например, изначальный выбор человека сводится к «бытию-в-мире-в-качестве-посредственного-актера», то что бы ни делал этот человек, ему никогда не удастся стать хорошим актером. В свете этого понятна формула Сартра: «Мы есть свобода, которая выбирает, но мы не выбираем быть свободными: мы осуждены на свободу...» (147, 565).

Но тем самым свобода в собственном смысле слова полностью уничтожается. Изначальный выбор, идущий вразрез с сознательными желаниями человека и не позволяющий ему развивать свою личность, означает тотальное отчуждение человека. Это некий неумолимый рок, от которого невозможно освободиться. Хотя Сартр заявляет, что человек постоянно возобновляет свой выбор, речь идет у него по сути дела лишь о постоянном повторении в новых ситуациях изначального выбора*.

Тот результат, к которому пришел Сартр в ходе анализа «человеческой реальности», совершенно противоположен его замыслу. Он хотел дать философское обоснование тезиса об абсолютной свободе человека, но в действительности пришел к идеалистическому фатализму, исключающему всякую свободу.

*Бытие-с-другими
как конфликт*

Пытаясь избежать солипсизма, угрожающего всякой философии, исходным пунктом которой является индивидуальное самосознание, Сартр ищет в последнем такие черты, которые бы свидетельствовали о существовании других людей (Другого, по его терминологии).

* Нахождение изначальных проектов при помощи «экзистенциального психоанализа», преподносимое Сартром как глубокое проникновение в «человеческую реальность», на самом деле сводится к чисто эмпирической констатации того, как сложилась жизнь человека, ни на йоту не подвигая вперед понимание причин этого.

Он усматривает эти свидетельства, во-первых, в чувствах стыда и гордости, которые человек испытывает только перед другим самосознанием, и, во-вторых, в самой способности человека делать свое сознание предметом мысленного рассмотрения. Происходящее при этом объективирование сознания, взгляд на него как бы извне должны быть поняты, согласно Сартру, как производные от того, что мое сознание и бытие первоначально выступают в виде объектов перед взглядом Другого. В этом рассуждении находит известное отражение факт социальности человеческого сознания, сформировавшегося в ходе длительного исторического процесса совместной производственной практики людей. Но Сартр в качестве феноменолога интересуется лишь уже сформировавшимся человеческим сознанием, абстрагируясь от процесса его становления, и потому видит в социальности сознания некую априорную данность, которую можно лишь констатировать, но нельзя объяснить. Это серьезно ослабляет антисолипсистскую аргументацию Сартра.

Отталкиваясь от интерпретации Кожевом диалектики господина и раба в «Феноменологии духа» Гегеля, но еще более мистифицируя эту диалектику в идеалистическом духе, Сартр рассматривает отношения между людьми как чреватые изначально и все более обостряющимся конфликтом. Источником этого конфликта является, по его мнению, *взгляд Другого*, поскольку он производит объективацию данного *бытия-для-себя*. Каждое *для-себя*, рассуждает Сартр, знает себя «изнутри» как субъективное бытие и свободу. Но «внешний» взгляд Другого не в состоянии проникнуть в эту субъективность, так что для него рассматриваемое *для-себя* выступает в форме объекта, как вещь среди вещей, а не как свободное бытие. Тем самым взгляд Другого «крадет», по выражению Сартра, свободное бытие данного *для-себя*, отчуждает его. Со своей стороны данное *для-себя* посредством своего взгляда «крадет» и отчуждает свободу Другого. Поэтому «конфликт есть первоначальное значение бытия-для-другого» (147, 431).

Сартр считает, что в поисках разрешения этого конфликта каждое *для-себя* стремится слить взгляд Другого, воплощающий его сознание, со своим собственным сознанием и таким путем обладать знанием о себе как

«изнутри», так и «извне». Сартр называет это стремлением к божественному совершенству и в этом смысле говорит, что самое сокровенное желание каждого человека — стать богом; но это желание не может быть реализовано, и потому человек именуется «бесполезной страстью». Первую попытку реализации этого желания Сартр видит в любви, а завершающую — в жестоком насилии палача, который истязает и убивает свою жертву. Даже если жертва под влиянием пыток говорит и действует так, как этого хочет палач, ее отчуждающий взгляд, хотя бы мысленный, ее «внешнее» знание о палаче продолжают существовать. «Украденная» свобода не возвращается к палачу и тогда, когда он убивает свою жертву: его отчужденный образ навеки запечатлелся в ее сознании. По мнению Сартра, «все сложные виды поведения одних людей по отношению к другим в конечном счете есть лишь обогащение этих первоначальных позиций (любви и садизма — В. К.) (и третьей — ненависти.). Без сомнения, конкретные виды поведения (сотрудничество, борьба, соперничество, соревнование, вовлечение, послушание* и т.д.) бесконечно более сложны для описания, так как они зависят от исторической ситуации и конкретных особенностей каждого отношения Для-себя с Другим; но все они заключают в себе, как свой скелет, сексуальные отношения»** (147, 477).

За этими рассуждениями о «любви» отчетливо просматривается та реальная проблема, в которой стремился разобраться Сартр: конфликтные отношения общества, в котором он жил. Присущий буржуазному обществу социальный антагонизм принял особенно острую и трагическую форму в условиях оккупированной страны, где аресты, пытки, массовые казни стали повседневной реальностью. Но если внимание к социальным отношениям было крупным шагом вперед в философию

* Здесь следует примечание Сартра, которое гласит «Даже такие, как материнская любовь, жалость, доброта и т.д.» (147, 477).

** За этой словесной данью фрейдизму скрывается в сущности чисто экзистенциалистская позиция «сексуальность» для Сартра есть «символическое», материально-эмпирическое выражение конфликта отчуждающих друг друга самосознаний. Фрейдистский тезис о детерминирующей роли *либидо* в человеческой жизни Сартр отвергал как грубо «материалистичный».

ском развитии Сартра, который ранее ограничивался только анализом отношения *индивидуального* сознания к предметному миру, то с позиций экзистенциализма он смог отразить их лишь в извращенной форме. Прежде всего Сартр совершенно неправильно освещает вопрос о причинах социальных антагонизмов, усматривая их источник в таком «идеальном» акте, как человеческий взгляд. Попытка вывести социальную борьбу из глубин самосознания и рассматривать ее прежде всего как конфликт самосознаний привела Сартра к ошибочному утверждению о неискоренимости и универсальности антагонизмов, результатом чего явилась как неправильная трактовка любви, приравниваемой в своей сущности к отношениям между палачом и жертвой, так и других отношений между людьми.

*Экзистенциалистский
антигуманизм*

Концепция, согласно которой люди обречены быть взаимными мучителями*, антигуманистична. Она отрицает возможность подлинной солидарности между людьми и рассматривает все фактически существующие формы человеческого объединения как иллюзорную общность, за которой скрывается «борьба всех против всех». Так, в основе коллективов, по мнению Сартра, лежат такие отношения между индивидами, при которых враждебность двух индивидов к третьему перевешивает их вражду между собой; эти два (или более) индивида становятся «мы», коллективом. Отрицание классовой солидарности и непонимание причин социальных антагонизмов оказываются неразрывно связанными в утверждении Сартра: «Я открываю *мы*, в которое я интегрирован, или «класс», *извне* во взгляде третьего, и именно это коллективное отчуждение я принимаю, говоря «мы»» (147, 493).

Антигуманистично и сартровское понимание свободы, выступающей антиподом действительного освобождения человечества от угнетения, эксплуатации, отчуждения. Подчеркивание неосуществимости самых глубоких желаний человека, тщетности его усилий к счастью

* Герой пьесы «Взаперти» заявляет: «Нет нужды в жаровне, ад — это Другие» (152, т. 1, 167).

утверждало неустранимость порабощения его чуждыми силами. Даже постановка вопроса об ответственности, представляющая собой первый шаг от аморализма к поискам новых объединяющих людей нравственных форм, выглядела в «Бытии и ничто» антигуманистично: ответственность отождествлялась со всеобщей виновностью; при таком подходе виновниками войны (именно об этом шла речь у Сартра) оказывались как ее активные поборники, так и решительные противники, что по сути дела означало универсальную безответственность.

Вызванная к жизни стремлением понять человеческое бытие в эпоху острейших социальных конфликтов, философская концепция Сартра настолько неадекватно решала эту задачу, что вступила в противоречие не только с всемирно-исторической практикой человечества, доказывающей возможность успешной освободительной борьбы, но и с собственным жизненным опытом Сартра первых лет войны, значительно расширившимся благодаря участию в движении Сопротивления. Продуманная в значительной мере еще в предвоенные годы, экзистенциалистская концепция «Бытия и ничто» лишь в очень малой степени и весьма искаженно отразила новый политический опыт Сартра, говоривший о факте солидарности между людьми в их совместной борьбе за свое освобождение. Осознание этого противоречия привело Сартра к стремлению значительно изменить свое учение о человеке и вызвало сложный, длительный процесс трансформации его экзистенциализма, начавшийся сразу после изложения его в виде «феноменологической онтологии» и продолжающийся до сих пор.

В ПОИСКАХ ГУМАНИСТИЧЕСКОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

*Гуманистические
идеи в
художественных
произведениях*

Первым выражением поворота Сартра к идеям гуманизма явилась пьеса «Мухи» (1943). Если главным героем его прежних художественных произведений был пассивный и страдающий человек, исполненный всевозможных пороков и отрицающий всякую мораль, то с

этого времени почти в овсех драмах и романах Сартра на первый план выдвигается фигура активного деятеля, который практически борется со злом, причем в ходе этой борьбы устанавливается его солидарность с другими людьми, возникают нравственные ценности. Пафос этих произведений заключается в утверждении, что над людьми не тяготеет неумолимый рок, слепая фатальность, что они не являются бессильными перед своей ситуацией. Орест («Мухи») освобождает жителей города Аргоса от правившего ими узурпатора и вместе с тем от ниспосланной на них божественной кары. Пленные партизаны («Мертвые без погребения») оказываются сильнее пыток, которым их подвергают палачи, и не выдают своих товарищей, обеспечивая успех их борьбы. Гец («Дьявол и господь бог») становится во главе освободительного движения крестьян. Конечно, Сартр показывает и других персонажей, которые подчиняются принуждению, совершают подлости и предательство: таковы Электра («Мухи»), Лиззи Мак-Кей («Почтительная потаскушка», первый вариант), Франц («Затворники Альтоны»). Но и в отношении этих людей Сартр показывает, что их падение объясняется не роком, а тем, что они не смогли вынести тяжкий груз личной ответственности, отказались от борьбы и нашли для себя удобным укрыться за выдумкой о фатальной необходимости. Симпатии Сартра на стороне тех персонажей, которые свободно и самостоятельно определяют свои цели, радикально изменяя при этом свой образ действия, становясь новыми личностями (Орест, Гец). В художественной форме Сартр проводит гуманистическую идею, что человек является высшей ценностью в мире и творцом тех ценностей, которым он следует в своей жизни.

*Гуманистические
идеи в этике.*

Новые этические идеи Сартра наиболее ярко были выражены в его лекции с программным названием «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946). Сартр рассматривает здесь человека не только как «осужденного на свободу» и всегда обладающего ею, но и как обязанного добиваться свободы «как основания ценностей» (46, 26). Теперь для Сартра свобода личности не выступает антагонистом свободы других людей, а ставится в неразрывную связь с ней: «Свобода желает се-

бя самое и свободы других» (46, 27). В то же время поднимается вопрос о создании общезначимых нравственных ценностей; «каждый человек должен себе говорить, действительно ли я тот, кто имеет право действовать так, чтобы человечество брало пример с моих поступков?» (46, 11). Новым содержанием наполняется понятие ответственности, связываясь с задачей утверждения свободы для всех людей: «Таким образом, наша ответственность гораздо более велика, чем мы могли бы предполагать, так как она распространяется на все человечество» (45, 10). Существование человека перестает рассматриваться как абсурдное. Сартр фактически отказывается даже от концепции «изначального выбора», допуская возможность «полной перестройки» для человека: «Трус делает себя трусом и... герой делает себя героем. Для труса всегда есть возможность не быть больше трусом, а для героя — перестать быть героем» (45, 20). Характерный для сартровского экзистенциализма тезис «существование предшествует сущности» толкуется в том смысле, что все определения человеческой личности («сущность») создаются ею самой в результате ее свободных, сознательных и ответственных решений и действий («существование»). «Это гуманизм,— говорил Сартр,— потому что мы напоминаем человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого...» (45, 29).

Коренной слабостью этих гуманистических утверждений является, однако, то, что они строятся на ложной философской основе — идеалистическом волюнтаризме, отрицающем значение объективной обусловленности человеческих решений и действий. В то же время эти утверждения оказались эклектически соединенными с противоречащими им тезисами, обусловленными экзистенциалистским субъективизмом. Так, тезис Сартра о том, что является нравственным и хорошим всякое действие, если оно совершается во имя самостоятельно и свободно выбранных целей, даже если эти цели абсолютно противоположны, подрывал его утверждение о возможности общезначимых моральных норм и вместе с тем возможности солидарности между людьми. Гуманизм, к которому искренне стремился Сартр, приходил, вопреки его уверению, в противоречие с экзистенциализмом. Поэтому критики Сартра справа обвиняли его

гуманистическую программу в измене экзистенциализму, тогда как критики слева подчеркивали, что с позиций экзистенциализма невозможно обосновать подлинный гуманизм. Явная неудача того варианта соединения гуманизма с экзистенциализмом, который был предложен Сартром в 1946 г., стимулировала его дальнейшие философские поиски.

*Социальные истоки
гуманистических
идей*

О социальной обусловленности своего поворота к гуманизму хорошо сказал сам Сартр: «Понадобилась вся кровавая история нынешнего полустолетия, чтобы заставить нас постичь реальность и поместить нас в разорванном обществе. Это война разбила устаревшие рамки нашей мысли. Война, оккупация, сопротивление и последующие годы» (145, т. 1, 24). Как бы стремясь взять реванш за свой прежний аполитизм, Сартр в послевоенный период отдается кипучей политической деятельности: выступает по острейшим проблемам современности на страницах «Тан модерн», участвует в собраниях, митингах, демонстрациях, общественных движениях демократического характера, включая движение сторонников мира. Стрее и несравненно реалистичнее, чем прежде, Сартр осознает, что делает «человеческое состояние» мучительным: многие миллионы людей умирают от голода, страдают от эксплуатации, угнетения, насилия, гибнут в малых и больших войнах, наконец, всему человечеству грозит истребительная атомная война. Но своеобразный парадокс заключается в том, что перед лицом этой объективно трагичной ситуации Сартр отказывается от свойственного ему ранее безысходного пессимизма. Он уверен, что путем достаточно энергичных и целенаправленных действий люди могут эффективно бороться со всевозможными опасностями. Правда, он не считает, что успех будет обязательно достигнут, но он убежден, что нет и фатальной неизбежности неудачи, и она, по его мнению, тем менее вероятна, чем активнее борются люди за свое свободное существование. В движении за мир, в разрядке международной напряженности Сартр видит путь к предотвращению угрозы новой мировой войны. С другой стороны, ликвидация капитализма (вместе с колониализмом) и социалистическое преобразование общества рассматриваются Сартром как путь

к уничтожению эксплуатации и угнетения, к действительному освобождению человечества. Он хочет порвать узы, связывающие его с буржуазией, и бороться за социализм вместе с рабочим классом.

В то же время в социально-политической позиции Сартра, в целом, несомненно, прогрессивной, имеется множество слабостей, которые отчетливо проявляются, когда он переходит от критики буржуазного общества к выработке позитивной программы борьбы против него. Социалистический идеал Сартра довольно расплывчат, в ряде пунктов растворяясь в понятии расширенной буржуазной демократии, а пути антикапиталистического действия представляются ему весьма смутно и в целом неверно. Левацкие, анархистские призывы к немедленной «революции» сопровождаются непониманием того, какие политические действия реально ведут к революционному социалистическому преобразованию общества. В этом суть его разногласий с французскими коммунистами. В 1948 г. Сартр принял участие в создании «Революционного демократического объединения», которое пыталось оторвать от коммунистов пролетарские массы, фактически подчиняя их в рамках этой организации «средним классам». Быстрый крах этой организации и последующий политический опыт привели Сартра к выводу, что действия, направленные против коммунистов, приводят к смыканию с реакционными силами, что вызвало его разрыв сначала с Камю, а затем с Мерло-Понти. Статья «Коммунисты и мир» (1952) знаменует известный перелом в отношении Сартра к ФКП. В ней признается, что из всех политических партий Франции только ФКП имеет «реальную и позитивную программу» борьбы за освобождение трудящихся, что она выражает интересы рабочего класса и массы нуждаются в ней. В последующий период, продолжая высказывать несогласие с ФКП по ряду важных вопросов, Сартр все чаще выступал единым фронтом с коммунистами в проведении политических кампаний против милитаризма, колониализма, фашистской угрозы, режима личной власти, за обновление и расширение демократии. Однако свойственная мелкобуржуазному деятелю непоследовательность не раз приводила к тому, что в периоды крутых поворотов в международных отношениях и внутренней жизни

Франции Сартр оказывался не в состоянии занять правильную позицию. Эти шатания в политической области сопровождались глубокими противоречиями в новых философских поисках, отмеченных попыткой соединения экзистенциализма с марксизмом.

ПРОГРАММА СИНТЕЗА
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА
И МАРКСИЗМА

В первые послевоенные годы Сартр выступал с резкой критикой марксистской философии, заявляя, что материализм в целом устарел и что только экзистенциализм с присущим ему волюнтаризмом может быть философской теорией, обосновывающей революционное действие в современную эпоху. Но в «Проблемах метода» (1957) сам Сартр подвергает критике эту точку зрения, признавая, что марксизм был и остается «философией нашего времени: его нельзя превзойти, поскольку еще не превзойдены породившие его обстоятельства. Какими бы ни были наши мысли, они могут развиваться только на его почве; они должны заключаться в начертанных им рамках — или исчезнуть в пустоте и деградировать» (145, т. 1, 29).

Излагая в этой работе свой взгляд на марксизм, Сартр высказывает немало верных мыслей. Он, например, подчеркивает, что марксизм должен постоянно развиваться и включать в круг своего рассмотрения новые проблемы, со всей остротой поставленные современностью. Сартр справедливо обращал внимание на то, что в рамках марксизма должны развиваться исследования по социальной психологии и изучение малых групп, чтобы ликвидировать монополию фрейдистов и буржуазной микросоциологии на освещение соответствующих проблем. Сартр ставил также важный вопрос о необходимости большего внимания марксистов к проблеме творческой роли личности в истории.

Но Сартр не ограничивается выявлением реальных проблем, ждущих марксистского исследования. Стремясь самостоятельно решить их, он пытается вместе с тем преобразовать и «дополнить» марксизм. В противоречии с истиной Сартр утверждал, будто марксизм не есть цельное и развитое учение, а пребывает до

сих пор, так сказать, в зародышевом состоянии и его надо не просто развить, а создать, исходя из указаний Маркса. При этом из состава марксизма как философии Сартр исключает не только работы Энгельса, Ленина и других марксистов, но также многие положения самого Маркса, пытаясь свести марксизм к нескольким тезисам его ранних произведений. Не удивительно, что в таком произвольно суженном и тем самым извращенном «марксизме» Сартр усматривает многочисленные «пробелы», которые он собирается заполнить при помощи экзистенциализма*. Понятно, что при реализации этого замысла Сартр не мог не вступить в противоречие с основными положениями марксистской философии.

*Борьба против
диалектического
материализма*

Прежде всего это выразилось в отрицании Сартром диалектического материализма. Он пытался доказать, будто природа не может быть

диалектичной и по тому ее материалистическое понимание должно быть метафизическим и механистическим. В основе этого утверждения лежит неверное понимание как материи, так и диалектики. В работах 40-х годов Сартр характеризовал материю как чистую инертность и пространственную рядоположность, «внешность»; видеть в ней активность, развитие, переход от простого к сложному — значит, по его мнению, приписывать ей черты мысли, в силу чего «материя сама становится идеей», а «материализм, желая быть диалектическим, «переходит» в идеализм» (151, т. 3, 166). Французским марксистам, полемизировавшим с Сартром, было нетрудно показать, что его понимание материи находится в полном противоречии с современными научными данными о ней.

В дальнейшем в своих попытках отрицать диалектику природы Сартр выдвигает на первый план агностический аргумент. Абсолютизируя тот факт, что отношения человека с природой опосредуются трудом, Сартр утверждает, что материя как объективная реальность «совершенно не представлена в человеческом опыте. В каком бы мо-

* Правда, Сартр считает, что вместе с тем необходимо преобразовать и экзистенциализм, порвав его связь с интересами господствующих классов, освободив его от идеализма и иррационализма. Было ли действительно достигнуто такое преобразование экзистенциализма, покажет анализ того, как Сартр решает в настоящее время основные философские проблемы.

менте Истории мы ни находились, вещи являются человеческими...» (145, т. 1, 247). Поэтому, открывая в вещах окружающего мира диалектику, люди обманываются, если принимают ее за характеристику «дикой», т. е. независимой от практики, материи; человек, пишет Сартр, «вложил в вещь свою собственную *практику*, свое собственное будущее, свои собственные познания...» (145 т. 1, 248). Заимствованное в марксизме понятие овеществленного труда наполняется у Сартра идеалистическим содержанием. Труд превращается им в некую самостоятельную субстанцию, а продукт труда, «обработанная материя», рассматривается—в противоположность Марксу—как такое воплощение этого труда, в котором проявляются только черты самого труда, но невозможно выявить никаких свойств природного материального субстрата. Сартровская концепция «обработанной материи» близка не к марксизму, а к «техническому материализму» Башляра. Объявив материю как объективную реальность непознаваемой, Сартр считает невозможным говорить и о ее диалектичности.

Вместе с тем само понятие диалектики наполняется у Сартра иным содержанием, чем в марксизме. Прежде всего это касается основных законов диалектики. Сартр совершенно не приемлет закона перехода количественных изменений в качественные; от закона единства и борьбы противоположностей у него сохраняется лишь их единство; только отрицание отрицания принимается им формально без «поправок», хотя по существу и этот закон трактуется по-экзистенциалистски, как применимый лишь к человеческому действию. Отрицание, отрицание отрицания и единство противоположностей—таковы, по Сартру, основные законы диалектики. Это означает, что лишь некоторые существенные черты реальной диалектики находят отражение в концепции Сартра; поскольку в ней не учитываются неразрывно связанные с ними другие черты и законы, она в целом дает искаженное представление о диалектике. Но есть еще одна черта сартровской диалектики, из-за которой эта диалектика принципиально невозможна в природе. Сартр объявляет «пружиной» диалектики понятие целостности, подчеркивая одновременно, что истинная целостность создается только целеполагающей деятельностью, специфичной для человека. Он указывает, что «диалектический

закон есть тотализация общества нами самими и нас самих социальным движением. Короче, диалектика есть не что иное, как практика» (145, 16). Понятно, что целеполагающей практики в природе не найти, и потому никакие естественнонаучные доказательства внутренней активности и противоречивости материи не могут поколебать сартровского отрицания диалектики природы. Но это не в силу внутренних достоинств данной концепции, а из-за чрезвычайно узкого, одностороннего и по существу неверного понимания в ней диалектики.

«Понимание»
против теории
отражения

Теорию отражения Сартр стремится представить как чужеродный элемент в марксизме, противоречащий положению Маркса об активности

сознания, — на том основании, что собственное понимание Сартром отражения как зеркально-пассивного акта является метафизическим. Не зная и не принимая диалектической концепции отражения, Сартр утверждает, будто в марксизме имеется «гносеологический вакуум», для заполнения которого надо еще разработать учение о диалектическом методе познания или, по его выражению, определить, «каковы суть границы, ценность и протяжение диалектического Разума» (145, т. 1, 120). Называя «диалектический разум» антиподом «позитивистского разума», Сартр отвергает не только редукционизм, присущий гносеологии позитивизма, но одновременно принцип причинного объяснения в целом и рационализм. Правда, последний факт Сартр затушевывает, говоря о своей современной гносеологической позиции: «Первоначальный иррационализм попытки Кьеркегора полностью исчезает, чтобы уступить место антиинтеллектуализму» (145, т. 1, 106). Но антиинтеллектуализм, под знаменем которого выступал еще Бергсон, это и есть иррационализм в точном смысле этого слова. Сартр допускает терминологическую путаницу, называя «исчезновением иррационализма» лишь отказ от кьеркегоровского агностицизма. В противоположность последнему Сартр считает, что человеческое существование, исторический процесс полностью познаваемы, интеллигибельны, даже «сверхпрозрачны» для «диалектического разума», но при этом он постоянно подчеркивает, что их познание не осуществляется при помощи понятийного мышления. В «диалектическом разуме», приверженцем которого

является Сартр, дискурсивному мышлению нет места, что придает этому «разуму» иррациональный характер.

При характеристике «диалектического разума» Сартр по сути дела воспроизводит иррационалистическую концепцию «понимания», развитую немецким представителем «философии жизни» Дильтеем (см. 9, 133—144). В согласии с последним Сартр считает, что доступная «диалектическому разуму» реальность познается («понимается») путем непосредственного постижения целей человеческого действия, отбрасывая при этом причинное объяснение и весь понятийный аппарат мышления. Единственным новшеством является попытка связать концепцию «понимания» с положением Маркса о единстве теории и практики в процессе познания. Однако от этого положения у Сартра остается лишь терминология, поскольку для него теория не просто неразрывно связана с практикой, а полностью растворяется в практике, становится неотличимой от нее. В этом смысле Сартр заявляет, что «понять себя, понять другого, существовать, действовать — это одно и то же движение...» (145 т. 1, 107). «Диалектический разум», сведенный Сартром к непосредственному осознанию действия в процессе его совершения, может быть лишь обыденным сознанием со всеми его иллюзиями. Этот «разум» принципиально неспособен познать диалектику человеческого действия, поскольку она есть его глубокая характеристика и, как таковая, выявляется лишь дискурсивным диалектическим мышлением, образцы применения которого дали классики марксизма-ленинизма.

*Социально-
философская
концепция Сартра*

Выражая согласие с положением Маркса, что философ должен изучать действительного человека, который живет в предметном мире, своим трудом создает вещи и испытывает их воздействие на себя, Сартр в «Критике диалектического разума» (1960) рассматривает «человеческую реальность» не как абстрактное *бытие-для-себя*, сводящееся в сущности к самосознанию, а как социально-историческое бытие. Однако Сартр совершенно не усвоил мысль Маркса о том, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» (1, т. 3, 3). Из того, что историю делают конкретные люди,

Сартр делает ошибочный вывод о необходимости начать социологическую теорию с анализа индивидов, а не с изучения сложившихся между ними и формирующих их общественных отношений. Под флагом борьбы с теологией и метафизикой* Сартр не развивает марксизм, а движется от него вспять, создавая новый вариант робинзонады, именуемой «диалектическим номинализмом».

Взаимодействие человека с окружающим миром Сартр рассматривает под углом зрения *редкости*, обозначающей недостаток предметов потребления. По его мнению, «редкость есть фундаментальное человеческое отношение (с Природой и с людьми). В этом смысле надо сказать, что именно она делает из нас *тех* индивидов, которые творят *эту* Историю и *определяются* в качестве людей» (145, т. 1, 201). Сартр видит в редкости понятие сугубо материалистическое и призванное дополнить исторический материализм**. В действительности же оно является просто натуралистическим и выражает отношение к предметам потребления живого существа вообще, а не специфически человеческое отношение. Считая редкость непреходящим условием человеческого существования, Сартр пытается объяснить социальные противоречия той борьбой, которая возникает из-за недостатка предметов потребления. По его мнению, чем более сходны между собой потребности людей, тем более враждебными являются их отношения в «практическом поле», которое всегда есть «поле редкости». В силу этого, указывает Сартр, «для каждого человек существует как нечеловеческий человек или, если хотите, как чуждый вид» (145, т. 1, 206). Это обновленный, на этот раз натуралистический, вариант давней сартровской темы «изначального конфликта» людей. Понятие редкости ведет Сартра к принципиальному согласию с Дюрингом по вопросу о роли насилия в истории, т. е. снова к антимарксистской точке зрения.

* Сартр заявляет: «Если мы не хотим превращения диалектики в божественный закон, в метафизическую фатальность, то нужно, чтобы она происходила от *индивидов*, а не от каких-то сверхиндивидуальных совокупностей» (145, т. 1, 131).

** Отрицая диалектический материализм, Сартр признает правомерность и даже необходимость исторического материализма, вкладывая, однако, в это понятие существенно иной смысл, чем марксисты.

В противоречии с марксизмом оказывается и развиваемая Сартром концепция отчуждения, несмотря на то что ряд ее исходных положений заимствован у Маркса. Так, Сартр стремится понять отчуждение в связи с практической деятельностью человека, выявить возникающие в ходе сознательного действия людей объективные отношения, рассмотреть диалектику свободы и необходимости. Однако в отличие от Маркса он видит в отчуждении непреходящую характеристику человеческого бытия. Факт несовпадения результатов практики с сознательно поставленными целями, обычный при незнании социальных закономерностей, но успешно преодолеваемый по мере развития науки об обществе, интерпретируется Сартром как проявление вечного закона «перевертывания» практики в «антипрактику», превращения целей в «противоцели». В ходе этого «перевертывания» свобода, по мнению Сартра, неизбежно превращается в угнетающую человека необходимость, причем виновником отчуждения свободы объявляется «обработанная материя», которая «отражает нам нашу активность как инертность, а нашу инертность — как активность, наше внутреннее по отношению к группе — как внешнее, наше внешнее — как детерминацию внутреннего; в ней живое превращается в механическое, а механическое возвышается до уровня паразитической жизни; это наше извращенное отражение...» (145, т. 1, 247). Это не что иное, как воспроизведение точки зрения Гегеля, для которого опредмечивание, происходящее в процессе труда, было тождественно отчуждению, выглядевшему поэтому неустранимым из человеческой жизни.

Что касается развития общества, то в сартровском «открытом марксизме» оно рассматривается не как процесс смены определенных общественно-экономических формаций, а как переход от лишенных исторической определенности «серий» к столь же абстрактным «группам» и как изменение последних. Под серией, или «коллективом», Сартр понимает стихийно складывающуюся общность людей, которые независимо от своих желаний вступают в контакт друг с другом через общие для них предметы потребления и обмен ими. Возникающее при этом единство Сартр рассматривает как навязанную людям и порабащающую их внешнюю необходимость. В качестве примера такого «фальшивого» единства он

приводит рынок: торговцев связывает тот факт, что цена на их товары зависит от предложенного всеми общего количества товаров; в виде средней цены каждый торговец получает свой «закон» от Другого, но не знает заранее, каков этот закон, и бессилён изменить его. Это бессильно изменить стихийно складывающиеся отношения между людьми Сартр считает характерной чертой серии; в свойственном для нее «практико-инертном поле» люди полностью поработаны непредвиденным воздействием на них «обработанной материи»*. Этот тип человеческих отношений, являющийся слепком со «свободного рынка», возникающего на довольно высокой ступени общественного развития, Сартр объявляет своим исходным пунктом.

Следующая ступень общественного развития — «группа» — выступает у Сартра как отрицание серии, создаваемое, чтобы «построить человеческое царство (т. е. свободные отношения людей между собой)» (145, т. 1, 377). *Группа* характеризуется сознательно поставленной целью: она стремится к единству и ликвидации отчуждения. Не учитывая решающего значения совместной производственной деятельности для образования различных сообществ, Сартр — в соответствии с теорией насилия — считает главной причиной конституирования группы внешнюю опасность. По его мнению, «возможности самоопределиваться в качестве группы приходят к коллективу от *антагонистических* отношений, которые он поддерживает с уже конституированной группой или с личностью как представителем этой группы» (145, т. 1, 394). Легко заметить сходство этого утверждения с тем, что говорилось о роли «третьего» для возникновения «мы» в «Бытии и ничто». Путь к пониманию главных причин социальной организации оказался для Сартра закрытым потому, что он начал свой социологический анализ с деятельности изолированного индивида, который в «поле редкости» мог выступить только

* Отрицанием прежнего тезиса об абсолютной свободе звучат слова Сартра: «Пусть же не заставляют нас говорить, что человек свободен во всех ситуациях, как считали стоики. Мы хотим сказать как раз обратное, а именно что все люди являются рабами, поскольку их жизненный опыт протекает в практико-инертном поле и в той самой мере, в какой это поле первоначально обусловлено редкостью» (145, т. 1, 369).

как враждебный по отношению ко всем другим людям. Поэтому Сартр вынужден искать какой-то внешний источник сплоченности между людьми, который в силу этого в свою очередь является враждебным по отношению к ним.

Говоря о том, что целью группы является «расцвет свободы», Сартр сводит последнюю лишь к освобождению от порабощения извне. По его мнению, развитие группы происходит таким образом, что она становится все более независимой по отношению к другим группам, но зато внутри нее возникают и усиливаются все новые формы отчуждения и порабощения. Клятва, обязывающая индивида всегда оставаться в рамках группы; террор, угрожающий смертью каждому члену группы, который будет агентом ее распада; государство с его аппаратом подавления внутренних конфликтов; бюрократия, возрождающая присущую сериям «инертность», — таковы, согласно Сартру, основные формы и этапы отчуждения свободы внутри группы. Эту концепцию, которую можно рассматривать как очень схематичное и довольно поверхностное отражение отношений, характерных для обществ, основанных на эксплуатации и угнетении человека человеком, Сартр изображает как верное раскрытие сути всякого общества независимо от типа его организации, что противоречит как марксистской теории, так и опирающейся на нее практике социалистического строительства.

В наибольшее противоречие с марксизмом социологическая концепция Сартра вступает по вопросу о диктатуре пролетариата, возможность которой — вопреки фактам ее осуществления — категорически отрицается им. По мнению Сартра, ««диктатура пролетариата» была оптимистическим и слишком поспешно созданным понятием — из-за незнания формальных законов диалектического Разума...» (145, т. 1, 629). О каких же законах идет речь? — «С нашей точки зрения, — разъясняет Сартр, — невозможность для пролетариата осуществлять диктатуру формально доказана невозможностью для группы в любой форме конституироваться в сверхорганизм» (145, т. 1, 630). Это означает, что единственной возможностью подлинного сплочения социальной группы или класса для Сартра является чисто биологическое единство. В таком случае «формальные законы

диалектического разума» — это не что иное, как замаскированные биологические детерминанты, вновь свидетельствующие о наличии значительных элементов натурализма в мировоззрении позднего Сартра. От изолированного индивида как исходного пункта сартровского анализа оказывается принципиально невозможным перейти к пониманию фактически существующих неантагонистических форм человеческой общности. Но это свидетельствует отнюдь не о возможности таких форм, а о теоретической несостоятельности сартровской робинзонады.

Так социально-философская концепция Сартра, являющаяся — до сих пор — последним словом его как мыслителя и претендующая на творческое развитие и даже «дополнение» марксизма, по всем существенным пунктам вступает в противоречие с марксизмом и представляет собой совокупность домарксистских или антимарксистских, но, во всяком случае, немарксистских решений. Но эта концепция вступает в противоречие и с собственными гуманистическими и прогрессивными идеями Сартра, высказанными им в художественных произведениях, в выступлениях по вопросам морали и политики. Если в качестве драматурга, писателя, моралиста, политического деятеля Сартр верит в возможность успешной борьбы против порабащивающих человека сил, то как философ, пытающийся при помощи системы взаимосвязанных понятий осмыслить самое суть человеческого бытия, он создал учение, в котором показано лишь нарастание отчуждения и несвободы. Это глубокое противоречие не может не стимулировать дальнейшие мировоззренческие поиски Сартра, ибо задача адекватного философского понимания хотя бы своего личного опыта — не говоря уже о всемирно-историческом опыте человечества — остается не решенной им.

Заключение

Из всех французских экзистенциалистов Сартр оказал наибольшее влияние на развитие философской мысли не только во Франции, но и за ее рубежами. Он более всех способствовал пробуждению широкого общественного интереса к экзистенциализму, превращению его в одно из основных направлений современной буржуазной философии и распространению его влияния на самые различные стороны духовной жизни буржуазного общества. По

многообразие и широте затронутых им проблем, по их жизненной остроте и важности, а также различным и сменявшим друг друга вариантам решения этих проблем Сартр, бесспорно, является самым значительным из буржуазных философов современной Франции. Объективно главный интерес представляет динамика философского творчества Сартра. Его ранний этап заслуживает внимания как наиболее крупная попытка построения цельной концепции бытия при помощи феноменологического метода и вместе с тем разрешения основных философских проблем с точки зрения экзистенциализма. Эволюция философских воззрений Сартра, представляющая собой в сущности картину разложения и самоотрицания того варианта атеистического экзистенциализма, который изложен в «Бытии и ничто», убедительно свидетельствует о неудаче этих попыток. Весьма показательно, что в условиях хотя бы частичного осознания Сартром несостоятельности собственно экзистенциалистских решений, он обнаружил тяготение не к какой-либо иной форме буржуазной философии, а к марксизму, что говорит о вынужденном признании им силы идей того учения, которое он в течение многих лет пытался безуспешно опровергать. Наконец, неудачная попытка «включения» экзистенциализма (хотя и во многом измененного) в марксизм еще раз показывает, что всякое «дополнение» марксизма идеями буржуазных философских учений может привести лишь к его извращению и ревизии.

КАМЮ: АБСУРД И БУНТ

Альбер Камю (1913—1960), известный журналист, писатель и драматург*, отказывался называть себя экзистенциалистом и вообще философом. Первое, одна-

* Наиболее значительные прозаические и драматургические произведения Камю насыщены философскими идеями. Таковы «Чужак» (1942), «Недоразумение» (1944), «Калигула» (1944), «Чума» (1947), «Осадное положение» (1948), «Падение» (1956), «Изгнание и царство» (1957). То же самое относится к выступлениям Камю по социально-политическим вопросам; важнейшие из них помещены в трех сборниках «Современные события» (1949, 1954, 1958).

ко, верно лишь в том отношении, что в ходе эволюции своих воззрений он постепенно отходил от характерной для экзистенциализма точки зрения. Основанием для второго является тот факт, что у Камю нет систематизированного и всеохватывающего философского учения*; он занимается почти исключительно этическими проблемами, с чем связаны его слова: «Я не чувствую себя философом ни на грош; меня интересует прежде всего знание, как следует строить свое поведение» (цит. по 67, т. 2, 377). Но этическая проблематика у Камю самым непосредственным образом связана с философией экзистенциализма, да и перенос центра тяжести в область этики характерен для большинства экзистенциалистов.

*Проблема
смысла жизни*

Основная философская работа Камю «Миф о Сизифе» открывается словами: «Есть лишь одна действительно серьезная философская проблема: это самоубийство. Вынести суждение о том, стоит ли жизнь труда быть прожитой или не стоит, — это ответить на основной вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, обладает ли разум девятью или двенадцатью категориями — приходит потом. Это уже игра, а вначале нужно ответить» (83, 15). Для Камю речь идет о том, является ли жизнь просто биологической данностью, или в ней реализуются собственно человеческие ценности, придающие ей смысл. Эта важнейшая этическая проблема, по-экзистенциалистски возводимая в ранг основного вопроса философии, была очень актуальной и политически острой для страны, в предвоенной литературе и философии которой пропаганда аморализма получила широчайшее распространение, а большинство населения которой после поражения 1940 г. производило мучительную переоценку ценностей, пытаясь определить линию своего поведения в условиях оккупации. Надо учесть, что торжествующий в то время немецкий фашизм выступал под знаменем отказа от гуманистических принципов нравственности, на место которых ставилось звериное право сильного.

* Хотя Камю получил философское образование, он — вопреки обычной в таких случаях практике — никогда не преподавал философию. Однако философские работы у него имеются, — это «Миф о Сизифе» (1943), «Заметка о бунте» (1945), «Письма к немецкому другу» (1945), «Бунтующий человек» (1951).

*Абсурдность
природы*

Стремясь разобраться в смысле своей жизни, человек, по мнению Камю, обращается за подсказкой

прежде всего к окружающему миру. Но чем пристальнее он вглядывается в природу, тем более осознает ее глубокое отличие от себя и ее равнодушие к своим заботам. Подобно Сартру, Камю истолковывает этот факт как «изначальную враждебность мира» (83, 28). Онтологическое отчуждение мира сопровождается, согласно Камю, гносеологическим: человек не в состоянии понять окружающие вещи. Воспроизводя мейерсоновский тезис, Камю заявляет, что понять — это значит свести к тождеству и растворить в мысли; поскольку этот идеал понимания неосуществим, то окружающий мир характеризуется как иррациональный. Принимая конвенционалистские формулы за бесспорные истины, а смену одних естественнонаучных теорий другими за их полное несоответствие реальности, Камю провозглашает, что «эта наука, которая должна была научить меня, завершается в гипотезе, эта смутная ясность — в метафоре, а эта недостоверность — в произведении искусства» (83, 35). Экзистенциалистский вывод об абсурдности мира выступает как непосредственно базирующийся на результатах буржуазной «философии науки».

*Абсурдность
человека*

Если мир «обесчеловечен», то, утверждает Камю, «люди также порождают бесчеловечное» (83, 29).

Не понимающие как самих себя, так и других, люди разобщены и одиноки; в отношениях между ними царит жестокая бессмысленность. Многочисленные фактические проявления подобных отношений в окружающей его повседневной действительности Камю ошибочно истолковывает как универсальную характеристику человеческого существования. Логическое обоснование этого экзистенциалистского тезиса подменено у Камю чисто эмпирическим перечислением и классификацией фактов отчуждения, жестокости, иррациональности в человеческих отношениях или же художественным изображением этих фактов. Бесстрастно-отчужденным и погибающим на основании смертного приговора, вынесенного в результате непонимания людьми его действий, предстает Мерсо — герой романа с многозначительным названием «Чужак». В пьесе «Недоразумение» две жен-

щины убивают человека, не признав в нем своего самого близкого родственника. Одна из убийц, излагая авторское кредо, заявляет, что в жизни «никто никогда не признан» и что как для убитого, так и для всех людей «ни в жизни, ни в смерти нет ни родины, ни мира... Ведь не называть же родиной эту тесную землю, лишённую света, с которой уходят, чтобы стать пищей слепых животных» (82, 97—98).

Абсурд и разум

Камю констатирует, что такие мыслители, как Кьеркегор, Ясперс, Шестов, придя в отчаяние от непонятного и чуждого мира, предлагают для обретения надежды поверить в бога. Требуемое при этом отречение от разума означает для Камю «метафизическое самоубийство»; на такой новый абсурд, как иррациональная вера, он не согласен, считая, что «розами иллюзий» подобает питаться только ослу. «Меня интересует не философское самоубийство, а просто самоубийство,— заявляет Камю.— Я хочу лишь очистить его содержание от эмоций и познать его логику и его честность. Всякая другая позиция предусматривает для абсурдного ума бегство и отступление перед тем, что ум освещает» (83, 72). Камю уверен, что «абсурд, являющийся метафизическим состоянием обладающего сознанием человека, не ведет к богу» (83, 60).

Осуждая веру в бога с точки зрения требований логической мысли, Камю встает в оппозицию к религиозному экзистенциализму и тесно связанному с ним иррационализму. В понимании Камю «абсурдный человек»—это тот, кто хочет «жить *только* тем, что он знает, считаться с тем, что существует, и не позволять вторгаться ничему, что не было бы достоверным. Ему отвечают, что ничто не существует. Но хоть это является достоверностью. Именно с ней он имеет дело: он хочет знать, возможно ли жить без призыва» (83, 76). Речь идет о «призыве», исходящем от бога, т. е. о религиозной санкции норм человеческого поведения,— Камю же хочет знать, можно ли обосновать мораль с чисто человеческой, земной точки зрения; для него важен только человеческий «призыв».

В соответствии с этим в понятие абсурда вносится новая характеристика, уточняющая его содержание. «Абсурд,— указывает Камю,— рождается из этой конфрон-

тации между человеческим призывом и неразумным молчанием мира... Иррациональное, человеческая ностальгия и абсурд, рождающийся при их столкновении,— вот три персонажа драмы, к которым необходимо приводит вся логика, на какую способно существование» (83, 44—45). В этом смысле абсурд выступает как связующее звено между человеком и миром. Такая трактовка абсурда утверждает существование по крайней мере одной реальности, которая в собственном смысле слова не является абсурдной,— это человеческая мысль. В ее сохранении и развитии он видит единственную основу человеческого величия. В отличие от многих экзистенциалистов Камю стоит на позициях интеллектуализма, хотя и ограниченного агностическим утверждением о непознаваемости окружающего мира.

*Мысль, бунт,
свобода*

Сохранение мысли, этого небольшого, но твердого островка рациональности, рассматривается Камю как отказ примириться с иррациональностью мира, как бунт против него. Камю подчеркивает, что «абсурдный человек» — это прямая противоположность примирившемуся человеку, что абсурд означает постоянное напряжение и борьбу. С бунтом у Камю связывается вопрос о свободе человека. Осознав равнодушное безмолвие мира и утратив веру в бога, «абсурдный человек», являющийся идеалом Камю, приходит к выводу, что источником всех своих ценностей и единственным судьей может быть только он сам. В этой самодетерминации и выражается свобода человека, которую у него никто не может отнять и которая делает его подобным богу. Именно свобода, выражающаяся в бунте, придает смысл человеческой жизни. Поставив проблему самоубийства во главу угла своих размышлений, Камю приходит к выводу, что жизнь человека стоит труда быть прожитой; самоубийство, как «метафизическое», так и физическое, отвергается Камю: это недостойный «абсурдного человека» выход.

*Сизиф как символ
«абсурдного
человека»*

Провозглашая необходимость борьбы человека с иррациональностью мира, Камю в то же время подчеркивал, что она не может привести к успеху. Символом «человеческого состояния» для него является Сизиф, который, согласно греческому ми-

фу, был осужден богами на тяжкий и бесполезный труд: вкатывать на высокую гору тяжелый камень, который, едва достигнув вершины, скатывался вниз. Согласно Камю, величие Сизифу придает тот факт, что он знал о нескончаемости своего труда, но тем не менее стойко переносил ниспосланную ему кару и не думал просить богов о прощении. Хотя Сизиф осужден на вечные муки, он все же в глазах Камю является свободным человеком, так как, сознательно подняв бунт против богов, он сам выбрал свою судьбу. По мнению Камю, «Сизиф учит высшей верности, которая отрицает богов и воздвигает утесы. Он считает также, что все хорошо. Эта Вселенная, отныне лишенная господина, не представляется ему ни бесплодной, ни ненужной. Каждая песчинка этого камня, каждый осколок этой темной горы образует для него одного целый мир. Сама борьба за вершины достаточна для того, чтобы заполнить сердце человека. Надо представить Сизифа счастливым» (83, 166). Таким образом, начав свои размышления о человеке целым рядом совершенно пессимистических констатаций, Камю в конечном счете приходит к своеобразному трагическому оптимизму, утверждая, что даже безнадежная борьба человека с бесчеловечностью является источником высшей радости и счастья.

Чтобы правильно оценить смысл выдвинутой Камю концепции абсурда и бунта, ее необходимо рассматривать в контексте той социально-культурной обстановкой, в которой она была создана. Эта концепция сконцентрировала в себе широко распространенные в предвоенной Франции идеи о банкротстве научного знания, о крахе всех моральных ценностей, о бесперспективности человеческого существования. Это было верное отражение того, что характеризовало буржуазное сознание, хотя сам Камю ошибочно полагал, что «абсурд» имеет универсальную значимость. Но главный смысл выступления Камю заключался отнюдь не в выражении пессимизма, ставшего уже традиционным, относительно человеческого познания и действия. То основное и новое, что сказал Камю как буржуазный философ и для буржуазной публики, состояло в призыве к неустанной и решительной борьбе со всем иррациональным и бесчеловечным. Несомненно прогрессивное значение этого призыва, сформулированного в самый тяжелый

для французского народа период второй мировой войны*, когда борьба против фашистских оккупантов многим казалась абсолютно бесперспективной. Эти настроения нашли известное выражение и у Камю. Но вместе с тем его произведение отразило решительный отказ большинства французов принять «новый порядок» и готовность вести с ним бескомпромиссную борьбу. Следует отметить, что сам Камю участвовал в Сопротивлении.

*Абсурд, бунт,
мораль*

Тезис об абсолютной свободе «абсурдного человека» в применении к морали вел к отказу от каких-

либо общезначимых норм и к признанию этической равноценности всех действий, т. е. к аморализму. Однако Камю не хотел следовать до конца этой логике и в самом абсурде пытался найти что-то ограничивающее моральный произвол и исключаящее преступления. «Абсурд, — писал Камю, — не освобождает, а связывает. Он не санкционирует все действия. То, что все позволено, не означает, что ничто не запрещено» (83, 94). Взгляды Камю относительно того, какие именно действия соответствуют ясному осознанию абсурдности, претерпели значительную эволюцию. В своей первой драме «Калигула», написанной в 1938 г., Камю видит воплощение логики «абсурдного человека» в действиях римского императора, печально прославившегося сумасбродной жестокостью. Пройдя через участие в Сопротивлении, Камю понял, что концепция, из которой в качестве норм поведения вытекают жестокость и бесчеловечность, родственна фашизму. В «Письмах к немецкому другу», написанных в конце 1943—начале 1944 г. (см. 81), он ставит вопрос о необходимости четкого размежевания с фашистской идеологией в философско-этической области.

В послевоенные годы Камю, подобно Сартру, стремится разработать гуманистическую этику, в которой свобода, солидарность и ответственность были бы обоснованы в качестве высших моральных ценностей. Теперь Камю начинает подчеркивать, что от присущего бунту отрицания неотделимы определенные позитивные моменты: «Что такое бунтующий человек? Это человек, который говорит «нет». Но если он отказывается, то это не

* «Миф о Сизифе» был закончен Камю в феврале 1941 г.

значит, что он отвергает: это одновременно человек, который, начиная со своего первого движения, «сказал «да»» (80, 25). Позитивный элемент бунта заключается в утверждении ценности, ради которой производится отрицание. Это приводит, согласно Камю, к тому, что в процессе бунта, начатого в одиночестве, между людьми устанавливается солидарность, — что находит выражение в формуле: «Я бунтую, следовательно, мы существуем» (80, 36). Важно подчеркнуть, что бунтарское действие начинает рассматриваться Камю уже не как безнадежный Сизифов труд, а как эффективное средство избавления от зла, с которым борются люди. Тема успешного и объединяющего людей бунта нашла художественное воплощение в романе Камю «Чума» и его пьесе «Осадное положение». В обоих произведениях люди показаны в борьбе с эпидемией чумы, которая является у Камю в целом символом угнетающих человека сил и конкретно — фашистского тоталитаризма. Персонажи этих произведений, преодолев парализующий страх перед чумой, вступают в борьбу с ней и своими активными действиями кладут конец царству смерти.

*Бунт и мера —
против революции*

В послевоенные годы мысль Камю приобретает все более отчетливое социальное звучание. Многозначные

символы уступают место определенным политическим лозунгам. Как и Сартр, Камю принимает активное участие в современной политической борьбе, являясь руководителем еженедельника «Комба» (до 1947 г.) и одним из основных сотрудников «Тан модерн». Его выступления на стороне левых сил в защиту демократии, против милитаризма и колониализма имели немалое прогрессивное значение. Однако в целом Камю как общественный деятель эволюционировал не влево, как Сартр, а вправо, к идеям буржуазного либерализма. С позиций абстрактного гуманизма он подвергал резкой и необоснованной критике деятельность коммунистов как во Франции, так и в странах социализма; в начале 50-х годов эволюция вправо привела Камю к выходу из состава редакции «Тан модерн». Выступления Камю последнего периода его жизни все в большей мере становились созвучны откровенному антикоммунизму.

В эпоху углубления общего кризиса капитализма и

развертывания мирового революционного процесса Камю выступил убежденным противником революции, противопоставляя ей бунт. В связи с этим в его концепции бунта на первый план выдвигается новое понятие — мера. Камю писал: «Если граница, открываемая бунтом, преобразует все; если всякая мысль, всякое действие, выходя за известный предел, начисто отрицают сами себя, то действительно имеется мера вещей и человека» (80, 352). Мера в понимании Камю имеет консервативную социальную окраску: это ценность, которая не позволяет бунтарскому действию превратиться в коренное революционное преобразование общества. Осуждая революции за «безмерность», Камю изображал их как процесс разрушения всяких ценностей, абсолютный нигилизм. «Революция XX в., — писал он, — декретирует, что ценности смешаны с движением истории, и ее исторический разум оправдывает новую мистификацию» (80, 356). Камю заявлял, что «революционное заблуждение объясняется прежде всего незнанием или систематической недооценкой той границы, которая представляется неотделимой от человеческой природы и которую правильно выявляет бунт» (80, 352). Возвращение к концепции человеческой природы при обосновании идеалов буржуазного либерализма свидетельствует о значительном отходе Камю от экзистенциализма. Искажая смысл современной социальной борьбы, Камю видел его не в антагонизме между пролетариатом и буржуазией — в духе модных буржуазных теорий конвергенции он утверждал, будто цели производства при социализме и при капитализме тождественны, — а в борьбе между «силами бунта» и «цезаристской революцией» (80, 357). Камю обнаруживает близость к анархо-синдикализму, усматривая в создании государства победившего пролетариата «измену» революционному действию.

Заключение

Предпринятая Камю в начале своего творческого пути критическая переоценка моральных ценностей, связанная с выражением известных прогрессивных идей, в конечном счете оказалась движением по кругу, в ходе которого произошло лишь отрицание религиозного обоснования буржуазной морали. Сама же она в целом осталась без изменения. Произошла лишь некоторая модернизация принципов буржуазной нравственности, делающая их

приемлемыми для человека, порвавшего с религией и не желающего слепо подчиняться внешним авторитетам. В ходе этой трансформации экзистенциалистские положения сыграли роль тарана, разбившего архаические формы обоснования и выражения буржуазной морали. После выполнения этой функции экзистенциализм, который и ранее распространялся у Камю лишь на область этики, почти полностью отбрасывается им.

МЕРЛО-ПОНТИ: ФИЛОСОФИЯ ДВУСМЫСЛЕННОСТИ

Морис Мерло-Понти (1908—1961) был последовательно профессором Лионского университета, Сорбонны и Коллеж де Франс (1952). Поздний Гуссерль, Хайдеггер, Сартр, гештальт-психология оказали наибольшее влияние на формирование его философии, что не мешало ему довольно критически относиться к ним*.

Поставив перед собой задачу «понять отношения между сознанием и природой — органической, психологической или даже социальной» (132, 1), Мерло-Понти делает исходным пунктом философии понятие феномена. Он рассматривает феномен как нечто нейтральное с точки зрения отношения между субъектом и объектом, психическим и физическим, сознанием и вещью, экзистенцией и трансценденцией**. Важнейшей целью мышления он считает выявление «феноменального поля» как первичной реальности. «Рефлексия,— пишет Мерло-Понти,— не является истинной рефлексией, если она не выходит за пределы самой себя и не познает себя как рефлексию-об-иррефлексивном и, следовательно, как изменение структуры нашего существования» (129, 76). Касаясь в связи с этим гуссерлевского учения о чистых сущностях, Мерло-Понти предла-

* Основные работы Мерло-Понти: «Структура поведения» (1942), «Феноменология восприятия» (1945), «Гуманизм и террор» (1947), «Смысл и бессмыслица» (1948), «Похвальное слово философии» (1953), «Приключения диалектики» (1955), «Знаки» (1961), «Видимое и невидимое» (1964, посмертное издание незаконченного труда)

** Столь же нейтральными Мерло-Понти считал понятия структуры и поведения, играющие важную роль в его философии.

гает понять их не как подлинный объект философии, а лишь как средство и необходимый промежуточный этап для постижения того существования, которое воплощено в «феноменальном поле». По мнению Мерло-Понти, только «в свой последний период Гуссерль сам полностью осознал, что именно он хотел сказать, говоря о возвращении к феномену, и молчаливо порвал с философией сущностей» (129, 61).

Воплощением нерасчлененного единства «феноменального поля» для Мерло-Понти является восприятие. Он указывает, что «первоначальное восприятие есть нететический*, дообъективный и предсознательный опыт... Из каждого пункта первоначального поля исходят интенции, пустые и определенные; осуществляя эти интенции, анализ доходит до объекта науки, до ощущения, как особого феномена, и до чистого субъекта, который полагает первое и второе. Эти три термина находятся лишь на горизонте первоначального опыта» (129, 279).

Концепция восприятия Мерло-Понти несет на себе особенно значительные следы влияния гештальт-психологии. Ссылаясь на исследования ее представителей, он указывает, что подлинной реальностью обладает сложное и целое, а простое и часть являются лишь их элементами, которым только в абстракции можно приписать самостоятельное бытие; такой абстракцией он считает, например, ощущение, к которому прибегает «аналитическая мысль» психологов-эмпириков при их попытках объяснить сложное из простого. Однако из того верного, что говорит Мерло-Понти о восприятии как собственно психологической реальности, он выводит неправомерно широкие обобщения общегносеологического и онтологического порядка. Прежде всего это относится к его попытке по-новому обосновать экзистенциалистский иррационализм, представив науку как деградацию непосредственного опыта, отождествляемого у него с восприятием. *«Все, что я знаю о мире, даже посредством науки, — пишет Мерло-Понти, — я знаю исходя из моей точки зрения или моего опыта о мире, без которого символы науки не могли бы ничего сказать. Вся вселенная науки сконструирована на основе пережитого мира, и, если мы хотим строго осмыслить самое науку, точно оце-*

* Т. е. не содержащий в себе различия субъекта и объекта.

нить ее смысл и значение, нам надо вначале пробудить этот опыт мира, вторичным выражением которого она является» (129, II—III). Правильная констатация того, что обыденный опыт предшествует науке, сопровождается у Мерло-Понти ошибочным приписыванием этому опыту значения непререкаемой и высшей истины. Углубление наукой знания о реальности он изображает как отход от реальности в сферу произвольных конструкций — на том основании, что научное познание отходит от обыденного опыта и подвергает его критике. «Возвратиться к самим вещам, — провозглашает Мерло-Понти, — это возвратиться к миру до познания, к миру, о котором познание постоянно говорит и по отношению к которому всякая научная детерминация абстрактна, зависима и имеет знаковый характер...» (129, III).

В онтологическом плане ссылкой на целостную сложность восприятия Мерло-Понти пытается снять основной вопрос философии: не надо спрашивать, первично ли материальное бытие или первично сознание, поскольку объект и субъект — это-де абстракции, а действительно первично «нейтральное» восприятие. Но эта «нейтральность» есть лишь необоснованное заверение Мерло-Понти, и потому, утверждая первичность восприятия, он на деле занимает идеалистическую позицию. Восприятию Мерло-Понти придает столь большое значение, что считает ненужным «спрашивать себя, действительно ли мы воспринимаем мир; надо, напротив, сказать: мир — это то, что мы воспринимаем» (129, XI). Это утверждение очень напоминает формулу Беркли «существовать — значит быть в восприятии», и Мерло-Понти прилагает большие, но безуспешные усилия, чтобы при помощи тезиса о коррелятивности восприятия и мира как-то затушевать субъективно-идеалистическое содержание своей концепции восприятия.

Смысл и значение Целостность восприятия Мерло-Понти считает неразрывно связанной с тем, что оно обладает смыслом. «Феноменологический мир, — подчеркивает он, — это не чистое бытие, а смысл...» (129, XV). Это означает, что вещи мира «требовательны» по отношению к человеку. Их определенность предписывает человеку известный образ действия, в силу чего они выступают как бы наделенными волей и сознанием; поэтому можно сказать, что они не только

объективны, но и субъективны, и «самое важное достижение феноменологии состоит, без сомнения, в том, что она соединила в своем понятии мира крайний субъективизм и крайний объективизм...» (129 XV). Если Сартр утверждал, что человек «приговорен к свободе», то Мерло-Понти заявляет: «Поскольку мы суть в мире, мы приговорены к смыслу...» (129, XIV).

Учение Мерло-Понти о смысле и значении направлено против созерцательности в понимании окружающего мира. Его рассуждения обращают внимание на тот факт — рациональное понимание которого было дано марксизмом, — что мир, в котором живет человек, в той или иной мере преобразован практикой, несет на себе следы человеческого воздействия, не является чисто природным. Но, говоря о том, что в вещах обнаруживаются человеческие намерения, интенции, «субъективность», Мерло-Понти не видит, каков реальный источник и путь «очеловечивания» мира. Оно предстает в его концепции не как результат труда, объективирующегося в созданных человеком предметах и в определенных социальных условиях выступающего как отчужденная сила, а как следствие декларируемой им слитности субъекта и объекта в первоначальном опыте. Это приводит к идеалистической мистификации проблемы смысла и значения, равно как проблемы объективной реальности. Называя человека *бытием-в-мире*, Мерло-Понти помещает его в такой мир, где нет ничего природно-материального и где в силу этого все собственно человеческое оказывается сведенным к оторванному от материи сознанию. Только произведя такую «дематериализацию» мира и человека, Мерло-Понти имеет возможность заявить: «Мир неотделим от субъекта, но такого субъекта, который есть не что иное, как проект мира, и субъект неотделим от мира, но от такого мира, который он сам проецирует» (129, 491).

«Очагом смысла» и вместе с тем инструментом значений*, которыми наделяется мир, Мерло-Понти счита-

* Между генезисом смысла и значением Мерло-Понти помещает «выражение», как выход субъекта за свои пределы; главные формы выражения — сексуальность, обеспечивающая внешнее отношение с другими людьми, и язык как средство внутреннего общения.

ет человеческое тело. Он подчеркивает, что речь идет не о том теле, которое знает анатом или физиолог и которое как материальное образование включается ими в цепь причинных связей. Подобное тело Мерло-Понти называет «абстракцией», а подлинно реальным объявляет «феноменальное тело», характеризующееся как живой сплав сущности и существования. Это тело Мерло-Понти считает причиной разрыва первоначального единства опыта и его последующей дифференциации на субъекты и объекты. «Сознание,— пишет он,— есть бытие перед вещью посредством тела» (129, 161). Другая формула гласит: «Тело есть наше общее средство иметь мир» (129, 171). Речь идет при этом не о том, что при помощи своего тела как носителя чувств и мысли человек получает информацию об окружающем мире, а о том, что познаваемый человеком мир существует в качестве такового только благодаря его телу, которое, с точки зрения Мерло-Понти, не только познает, но и конструирует мир. «Мое тело,— заявляет он,— есть как бы общая ткань всех объектов, и оно есть, по крайней мере по отношению к воспринятому миру, общий инструмент моего понимания» (129, 272). Согласно Мерло-Понти, вместо того чтобы говорить, что мы существуем в пространстве и времени, надо говорить, что мы «живем» пространством и временем, активно формируя их. «Надо понять время,— пишет он,— как субъект и субъект как время» (129, 483). Это означает идеалистическую субъективизацию времени, равно как всех других форм и характеристик объективной реальности.

Изложенное понимание человеческого тела содержит в себе серьезное логическое противоречие, подрывающее всю феноменологическую концепцию Мерло-Понти. К этому противоречию приводят оба возможных ответа на естественно возникающий вопрос: включено ли само тело в первоначальный опыт или нет? Если оно включено, то нет никаких оснований для его выделения и тогда ничто не может играть роль силы, дифференцирующей первоначальный опыт. Если же оно не включено, а сосуществует наряду с первоначальным опытом, то этот опыт не является всеохватывающим, в нем нет слитности субъекта и объекта, являющейся основанием всей философии Мерло-Понти.

*Феноменологическая
редукция
и раскрытие мира*

У Гуссерля феноменологическая редукция была призвана исключить объективный мир из сферы философского рассмотрения. Мерло-Понти, напротив, считает, что цель этой редукции — «заставить мир появиться таким, каков он есть...» (129, XI). Называя этот мир «странным и парадоксальным», Мерло-Понти утверждает, что именно для постижения названных характеристик феноменологическая редукция должна порвать «фамильярную» связь человека с миром, но «этот разрыв не может нас научить ничему иному, как немотивированному появлению мира. Величайший урок редукции — это невозможность полной редукции» (129, VIII). Согласно Мерло-Понти, феноменологический метод следует применить к самой феноменологии и редуцировать гуссерлевскую редукцию. Вторая редукция должна вновь включить в сферу философского рассмотрения мир, правда теперь уже в виде так называемого «человеческого мира», или «пережитого мира». Мерло-Понти считал, что это преобразование феноменологии прямо подводит к экзистенциализму: «Феноменологическая редукция есть формула экзистенциальной философии: «бытие-в-мире» Хайдеггера появляется лишь на основе феноменологической редукции» (129, IX). Задним числом, но весьма убедительно Мерло-Понти обосновывает правомерность фактически имевшего место перехода от феноменологии к экзистенциализму, что самим Гуссерлем рассматривалось как извращение сущности его философии.

Двусмысленность Термин двусмысленность обозначает у Мерло-Понти противоречивость бытия, в котором наряду со смыслом имеется также «бессмысленность» (le non-sens). Бессмыслица, или противосмысл, проявляется в той серии отрицаний, которые характеризуют опыт: невидимое, неожиданное, неслышимое, неимплицитное и т. д. Констатация подобной бессмыслицы, связываемой Мерло-Понти с невозможностью свести непосредственный опыт к человеческой мысли, — это своеобразное признание существования объективной реальности. С течением времени проблема «невидимого» привлекала все большее внимание Мерло-Понти, и он напряженно работал над ней последние годы жизни. «Невидимое» он называл безличным

бытием, трансценденцией, небытием, ничто. Занимая атеистические позиции, Мерло-Понти отказывался признать в «невидимом» божественное бытие: допущение последнего, по его убеждению, не решает ни одной философской проблемы. Мерло-Понти полемизировал с религиозными критиками сартровского экзистенциализма (130, 127—134) и призывал развернуть «глобальную» и «тотальную» критику христианства, вскрывающую его внутренние противоречия (130, 305—316).

Как развитие и дополнение темы «невидимого» в поздних работах Мерло-Понти появляются понятия Логоса и Бытия, которые он обнаруживает у тех пределов, до которых доходит феноменологическое описание. Однако об этом Бытии у Мерло-Понти говорится лишь то, что оно существует, но не предлагается никакой его позитивной характеристики. Оно выступает как некая непознанная и вряд ли познаваемая основа того бытия, с которым имеет дело феноменология. Его можно сравнить с кантовской вещью в себе*. В творчестве Мерло-Понти обнаружилась явная тенденция к переходу от феноменологии как описания бытия, существующего лишь в связи с человеком, к «метафизике» как учению о независимой от человека реальности. Неожиданная смерть прервала это движение его мысли на стадии поисков и постановки вопросов, придав ей в целом незавершенный характер.

*Интерсубъективность
и свобода*

Мерло-Понти в значительной мере порывает с методологическим индивидуализмом Сартра, рассматривая человека как бытие, созданное многообразными отношениями с окружающим его предметным миром и с другими людьми. Содержание своей основной работы он резюмирует фразой Сент-Экзюпери «Человек лишь узел отношений, только отношения значимы для человека» (129, 520). Самую концепцию Мерло-Понти о первоначальной нерасчлененности опыта на субъект и объект можно рассматривать в известном смысле как неправомерную экстраполяцию вывода о неразрывной взаимосвязи между людьми на область отношений между со-

* В связи с этим французский исследователь Тийет не без основания замечает «Таким образом, вдохновляясь Хаидеггером, Мерло-Понти оставался неизменно верным Канту, неустанному свидетелю человеческой дуалистичности» (159, 73).

знанием и бытием. Для Мерло-Понти характерно понимание того, что отношения между людьми придают социальную определенность каждому индивиду. Он признавал, что «вокруг нашей инициативы и нашего строго индивидуального проекта, каковым мы являемся, имеется зона обобщенного существования и уже созданных проектов, значений, которые помещаются между нами и вещами и которые квалифицируют нас как человека, как буржуа или как рабочего» (129, 513). На этой основе у Мерло-Понти возникает понятие историчности человека, обозначающее значимость действий каждого человека для других людей, для исторического процесса: «Мы не можем сделать или сказать что-нибудь такое, что не имело бы имени в истории» (129, XV).

С этих позиций Мерло-Понти подвергает критике сартровскую концепцию абсолютной свободы. Он указывает, что «свобода, взятая конкретно, всегда означает встречу внешнего и внутреннего... Идея ситуации исключает абсолютную свободу в начале наших вовлечений. Но в равной мере она исключает ее и в их конце» (129, 518). Мерло-Понти справедливо замечает, что если признать человека одинаково свободным во всех ситуациях, то понятие свободного действия лишается смысла. Он видит внутренние противоречия и в сартровской идее изначального выбора, указывая, что подлинный выбор должен создавать новую линию поведения, а не воспроизводить то, что было дано с самого начала. В общем, в своих первых работах Мерло-Понти понимает человека значительно реалистичнее, чем Сартр в «Бытии и ничто».

Собственная позиция Мерло-Понти по вопросу о свободе человека определяется прежде всего двумя отрицаниями: нет абсолютной свободы выбора, но нет и детерминированности человеческого действия. За этим следуют два утверждения: окружающий мир в какой-то мере всегда обуславливает человеческие действия, но при этом постоянно сохраняется известная свобода, позволяющая вносить изменения в этот мир. «Мы выбираем наш мир, и мир выбирает нас» (129, 518). Выше этой точки зрения на взаимодействие, представляющей собой прогресс лишь по сравнению с концепцией абсолютной свободы, Мерло-Понти не смог подняться в своем понимании отношений между человеком и миром.

Будучи вместе с Сартром создателем и активным сотрудником журнала «Тан модерн», Мерло-Понти в послевоенные годы много выступает по самым злободневным политическим вопросам, которые в нашу эпоху неотделимы от борьбы двух систем, развития мирового революционного движения и кризиса капитализма. В этой борьбе он пытался занять, как и многие другие экзистенциалисты, промежуточную позицию. С одной стороны, он соглашался с взглядами марксистов на капитализм и сам подвергал критике различные стороны буржуазного общества, примыкая тем самым к левой интеллигенции. Но с другой стороны, Мерло-Понти выступал с критикой социализма и мирового революционного движения, преуменьшая их успехи и раздувая возникающие перед ними трудности. Резюмируя свою позицию в ситуации, где нападки на коммунизм слишком явно обнаруживали свою связь с интересами реакции, но где он считал невозможной поддержку коммунистов, Мерло-Понти заявлял *«Нельзя быть антикоммунистом, нельзя быть коммунистом»* (127, XVII). Но логика политической борьбы, не допускающая подобной «двусмысленности», все больше приводила Мерло-Понти к смыканию с антикоммунизмом, что вызвало его разрыв с Сартром и выход из состава редакции «Тан модерн».

Политическая полемика Мерло-Понти с коммунистами дополнялась глубокими принципиальными разногласиями по вопросам марксистской философии. Дело в том, что он выступил с претензией на единственно верное понимание ее смысла, вдохновляясь при этом работами немецкого буржуазного социолога Макса Вебера («веберовский марксизм») и ранней работой Г. Лукача «История и классовое сознание», извращающей марксизм. Мерло-Понти первым попытался «экзистенциализировать» марксизм, утверждая тождественность выводов своей феноменологии с «марксизмом Маркса». Он приписывал Марксу идеалистический тезис о том, что материя не существует независимо от обладающего сознанием субъекта, и на этом основании называл «немарксистским» учение о диалектике природы, по его мнению, «диалектика имеется только в том типе бытия, в котором осуществляется соединение субъектов...» (125,

274). Эта субъективистская интерпретация диалектики имеет у Мерло-Понти антикоммунистическую окраску, поскольку он утверждает, что стремление открыть диалектику в самих вещах якобы ведет в политике к отказу от гуманизма и к террору. Марксово учение об обществе Мерло-Понти изображал как разновидность теории факторов, устанавливающей лишь взаимодействие различных сторон социальной жизни, но считающей принципиально невозможным выделить в ней определяющее и решающее звено. «Аутентичный марксизм» Мерло-Понти, с позиций которого он пытался поучать коммунистов об истинном смысле учения Маркса, явился карикатурой на это учение.

Заключение

В истории французского атеистического экзистенциализма Мерло-Понти сыграл заметную роль.

В общую основу всех экзистенциальных философий, каковой является феноменология Гуссерля, он внес наибольшие изменения по сравнению с другими экзистенциалистами, поставив вопрос о ее критическом преодолении и создании «феноменологии в квадрате». Правда, эта новая феноменология оказывалась в его понимании равнозначной экзистенциализму. Однако всеми существующими разновидностями экзистенциализма, в том числе и своим собственным, Мерло-Понти остался в конечном счете неудовлетворенным. Это нашло отражение в поисках Мерло-Понти — довольно неопределенных по своим результатам, но достаточно четких по замыслу — перехода от экзистенции к объективному бытию, от феноменологии к «метафизике». Данные поиски можно рассматривать как весьма симптоматичную критику феноменологии и экзистенциализма «изнутри» одним из самых видных представителей этих взаимосвязанных философских течений.

ВЫВОДЫ

На протяжении последних тридцати лет экзистенциализм и неразрывно связанные с ним так называемые «экзистенциальные философии», также исходящие из понятия существования, но не столь исключительно опирающиеся на него и менее последовательные и разработанные в этом смысле, явно доминировали в философ-

ской мысли Франции, определяя ее лицо. Особенно значительным было влияние атеистического экзистенциализма. Знаменуя определенный шаг вперед, приблизивший буржуазную философию к жизни и включивший в поле ее зрения множество новых реальных проблем, экзистенциализм, однако, оказался бессилем их разрешить. Объявляя человека свободным и активным субъектом, экзистенциалисты не смогли понять, в чем заключается действительная свобода и активность человека, и помочь ему в осмыслении своего бытия. Это постепенно становилось ясным для многих прежних приверженцев экзистенциализма, обуславливая их отход от него. По свидетельству французских исследователей, этот процесс принял особенно широкие размеры в середине 60-х годов.

Немалую роль в выявлении существенных слабостей и общей теоретической несостоятельности экзистенциализма сыграла марксистская критика, начало которой было положено во Франции еще накануне второй мировой войны и которая была с большим размахом развернута в послевоенный период. Почетное место в ней занимают работы А. Мужена (*136a*), Ж. Канапа (*15a*), Ж.-Т. Дезанти (*13a*), Л. Сэва и др. Можно сказать, что каждый новый этап в эволюции французского экзистенциализма, всякое извращение его представителями марксистской философии встречали глубокую и аргументированную критическую оценку со стороны философов-марксистов. Особенно большое значение для воздействия на широкую философскую аудиторию имело проведение французскими марксистами открытых дискуссий и обсуждений экзистенциалистских концепций с приглашением их создателей. Так, в 1955 г. была проведена конференция, на которой всестороннему и партийно-острому рассмотрению была подвергнута книга Мерло-Понти «Приключения диалектики» (см. 85). В 1961 г. состоялась дискуссия по проблеме диалектики между марксистами, с одной стороны, и Сартром и Ипполитом — с другой (см. 155). Особую убедительность полемике с экзистенциалистами придавал тот факт, что в ходе ее французские марксисты давали позитивную разработку проблем свободы, гуманизма, морали, ответственности, диалектики, демонстрируя превосходство марксистской философии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги критическому рассмотрению французской буржуазной философии XX в., следует прежде всего отметить, что она играла большую и все возрастающую роль в культурно-идеологической жизни Франции. В значительной мере это объясняется особенностью французской системы образования, предусматривающей преподавание философии в выпускном классе лицеев. Сэв приводит очень интересные цифры, показывающие, что в связи с известной демократизацией системы образования в нынешнем столетии происходит быстрый рост числа выпускников лицеев. Если в течение полувека 1851—1900 гг. их число оставалось неизменным и составляло всего 3 тыс. в год, то в 1920 г. их было 7 тыс., в 1930 г. — 12 тыс., в 1945 г. — 20 тыс., в 1955 г. — 30 тыс., в 1961 г. — 40 тыс., в 1964 г. — 60 тыс., в 1966 г. — 70 тыс. В настоящее время общее число лиц, обладающих философской подготовкой в объеме лицейской программы и имеющих звание бакалавра философии или бакалавра экспериментальных наук, превышает 500 тыс. (против 100 тыс. в начале нынешнего века) и быстро приближается к миллиону (см. 50, 215—217). Это означает, что во Франции имеется массовая аудитория, способная интересоваться философскими идеями, а также то, что эта постоянно увеличивающаяся аудитория прошла чрезвычайно важную первоначальную подготовку, закладывающую основы сознательного мировоззрения, в школе буржуазной философии*. Разумеется, большое влияние буржуазных философов на широкие круги интеллигенции во Франции объясняется не только организацией системы образования, но и, главным образом, тем, что в своих работах они привлекают внимание к очень важным и в значительной мере новым проблемам онтологического, гносеологического и социально-антро-

* Среди примерно 2 тыс. преподавателей философии в лицеях коммунисты насчитываются единицами; среди профессоров философии в университетах коммунистов нет вовсе.

пологического порядка, стремясь в широком мировоззренческом плане осмыслить процессы, происходящие в мире и отражаемые естествознанием, частными социально-историческими науками, литературой и искусством. Неудивительно большое обратное воздействие на них французской буржуазной философии*. Это делает ее серьезным идеологическим противником марксизма; чтобы бороться с ее влиянием, необходимо при помощи убедительной аргументированной критики вскрыть ее внутренние слабости, и эта критика должна дойти до массовой философской аудитории.

Вместе с тем обращает на себя внимание факт кризиса современной буржуазной философии во Франции, на первый взгляд парадоксально сочетающийся с ее распространением вширь, но по существу в значительной мере связанный с этим и во всяком случае становящийся особенно очевидным в этих условиях. Речь идет не только о том кризисе, который характеризует всю буржуазную философию эпохи империализма, но в первую очередь о том, который сами буржуазные ученые воспринимают как некий тупик. Они признают, что те течения, которые в послевоенные годы определяли лицо французской буржуазной философии, клонятся к упадку и представляются исчерпавшими возможности своего дальнейшего развития. Так думает, например, Тротиньон, и таково же мнение таких известных французских буржуазных философов, как Ж. Лакруа (см. 97а) и П. Рикер. Некоторые истолковывают это явление как результат «естественного старения» каждой философской системы, ссылаясь на Дильтея, считавшего, что философия должна периодически проходить полосу кризиса, необходимого для обновления ее «рефлексивного

* Интересно свидетельство французского историка философии Тротиньона, который, будучи обеспокоен непрофессиональным обращением с философскими категориями, отмечает: «Критики искусства не могут написать десяти строк о картине, не увидев в ней трансценденции или какого-нибудь другого понятия, не сделав ссылки на Гегеля, Хайдеггера или Витгенштейна, перемешанных со ссылками на дзэн-буддизм. То же самое в литературе, в гуманитарных науках, где творческому работнику, когда он свободен от занятий своим настоящим делом (писать роман, проводить обследование и т. д.), нравится играть с философами. Философия течет полноводной рекой и даже выходит из своих берегов там, где она часто является лишь внешней отделкой, искусственным заимствованием» (161, 104).

усилия». Но это истолкование ничего в сущности не объясняет, возводя в ранг закона эмпирически констатируемую смену одних философских учений другими, характерную для домарксистской и немарксистской мысли. С точки зрения марксизма этот факт может быть объяснен тем, что подверженные «закону старения» философские системы обнаруживали свою неспособность дать правильное понимание реальности. Обычно требуется несколько десятилетий для того, чтобы несостоятельность претензий творцов подобных систем на обладание абсолютной истиной стала ясной не только для отдельных проницательных критиков, но и для широкой философской аудитории. Такие философские учения, как христианский и атеистический экзистенциализм, тесно связанная с ними феноменология, персонализм, неотомизм, существуют достаточно долго, чтобы предстать как философии невыполненных обещаний и вызвать разочарование в широких кругах буржуазной интеллигенции. Иногда оно прорывается в довольно резких формах, такова, например, работа Ж.-Ф. Ревеля «Для чего нужны философы?» (1957).

В этих условиях усиливаются поиски путей радикального обновления французской философии. Если оставить в стороне нередкие рецепты полного отказа от понятийного мышления и перехода к художественно-образному постижению мира, ограничиваясь теми поисками, которые предусматривают развитие специфически философского познания, то прежде всего следует сказать о тейярдизме, на который в 50-е годы возлагались большие надежды. Однако ознакомление с идеями Тейяра вызвало естественное разочарование и в них; лишь некоторая часть католических и протестантских философов продолжает связывать с тейярдизмом перспективы развития французской философии.

Иначе обстоит дело со структурализмом, который с начала 60-х годов стал привлекать все большее внимание французских философов; оживленные дискуссии о его значении для будущности французской философии находятся ныне в разгаре (см. 466). Оформляя ту тенденцию буржуазной философии XX в., о которой Э. Брейе говорил, что «ныне в морали, как и во всех других областях, философ менее занимается проблемами генезиса, чем проблемами структуры...» (70, 47),

структурализм получил сильнейший импульс для своего развития в связи с интересными исследованиями крупного французского этнографа и социолога Клода Леви-Стросса (р. 1908). Продолжая традиции французской «социологической школы» Дюркгейма — Мосса и сочетая их с некоторыми установками американской культурной антропологии (Боас, Кребер), Леви-Стросс отверг абсолютное противопоставление естественных и гуманитарных наук, свойственное большинству современных буржуазных философов, и выдвинул программу создания единого в своей сущности метода познания, который можно использовать во всех науках. Этот методологический монизм является результатом, с одной стороны, натуралистических идей Леви-Стросса, с другой стороны, связанных с ними материалистических идей. Он рассматривает человека при всей его специфичности как часть материального, природного бытия, а не как совершенно свободную от материальных детерминаций «человеческую реальность». Важно отметить, что Леви-Стросс знаком с работами Маркса и согласен с тем, что в ходе деятельности людей складываются объективные, не зависящие от их воли и сознания отношения, которые затем оказывают детерминирующее влияние на жизнь каждого человека: Леви-Стросс называет эти отношения структурами и в их исследовании видит продолжение той работы по выявлению объективного обусловливания надстроечных явлений, которая была начата основоположниками марксизма. Как зарубежные, так и советские марксисты признают вполне реальной и давно назревшей задачу структурного изучения общественных явлений (см. *ба*). Поэтому совершенно несостоятельной и отвергаемой самим Леви-Строссом является попытка некоторых французских философов, считающих себя его последователями, противопоставить марксизму то рациональное, что имеется в структурализме.

Структурализм начинает действительно противостоять марксизму лишь в том случае, когда его пытаются превратить в единственный метод исследования, исключая другие методы, и даже в некую философскую систему, как это имеет место в работах Жака Лакана и Мишеля Фуко, если говорить лишь о наиболее крупных фигурах. В действительности же структурный анализ при всей его важности является лишь одним из ме-

годов исследования; сам по себе он имеет дело со статичными, замкнутыми системами; учитывая это, Сэв писал, что «структурный метод» может быть охарактеризован как *«очень развитая недиалектическая логика межузловых сегментов диалектических противоречий, упрощенно рассматриваемых тогда как инвариантные системы»* (156, 89). Абсолютизация структурного анализа, при которой он противопоставляется историческому подходу, приводит к игнорированию процесса развития, в силу чего структурализм приобретает метафизический характер. Известный швейцарский психолог Жан Пиаже, подвергая критике такой односторонний структурализм, справедливо замечал, что «между генезисом и структурами имеется необходимая взаимозависимость... структура всегда есть лишь система трансформации...» (143а, 121). Однако односторонний структурализм ведет не только к метафизике, но также к идеализму. Фетишизация структуры, связанная с ее внеисторическим рассмотрением просто в качестве некоей данности, чревата опасностью превращения ее в идеальную сущность. Неизвестно, каким образом возникающие, структуры представляются тогда в виде трансцендентных реальностей, внедряющихся в материальный мир наподобие платоновских идей.

В развиваемом ныне в качестве новой философской системы французском структурализме отчетливо проявилось то, что можно назвать «теоретическим антигуманизмом», «смертью человека». Речь идет об устранении из теоретических анализов общественных явлений человека как активного субъекта. Структуралисты предлагают новый вариант фаталистического понимания социальных отношений, где человек выступает в роли всецело обусловленного внешними детерминациями «винтика» структурной целостности. При таком подходе полностью игнорируется революционная практика, представляющая собой активное преобразование людьми данной социальной структуры и построение новой. Возникнув в значительной степени как реакция на экзистенциалистский волюнтаризм (см. 154), структурализм впал в противоположную и не менее ошибочную крайность, вовсе отрицая активность субъекта.

Это ярко проявляется в нашумевшей книге Фуко «Слова и вещи» (1966). Выделив различные структуры

знания, он полностью игнорирует роль создававших их мыслителей. Устранению человека из процесса развития знания Фуко пытается дать теоретическое обоснование, утверждая, будто само понятие человека является неправомерной абстракцией, возникшей только в конце XVIII в. в результате работ Руссо и Канта. Это утверждение неверно уже хронологически, поскольку понятие человека, личности возникло намного раньше. Но главное заключается в том, что это утверждение противостоит объективному факту существования человеческих личностей, который затушевывается у Фуко тем, что он не проводит четкого различия между понятием и отражаемой в понятии объективной реальностью. На основе их неправомерного отождествления возникают заявления, вроде того, что «человек — это выдумка, недавность появления, а возможно, и близость конца которой легко доказываются археологией нашего мышления» (86, 398). Слова Фуко о том, что «всем тем, кто еще хочет говорить о человеке, о его царстве или о его освобождении... можно противопоставить только философский смех.» (86, 353—354), звучат явно реакционно. Подобная «философия» совершенно не отвечает потребности современных людей осмыслить проблему всестороннего освобождения человека и развития личности. Структурализм Фуко и Лакана может завести буржуазную философскую мысль лишь в совершенно безысходный тупик, полностью оторвав ее от реальных проблем современности*.

В этих условиях первостепенное значение имеет марксистская философия, изучению, пропаганде, творческому применению и развитию которой ФКП с момента своего создания (1920) уделяла самое серьезное внимание как важнейшей составной части своей идеологической работы. Мощному социальному механизму формирования и распространения идей буржуазной философии, совершенствовавшемуся государством на протяжении более полутора веков и создавшему устойчивую

* Некритическое восприятие структурализма такими французскими теоретиками коммунистами, как М. Годелье и Л. Альтюсер, привело их к отрицанию гуманистичности марксизма, их «теоретический антигуманизм» был подвергнут убедительной критике большинством французских марксистов, принявших участие в дискуссии о структурализме

идеалистическую традицию, коммунисты противопоставили разветвленную сеть партийных школ (центральной является Новый университет в Париже), в которых марксистскую философию наряду с другими дисциплинами изучали тысячи активистов и где были выращены квалифицированные кадры философов-марксистов; издательство «Эдисьон социаль», опубликовавшее переводы основных философских работ классиков марксизма-ленинизма, сделав их доступными для широкой аудитории, и публикующее произведения французских марксистов; партийную прессу, в которой, начиная от центральной газеты «Юманите» и теоретического органа ЦК ФКП «Кайе дю коммунизм» и кончая специальными философскими журналами «Пансе» и «Нувель критик», много места отводится марксистскому освещению различных философских проблем; исследовательские группы и объединения, в том числе «Центр изучения марксизма и марксистских исследований», в который в 1963 г. входило 4 тыс. научных работников; выступления марксистов на организованных партией открытых обсуждениях, конференциях и дискуссиях по философским вопросам. Исключенная из государственной системы образования, марксистская философия благодаря этим мерам нашла дорогу не только к массе партийных активистов, но и к студенческой молодежи и самым широким кругам интеллигенции.

Усилия ФКП позволили в значительной мере преодолеть последствия подавления материализма, проводившегося буржуазией с конца XVIII в. Материализм, который еще накануне первой мировой войны казался многим буржуазным мыслителям почти совсем исчезнувшим из интеллектуальной жизни Франции (см. 66), в конце 20-х годов как бы заново рождается на французской почве — на этот раз в виде всемогущего диалектического материализма, являющегося мировоззрением революционного пролетариата. Сам факт существования этой принципиально новой формы материализма утверждался в острой полемике с буржуазными философами, пытавшимися доказать, будто материализм возможен лишь в механистической и метафизической форме*.

* Критикуя ограниченность домарксового материализма, французские марксисты в то же время восстановили связь с националь-

Благодаря деятельности коммунистов уже в 30-е годы во Франции все шире распространяется понимание великой философской значимости марксизма, который до тех пор рассматривался почти исключительно как экономическое и социально-политическое учение. На смену былому игнорированию марксистской философии буржуазными мыслителями, зачастую просто не знавшими ее, пришло ее внимательное изучение «марксологами», представляющими ныне все влиятельные направления французской буржуазной философии и претендующими на лучшее понимание марксизма, чем коммунисты. Стимулируя внимание всей французской философии к проблемам диалектики, связи познания с практикой, преобразующей активности человека, социальным противоречиям и антагонизмам, марксистский материализм стал главным и признанным противником буржуазных философов, той «координатной осью», прежде всего по отношению к которой определяется их собственная позиция. С точки зрения вынужденного признания силы марксистской философии в высшей степени знаменательны как попытки все большего числа буржуазных философов «включить» ряд ее положений, при этом неизбежно искажаемых, в свои собственные учения, так и усиливающаяся тенденция развить свои учения в качестве «дополнения» марксизма.

В критических битвах с бергсонизмом, тейярдизмом, экзистенциализмом, христианской философией, идеалистической эпистемологией, всевозможными вариантами «марксологии» и тесно связанного с нею ревизионизма, битвах, сопровождавшихся позитивной разработкой онтологических, гносеологических, моральных и социальных проблем, авторитет марксистской философии поднялся во Франции выше, чем в любой другой капиталистической стране. По значительности своего влияния на общество, по той роли, которую она играет в качестве мировоззрения освободительного антикапиталистического движения, по своей притягательности для самых

ной материалистической и атеистической традицией, прежде всего с французским материализмом XVIII в., по достоинству оценив его громадное историческое значение в развитии философской мысли; они раскрыли также прогрессивную роль декартовского рационализма, очистив его от теологических, идеалистических и агностических извращений

широких кругов интеллигенции, по важности поднятых ею проблем, которыми вынуждены заниматься и враждебные ей философы, по глубине и значимости предложенных ею позитивных решений марксистская философия стала крупнейшим течением французской философской мысли.

Это с большой остротой и настоятельностью поставило проблему диалога между марксистами и буржуазными философами, который фактически начался во второй половине 50-х годов. Последние считают его необходимым условием хотя бы частичный отказ коммунистов от принципиальных положений марксистской философии, требуя «подвергать разрушению свою собственную мысль» (Лакруа), «подвергать сомнению самого себя» (Натансон), признать «относительный характер марксистской мысли» (католический философ Жолиф). Отвечая на подобные требования, выдвигаемые под флагом борьбы с догматизмом, Сэв справедливо указывал, что для диалога необходима не абстрактная способность собеседников ставить все под сомнение, а конкретная способность подвергать сомнению ложные положения и отказываться от того, что не соответствует действительности. Диалог, целью которого являются поиски истины, именно потому не может быть полюбовным примирением противоположных мнений; он должен вестись, «отправляясь от научной мысли с ее убедительными доказательствами и обращением к опыту, пронизанным желанием все сделать ясным...» (50, 383). Тем, кто упрекает коммунистов в «несговорчивости» при отстаивании ими положений марксизма, Сэв отвечал: «Упрямы не марксисты, а факты: не марксисты отказываются встать на точку зрения немарксистов, а реальный мир» (50, 383).

Отстаивая принципиальные партийные позиции, французские коммунисты считают, что диалог означает не какое-либо примирение с философским противником марксизма, а усиление и углубление борьбы с ним, переносимой, так сказать, на его собственную территорию. Обращение коммунистов к диалогу было вызвано неудовлетворенностью той формой критики, которая ограничивается доказательством, что выводы того или иного буржуазного философа противоречат марксизму; подобная критика, будучи в сущности простой констатаци-

ей довольно очевидного факта (в тех случаях, когда буржуазный философ не претендует на «уточнение» или «развитие» марксизма), неэффективна, поскольку она не убеждает в правоте марксизма человека, находящегося под влиянием буржуазной философии, и непродуктивна для убежденного марксиста, поскольку она не стимулирует развития марксистской философии. Диалог предусматривает значительно более высокую в теоретическом отношении и более действенную в практическом отношении форму критики, которая включает в себя, во-первых, понимание позиции буржуазного философа во всей ее сложности, с присущей ей внутренней логикой (и противоречиями в этой логике), со всей ее реальной проблематикой и с отражением, хотя бы мистифицированным, в ней отдельных черт природного и человеческого бытия, познания и действия; во-вторых, научно обоснованное марксистское решение выявленных при этом проблем. Критический по своей направленности против буржуазной философии, диалог является одновременно позитивным, так как в ходе его происходит обогащение и развитие марксистской философии, убедительное утверждение ее превосходства над буржуазной.

Выражая позицию ФКП, В. Роше говорил о необходимости того, чтобы «в идеологическом плане интеллигенты-коммунисты, как и все активисты Партии, направляли главный удар против различных форм буржуазной и реакционной идеологии. Мы должны вести эту борьбу, исходя из фундаментальных принципов диалектического и исторического материализма, которые являются важнейшим научным приобретением, и в то же время всесторонне развивать, как призывал Ленин, учение Маркса, чтобы не отстать от жизни... это требует творческого подхода к исследованию всех вопросов» (144 а, 282). Именно на пути творческого марксизма открываются перспективы плодотворного развития французской философской мысли и решения стоящих перед нею проблем. Успех движения в этом направлении зависит как от творческой активности французских коммунистов, так и от развития марксистской философии, интернациональной по своей сути, коммунистами всех стран.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд
2. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений.
3. *Аг А.* Формирование философской антропологии Тейяра де Шардена — «Философские науки», 1969, № 3.
4. *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. М., 1963.
5. *Бергсон А.* Собрание сочинений, т. 1—5. СПб., 1914—1915
6. *Бергсон А.* Творческая эволюция. М.-СПб., 1914.
- 6а. *Блауберг И. В. и Юдин Э. Г.* Системный подход в социальных исследованиях.—«Вопросы философии», 1967, № 9.
7. *Богомолов А. С.* Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма. М., 1964.
8. *Богомолов А. С.* Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962.
9. *Богомолов А. С.* Немецкая буржуазная философия после 1865. М., 1969.
10. *Бреза Г.* Бронзовые врата. М., 1964.
11. *Бурбаки Н.* Очерки по философии математики. М., 1963.
12. *Бутру Э.* О случайности законов природы. М., 1900.
13. *Гранжан Ф.* Революция в философии Учение Анри Бергсона. М., 1913.
- 13а. *Дезанти Ж.-Т.* Мерло-Понти и разложение идеализма.—Сб. «Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию». М., 1953.
- 13б. *Дени А. и др.* Марксисты отвечают своим католическим критикам. М., 1958.
14. *Дюгем П.* Физика качества. «Новые идеи в философии». Сб. 2. СПб., 1912.
15. *Дюгем П.* Физическая теория. Ее цель и строение. СПб., 1910.
- 15а. *Канапа Ж.* Экзистенциализм — враг гуманизма.—Сб. «Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию». М., 1953.

16. Карлик Л. Н. Клод Бернар. М., 1964.
17. Кашен М. Наука и религия. М., 1958.
18. Конт О. Дух позитивной философии. СПб., 1910.
19. Кузнецов Б. Г. Принцип дополнительности. М., 1968.
20. Ланжевен П. Избранные произведения. М., 1949.
21. Левада Ю. А. «Феномен Тейяра» и споры вокруг него. — «Вопросы философии», 1962, № 1.
22. Ле Дантек Ф. Атеизм. М., 1930.
23. Ле Дантек Ф. Познание и сознание. Философия XX века. СПб., 1911.
24. Ле Дантек Ф. Хаос и мировая гармония. — «Наука, искусство, литература», № 7.
25. Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. Пб., изд. 1922.
26. Маркевич С. Тайные недуги католицизма. М., 1967.
27. Мейерсон Э. Тожественность и действительность. Опыт теории естествознания как введение в метафизику. СПб., 1912.
28. Мечников И. И. Сорок лет искания рационального мировоззрения. М., 1925.
29. Минкявичус Я. В. Новые тенденции в католической философии. — Сб «Вопросы научного атеизма», вып. 6. М., 1968.
30. Момджян Х. Н. Лафарг и некоторые вопросы марксистской теории. Ереван, 1954.
31. Мотрошилова Н. В. Принципы и противоречия феноменологической философии: М., 1968.
32. Нарский И. С. О понятиях «ничто» и «нигилизм» в философии экзистенциализма. — Сб. «Современный экзистенциализм». М., 1966.
33. Политцер Ж. Об одной философской мистификации. — Сб. «Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию». М., 1953.
34. Принцип относительности. Г. А. Лоренц. А. Пуанкаре. А. Эйнштейн. Г. Минковский. Л., 1935.
35. Пуанкаре А. Наука и гипотеза. СПб., 1906.
36. Пуанкаре А. Наука и метод. СПб., 1910.
37. Пуанкаре А. Ценность науки. М., 1906.
38. Ражо Г. Ученые и философия. СПб., 1911.
39. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
40. Рей А. К абсолютному позитивизму. — «Вопросы современной философии», вып. 1. СПб., 1910.
41. Рей А. Современная философия. СПб., 1911.
42. Рей А. Энергетическое и механическое миропонимание с точки зрения теории познания. СПб., 1910.
43. Рузавин Г. И. О природе математического знания. М., 1968.

44. *Сартр Ж.-П.* Пьесы. М., 1967
45. *Сартр Ж.-П.* Слова. М., 1966.
46. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм. М., 1953
- 46а. *Сахарова Т. А.* Современный католический спиритуализм.— Сб. «Современные религиозно-философские течения в капиталистических странах». М., 1962.
47. *Сенокосов Ю. П.* Дискуссия о структурализме во Франции.— «Вопросы философии», 1968, № 6.
48. *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1897.
49. *Старосельская-Никитина О. А.* Поль Ланжевен. М., 1962.
50. *Сэв Л.* Современная французская философия. М., 1968.
- 50а. *Тавризян Г. М.* Феноменология Э. Гуссерля и французский экзистенциализм.— «Вопросы философии», 1968, № 6.
51. *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1965.
52. *Тордау Э.* Философия Тейяра де Шардена и современная идеологическая борьба.— Сб. «Вопросы научного атеизма», № 2, 1960.
53. *Уемов А. И.* Вещи, свойства и отношения. М., 1963.
54. Философская энциклопедия, т. 1—4. М., 1960—1967.
55. *Шейнман М. М.* Ватикан и католицизм в конце XIX — начале XX в. М., 1958.
- 55а. *Эншлен Ш.* Происхождение религии. М., 1954.
56. *Bachelard G.* La formation de l'esprit scientifique. Paris, 1957.
57. *Bachelard G.* Le matérialisme rationnel. Paris, 1967.
58. *Bachelard G.* Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1963.
59. *Bachelard G.* La philosophie du non. Paris, 1962.
60. *Bachelard G.* Le pluralisme cohérent de la Chimie moderne. Paris, 1932.
61. *Bachelard G.* Le rationalisme appliqué. Paris, 1966.
62. *Barthelemy-Madaule M.* Bergson. Paris, 1963.
63. *Barthelemy-Madaule M.* Bergson et Teilhard de Chardin. Paris, 1963.
64. *Benrubi J.* Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, t. 1—2. Paris, 1933.
65. *Bergson H.* Les deux sources de la morale et de la religion. Paris, 1932.
66. *Bergson H.* Poincaré e. a. Le matérialisme actuel. Paris, 1926.
67. *Boisdeffre P., de.* Metamorphose de la littérature, t. 1—2. Paris, 1963.
68. *Bouglé C.* Les maîtres de la philosophie universitaire en France. Paris, 1938.
69. *Bréhier E.* Histoire de la philosophie, t. 1—2. Paris, 1968.
70. *Bréhier E.* Les thèmes actuels de la philosophie. Paris, 1967.
71. *Brunschvicg L.* Les âges de l'intelligence. Paris, 1934.

72. *Brunschvicg L.* Les étapes de la philosophie mathématique. Paris, 1912.
73. *Brunschvicg L.* L'expérience humaine et la causalité physique. Paris, 1922.
74. *Brunschvicg L.* L'idéalisme contemporain. Paris, 1921.
75. *Brunschvicg L.* Introduction à la vie de l'esprit. Paris, 1900.
76. *Brunschvicg L.* La modalité du jugement. Paris, 1964.
77. *Brunschvicg L.* Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. Paris, 1927.
78. *Brunschvicg L.* La raison et la religion. Paris, 1939.
- 78a. *Brunschvicg L.* De la connaissance de soi. Paris, 1931.
79. *Camus A.* L'Homme révolté. Paris, 1951.
80. *Camus A.* Lettres à un ami Allemand. Paris, 1945.
81. *Camus A.* Le Malentendu suivi de Caligula. Paris, s. d.
82. *Camus A.* Le mythe de Sisyphe. [Paris] [1953].
83. *Chauchard P.* L'Être humain selon Teilhard de Chardin. Paris, 1959.
84. *Cresson A.* Les courants de la pensée philosophique française. Paris, 1927.
85. *Cogniot G. e. a.* Mesaventures de l'antimarxisme. Les malheures de M. Merleau-Ponty. Paris, 1956.
- 85a. *Domenach J.-M.* «Esprit», nouvelle série.— «Esprit», 1957, № 11.
86. *Foucault M.* Les mots et les choses. Paris, 1966.
87. *Foulquié P.* La dialectique. Paris, 1966.
88. *Gilson E.* Allocution.— Hommage public à Bergson. Paris, 1967.
89. *Gilson E.* Christianisme et philosophie. Paris, 1949.
90. *Gilson E.* L'esprit de la philosophie médiévale. Paris, 1948.
91. *Gilson E.* Index scolastico-cartésien. Paris, 1913.
92. *Gilson E.* Le philosophe et la théologie. Paris, 1960.
93. *Gilson E.* Réalisme thomiste et critique de la connaissance. Paris, 1947.
94. *Gilson E.* Le Thomisme. Paris, 1965.
95. Hommage solennel à Henri Bergson le mardi 19 mai 1959.— Paris, 1959.
- 95a. *Hyppolite J.* Logique et existence. (Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.
96. *Kwant R. C.* From phenomenology to metaphysics. Louvain, 1966.
97. *Lacroix J.* Marxisme, existentialisme, personnalisme. Paris, 1966.
- 97a. *Lacroix J.* Panorama de la philosophie française contemporaine. Paris, 1966.
98. *Lalande A.* La Dissolution... Paris, 1899.
99. *Lalande A.* Les illusions évolutionnistes. Paris, 1931.

100. *Lalande A.* Lectures sur la philosophie des sciences. Paris, 1932.
101. *Lalande A.* La Raison et les Normes. Paris, 1963.
102. *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1956.
103. *Landsberg P. L.* Problèmes du personnalisme. Paris, 1952.
104. *Le Bon G.* L'évolution de la matière. Paris, 1907.
105. *Le Bon G.* L'évolution des forces. Paris, 1926.
106. *Le Dantec F.* L'Égoïsme seule base de toute société. Paris, 1916.
107. *Le Dantec F.* Éléments de philosophie biologique. Paris, 1908.
108. *Le Roy E.* Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale. T. I—II. Paris, 1956—1958.
109. *Le Roy E.* Une philosophie nouvelle. Henri Bergson. Paris. 1912.
110. *Marcel G.* Essai de philosophie concrète. Paris, 1967.
111. *Marcel G.* Être et Avoir. Paris, 1935.
112. *Marcel G.* Les Hommes contre l'Humain. Paris, 1951.
113. *Marcel G.* Homo viator. Paris, 1963.
114. *Marcel G.* Le Mystère de l'Être. Paris, 1951.
115. *Maritain J.* Antimoderne. Paris, 1922.
116. *Maritain J.* Christianisme et Démocratie. New York, 1943.
117. *Maritain J.* Court traité de l'existence et de l'existant Paris, 1964.
118. *Maritain J.* De Bergson a Thomas d'Aquin. Essai de Métaphysique et de Morale. New York, 1944.
119. *Maritain J.* Distinguer pour unir ou Les Degrès du Savoir. Paris, 1932.
120. *Maritain J.* Le Docteur angélique. Paris, s. d.
121. *Maritain J.* La philosophie bergsonienne. Paris, 1914.
122. *Maritain J.* Le philosophe dans la cité. Paris, 1960.
123. *Maritain J.* La philosophie de la nature. Paris, s. d.
124. *Maritain J.* Science et Sagesse. Suivi d'éclaircissements sur la philosophie morale. Paris, 1935.
125. *Merleau-Ponty M.* Les Aventures de la Dialectique. Paris, 1955.
126. *Merleau-Ponty M.* Eloge de la Philosophie. Paris, 1953.
127. *Merleau-Ponty M.* Humanisme et Terreur. Paris, 1947.
128. *Merleau-Ponty M.* L'Oeil et l'Esprit.— «Les Temps modernes», 1961, № 184—185.
129. *Merleau-Ponty M.* La Phénoménologie de la perception. Paris, 1967.
130. *Merleau-Ponty M.* Sens et Non Sens. Paris, 1966.
131. *Merleau-Ponty M.* Signes. Paris, 1961.
132. *Merleau-Ponty M.* La Structure du comportement. Paris, 1967.
133. *Merleau-Ponty M.* Le Visible et l'Invisible. Paris, 1964.
134. *Meyerson E.* De l'explication dans les sciences, t. I—II. Paris, 1921.

135. *Meyerson E.* Du cheminement de la pensée, t. I—II. Paris, 1931.
136. *Meyerson E.* Réel et déterminisme dans la physique quantique. Paris, 1933.
- 136a. *Mougin H.* La sainte famille existentialiste. Paris, 1947.
137. *Mounier E.* Introduction aux existentialismes. Paris, 1946.
138. *Mounier E.* Manifeste au service du personalisme. Paris, 1936.
139. *Mounier E.* Le Personalisme. Paris, 1962.
140. *Mounier E.* Qu'est-ce que le personalisme? Paris, 1946.
141. *Mounier E.* Révolution personaliste et communautaire. Paris, 1935.
142. *Nédoncelle M.* La personne humaine et la nature. Paris, 1943.
143. *Nédoncelle M.* La Réciprocité des coisiences. Paris, 1942.
- 143a. *Piaget J.* Le Structuralisme. Paris, 1968.
144. *Prenant M.* Biologie et marxisme. Paris, 1948.
- 144a. *Rochet W.* Le marxisme et les chemins de l'avenir.— «Cahiers du communisme», 1966, № 5—6.
145. *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique (précédé de Question de methode), t. I. Théorie des ensembles pratiques. Paris, 1960.
146. *Sartre J.-P.* Esquisse d'une Théorie des Emotions. Paris, 1948.
147. *Sartre J.-P.* L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, 1948.
148. *Sartre J.-P.* L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris, 1940.
149. *Sartre J.-P.* L'Imagination. Paris, 1936.
150. *Sartre J.-P.* La Nausée. Paris, 1938.
151. *Sartre J.-P.* Situations, I—VII. Paris, 1951—1964.
152. *Sartre J.-P.* Théâtre, I. Paris, Gallimard, 1947.
153. *Sartre J.-P.* La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique. Paris, 1966.
154. *Sartre — Sartre répond.* «L'Arc», 1966, N 30.
155. *Sartre J.-P.* e. a. Marxisme et existentialisme. Paris, 1962.
156. *Sève L.* Méthode structurale et méthode dialectique. «La Pensée», 1967, № 135.
157. *Teilhard de Chardin.* L'Avenir de l'homme. Paris, 1959.
158. *Teissier G.* Matérialisme dialectique et biologie. Paris, 1946.
159. *Tilliette X.* Les philosophes contemporains. Marcel. Merleau-Ponty. Jaspers. Paris, 1962.
160. *Troisfontaines R.* De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel. Paris, 1953.
161. *Trotignon P.* Les philosophes français d'aujourd'hui. Paris, 1967.
162. *Wahl J.* Existence humaine et transcendance.— «Etre et penser». Cahiers de philosophie, juin 1944, 6.

163. *Wahl J.* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1951.
164. *Wahl J.* Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amerique. Paris, 1920.
165. *Wallon H.* Matérialisme dialectique et la psychologie. Paris, 1946.
166. *Wildiers N. M.* Teilhard de Chardin. Paris, 1960.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин А. 197
Авенариус Р. 53, 247
Авиценна 209
Алеви Э. 23
Александр С. 82
Альтюсер Л. 301
Амелен О. 20
Аристотель 148, 158, 193, 194,
203, 206, 208
- Барюзи Ж. 77
Башляр Г. 4, 101, 153—171, 268
Беккерель А. 99
Бенруби И. 23, 77
Бергсон А. 4—6, 26, 29, 45, 48—
80, 82, 83, 96, 132, 143, 150,
174, 175, 178, 180, 181, 202,
233, 245, 269
Бердяев Н. А. 212, 228
Берже Г. 79, 229
Беркли Д. 209, 287
Бернар К. 19, 27, 112
Бертло М. 19
Бесс Г. 224
Биго П. 224
Биран [Мен де] Ф. П. 15, 16,
20, 48, 68
Блондель Ш. 77, 173, 216
Боас Ф. 299
Богомоллов А. С. 6, 7, 57, 96
Бойль Р. 136
Бор Н. 165, 166
Брейе Э. 76, 202, 298
- Бреншвиг Л. 4, 101, 106, 143—
155, 161, 170
Бройль Л. де 143, 155, 165, 168
Бурбаки Н. 106
Бургете А. Р. 6
Бутру Э. 6, 20, 21, 26, 37, 48,
106, 114, 144
Быховский Б. Э. 6
Бюффон Ж. 25
Бюфье К. 208
Бэкон Ф. 158
Бялобжесский 165
- Валлон А. 97
Валь Ж. 79, 229, 230
Ван-дер-Ваальс Я. Д. 136
Вашеро Э. 16
Вебер М. 293
Вейсман А. 26, 38
Верре М. 224
Вижье Ж.-П. 171
Вильбуа Ж. 77
Вильдье Н. М. 94
Вильман 208
Витгенштейн Л. 297
Вюрц А. 19
- Гарригу-Лагранж Р. 172, 174,
175, 208
Гартман Э. 68
Гегель Г. В. Ф. 16, 78, 147,
229—232, 248, 258, 272, 297
Гейзенберг В. 165, 171

- Гей-Люссак Ж. Л. 136
 Геккель Э. 27
 Гексли Т. 27
 Гераклит 63, 133, 156, 178, 181
 Гильберт Д. 98
 Глоснер 208
 Гонсет Ф. 169
 Годелье М. 301
 Гранжан Ф. 76
 Гредт И. 208
 Гукер Д. 27
 Гурвич Ж. 229
 Гуссерль Э. 187, 228, 229, 246,
 285, 286, 290, 294
 Гюйо Ж.-И. 14, 27
- Даниелу Ж. 173
 Дарвин Ч. 26, 27, 32
 Дарлю 23, 144
 Дезанти Ж.-Т. 295
 Декарт Р. 8, 148, 184, 197, 209
 Декок П. 207
 Делякруа А. 77
 Демокрит 99, 156
 Дени А. 224
 Дестют де Траси А. Л. К. 15
 Детуш Ж.-Л. 166
 Джемс В. 50, 76, 233
 Джинс Д. Х. 171
 Дидро Д. 25
 Дильтей В. 27, 270, 298
 Дирак П. 171
 Добронравов И. 107
 Долгов К. М. 6
 Доменак Ж.-М. 212, 221
 Дриш Г. 174
 Дынник М. А. 6
 Дюгем П. 4, 77, 101, 123—132,
 139, 143, 164, 171, 192
 Дюмениль 175
 Дюмери А. 229
 Дюринг Е. 271
 Дюркгейм Э. 299
- Дюрюи В. 10—12
 Дюфрен М. 212
- Жан де Сен-Тома 186
 Жерар Ш. 19
 Жиар 27
 Жильсон Э. 80, 172, 202—211,
 224, 245
 Жолио-Кюри Ф. 171
 Жолиф 304
- Зенон 63
 Зиммель Г. 27
- Изар Ж. 221
 Иоанн XXIII 201, 202
 Иордан П. 171
 Ипполит Ж. 79, 231, 232, 295
- Кабанис П. 13
 Каетан 186
 Кальвез Ж.-И. 224
 Камю А. 226, 265, 276—285
 Канапа Ж. 225, 256, 295
 Кант И. 16, 19, 47, 48, 68, 142,
 144, 145, 148, 161, 181, 197,
 215, 291, 301
 Кантор Г. 98
 Карно С. 133, 142
 Касс Ж. 14
 Кашен М. 27, 224
 Кено К. 94
 Ковалевский А. О. 27
 Ковалевский В. О. 27
 Кожев А. 230—232, 246, 258
 Кольридж С. 233
 Конт О. 16—19, 25, 112, 178,
 181
 Коньо Ж. 224
 Кребер А. Л. 299
 Крессон А. 19
 Кронер Р. 229
 Куайре А. 229
 Кузен В. 11, 16, 19

- Кузнецов Б. Г. 166
 Купцов В. И. 7
 Курно А. 20
 Курсанов Г. А. 6
 Кутюра Л. 98, 104
 Кьеркегор С. 183, 184, 210,
 228—230, 269, 279
 Кювье Ж. 25
 Кюри П. 99
 Кюри-Склодовская М. 99
- Лаберен П. 171
 Лабертоньер Л. 78, 173
 Лавель Л. 173
 Лакан Ж. 299, 301
 Лакомб П. 61
 Лакруа Ж. 212—214, 216, 217,
 297, 304
 Лаланд А. 4, 18, 23, 24, 26,
 36—48, 54, 132
 Лаланд Ж. 12
 Ламарк Ж.-Б. 25
 Ламетри Ж. О. 25
 Ландсберг П.-Л. 212, 215, 216
 Ланессан Ж.-Л. де 14
 Ланжевен П. 168, 170, 171
 Ланьо Ж. 144
 Лафарг П. 14
 Лашелье Ж. 20, 23, 144
 Ле Бон Г. 100, 101
 Левина Э. 229
 Леви-Стросс К. 299
 Левкипп 99
 Ле Дантек Ф. 4, 13, 26—36, 96,
 174
 Лейбниц Г. В. 19, 179, 250
 Ленин В. И. 57, 63, 64, 102,
 115, 117, 118, 123, 125, 130—
 132, 135, 157, 159, 267, 305
 Леон К. 23, 24
 Ле Руа Э. 76—78, 81, 82, 110,
 111, 113, 114, 117, 121, 122,
 143, 173, 216
- Ле Сени Р. 173
 Лефевр А. 14
 Либераторе 208
 Литтре Э. 17
 Лобачевский Н. И. 98
 Лоренц Г. А. 103
 Лосский Н. О. 76
 Луази А. 77, 173
 Лукач Г. 293
 Любак А. 173
 Люпаско С. 166
 Люрса Ж. 171
 Лютер М. 197
- Мадинье Г. 212
 Максвелл Д. К. 99
 Мамардашвили М. К. 6
 Марешаль Ж. 207
 Мариотт Э. 136
 Маритен Ж. 5, 76, 168, 172—
 201, 206, 207, 210, 212, 224
 Маркс К. 61, 83, 157, 164, 220,
 230, 232, 267—270, 272, 293,
 294, 299, 305
 Марсель Г. 79, 184, 204, 212,
 213, 216, 226, 232—245
 Мах Э. 131, 132
 Мейе А. 149
 Мейерсон Э. 4, 101, 106, 132—
 144, 161, 164, 192
 Мельвиль Ю. К. 6, 7
 Мерло-Понти М. 79, 226, 229,
 231, 265, 285—295
 Мерсье Д.-Ж. 172, 205, 207
 Мерсье С. 16
 Мечников И. И. 27, 78
 Мило Г. 20
 Момджян Х. Н. 6
 Морган К. Л. 82
 Мосс М. 299
 Мотрошилова Н. В. 6
 Муазан 175
 Мужен А. 295

- Мунье Э. 211—213, 215—223
 Мюллер Ф. 27
- Наполеон I [Бонапарт] 9, 11, 12
 Наполеон III 9, 10
 Нарский И. С. 6
 Натансон Ж. 304
 Недонсель М. 212—215
 Ницше Ф. 27, 45, 68, 133
 Новиков М. П. 7
 Ноэль Л. 207
 Ньютон И. 112
- Ойзерман Т. И. 6
 Орсель Ж. 171
 Оствальд В. 101, 171
- Павел VI 201
 Парменид 178
 Паскаль Б. 68
 Пастер Л. 19
 Пег 175
 Пеги Ш. 77, 212
 Пейоб Э. 24
 Пеш 208
 Пиаже Ж. 300
 Пий X 173
 Пий XI 200, 201
 Пий XII 94, 200, 201, 225
 Пийон Ф. 19
 Пикар Ж. 207
 Платон 78, 147, 203, 209
 Плотин 203
 Политцер Ж. 80
 Предвечный Г. П. 5
 Пренан М. 96
 Пруст М. 78
 Псевдо-Дионисий 203
 Пуанкаре Ж.-А. 4, 77, 98, 101, 103—123, 125, 130—132, 143, 144, 164, 170
- Равессон-Мольен Ф. 20, 48, 68
 Ражо Г. 26
 Райнштадлер С. 208
 Рассел Б. 98, 104—106, 206
 Ревель Ж.-Ф. 298
 Рей А. 101—103
 Рентген В. К. 98
 Ренувье Ш. 19, 213
 Реньяр А. 14
 Рид Т. 16, 208
 Рикер П. 212, 229, 297
 Робинэ Ж.-Б. Р. 25
 Ройс Дж. 233
 Роллан-Госслен М.-Д. 207
 Роше В. 225, 305
 Руайе-Коллар П. П. 16
 Ружмон Д. де 212
 Ружье Л. 77
 Рузавин Г. И. 106
 Руссо Ж.-Ж. 68, 197, 301
 Рустан Д. 77
- Сансеверино 208
 Санье М. 173
 Сартр Ж.-П. 5, 183, 184, 217, 226, 229, 231, 245—276, 278, 282, 283, 285, 288, 292, 293, 295
 Сафронова Е. А. 7
 Сахарова Т. А. 6
 Сегон Ж. 77
 Сенгор Л. 94
 Сент-Илер Э.-Ж. 25
 Сент-Экзюпери А. 291
 Сертийянж А. 172, 174
 Сеченов И. М. 27
 Соколов В. В. 7
 Сократ 148
 Соломон Ж. 171
 Сорель Ж. 79
 Спенсер Г. 18, 26, 36—38, 49, 54

- Статто Д Б 131
Сульженко Г Д 6
Сэв Л 6, 12, 22, 86, 295, 296,
300, 304
- Тавризян Г М 6
Теисье Ж 69
Теияр де Шарден П 4, 26, 78,
80—90 298
Тибодде А 77
Тийег К 291
Тимирязев К А 27
Томсон Дж Дж 99
Тонкедек 73, 175
Тордан З 94
Тремонтан К 94
Тротиньон П 79, 297
Труафонтен Р 245
Тэн И 17
- Уайтхед А Н 98, 104, 106
Уемов А И 116
Уланова Л Н 7
Уоллес А 27
- Фабр Ж А 65
Фарадей М 99
Фарж 175
Феврие П 166
Феиербах Л 90
Филип А 221
Фихте И Г 78, 181
Фома Аквинский 8, 172, 176—
178, 183, 185, 201—204, 206,
208, 210, 211, 224
- Фомина В А 7
Фриз Г де 26
Фуко М 299—301
- Хаидеггер М 184, 210, 228, 230,
246, 248, 285 290, 291, 297
- Цигляра Т М 208
- Шамбр А 224
Шевалье Ж 77, 211
Шелер М 212, 228
Шеллинг Ф В 16, 19, 78, 232
Шерн Борисова И С 7
Шестов Л 228, 279
Шопенгауэр А 19, 68, 181, 182
Шошар П 95
- Эддингтон А С 171
Эвелен Ф 20
Эйнштейн А 103, 148, 165
Энгельс Ф 84, 112, 157, 220,
267
- Эншлен Ш 224
Эрен Ж 228
Эфиоров С А 6
- Юм Д 181, 182
- Ясперс К 67, 184, 210, 212, 228,
279

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Введение. Основные черты французской философии XIX в.	8
Часть I. ЭВОЛЮЦИОНИСТСКИЕ КОНЦЕПЦИИ	25
Концепция равновесия Ле Дантека	27
Концепция диссолюции Лаланда	36
«Творческая эволюция» Бергсона	48
«Неогуманистический» эволюционизм Тейяра де Шардена	80
Выводы	96
Часть II. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ	98
Пуанкаре и конвенционализм	103
Концепция «описательной» науки Дюгема	123
«Философия тождества» Мейерсона	132
«Философия мысли» Бреншвига	143
«Прикладной рационализм» Башляра	153
Выводы	169
Часть III. ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ	172
Неотомизм Маритена	173
Томизм Жильсона	202
Персонализм	211
Выводы	223
Часть IV. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ	226
Христианский экзистенциализм Марселя	232
Сартр: свобода и отчуждение	245
Камю: абсурд и бунт	276
Мерло-Понти: философия двусмысленности	285
Выводы	294
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	296
Цитированная литература	306
Указатель имен	313

Кузнецов В. Н.

К 89 Французская буржуазная философия XX века.
М., «Мысль», 1970.

318 с.

В книге критически исследуются основные направления буржуазной философской мысли XX в. во Франции: эволюционистские концепции, «философия науки», неотомизм, экзистенциальные философии, дается характеристика философских взглядов главных представителей этих направлений: Бергсона, Тейяра, Пуанкаре, Башляра, Маритена, Марсея, Сартра и др.

Книга рассчитана на преподавателей общественных дисциплин, лекторов, пропагандистов, слушателей университетов марксизма-ленинизма, студентов и аспирантов.

Кузнецов, Виталий Николаевич

ФРАНЦУЗСКАЯ БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ XX В.

Редактор *В. И. Башилов*

Младший редактор *Е. К. Тюленева*

Оформление художников *К. И. Чистякова* и *В. М. Боровецкого*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технический редактор *В. А. Кудрявцева*

Корректор *Л. М. Чигина*

Сдано в набор 18/XI 1969 г. Подписано в печать 6 апреля 1970 г.
Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 1. Усл. печатных листов 16,8.
Учетно-издательских листов 17,01. Тираж 10 000 экз. А01985.
Цена 1 р. 27 к. Заказ № 387.

Издательство «Мысль».

Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 20 Главполиграфпрома
Комитета по печати при Совете Министров СССР
Москва, 1-й Рижский пер., 2.

