

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

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

ПОД РЕДАКЦИЕЙ А. С. БОГОМОЛОВА,
Ю. К. МЕЛЬВИЛЯ, И. С. НАРСКОГО



МОСКВА, «ВЫСШАЯ ШКОЛА», 1978

1ФБ
С56

С $\frac{10506-092}{001(01)-78}$ 2-78

© Издательство «Высшая школа», 1978 г.

ВВЕДЕНИЕ

Понятие «современная буржуазная философия» многозначно, почти так же, как и понятие «современность». В широком смысле слова современной буржуазной философией именуют всю буржуазную философскую мысль начиная с 90-х годов XIX в., когда Англия, а вслед за ней и другие страны Западной Европы и Северной Америки вступили в империалистический период эволюции капитализма, хотя кризис буржуазного философского сознания начался за полвека до этого. В узком смысле обозначают как «современную» буржуазную философию наших дней, т. е. четвертой четверти XX в. В практике университетского историко-философского обучения под современной буржуазной философией обычно понимают совокупность всех составляющих ее направлений и течений, преобра-

зовавшихся, возникших заново и эволюционировавших далее в период после появления в России первого в мире социалистического государства, а затем — мировой социалистической системы. Но как бы ни претендовала сама буржуазная философия XX в., ссылаясь на свою «научность» и «связь с жизнью» на название «современная», она реакционна, зовет назад, а потому *несовременна* в содержательном смысле слова. Подлинно современна только философия марксизма-ленинизма.

Великая Октябрьская социалистическая революция потрясла до основания буржуазное общество и его идеологию. «Впервые в истории борьба трудящихся против эксплуатации, социального и национального гнета завершилась их полной победой» [За, с. 3]¹. Мы рассматриваем Октябрьскую революцию 1917 года как начальный рубеж того этапа в истории буржуазной философии, который продолжается и в наши дни. Вторая мировая война и крушение итало-германского фашизма привели к дальнейшему углублению общего кризиса капитализма и его идеологии, но начало этому процессу было положено Великим Октябрем. Для данного этапа в истории новейшей буржуазной философии характерно значительное углубление собственно философского кризиса в странах Западной Европы и в США.

Главной чертой этого кризиса явилось резкое выделение в буржуазной философии ее *антикоммунистической* доминанты. Начиная с О. Шпенглера, эта философия становится на сторону активного антикоммунизма, расистские и человеконенавистнические концепции получают в ней весьма широкое распространение, перемежаясь и переплетаясь с религиозно-мистической мыслью. Параллельно с хроническим разбродом умов в буржуазной философии в это время заметны серьезные попытки консолидации ее сил для организации отпора коммунистической идеологии. Наряду с дальнейшей эволюцией неореализма и прагматизма, а также выдвиганием феноменологии, которым ни в Европе, ни в США не удалось стать безраздельно господствующими учениями, в 20-х годах XX в. происходит становление

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

трех главнейших течений современной буржуазной философии — неопозитивизма, экзистенциализма и неотомизма, антикоммунистический характер воззрений лидеров которых несомненен.

Разгром итало-германского фашизма, передового отряда мирового империализма, явившийся итогом второй мировой войны, победа в этой войне советского народа и образование мировой социалистической системы привели к вступлению философского антикоммунизма в новую фазу. В условиях развязанной империалистами «холодной войны», а затем ее краха и факта неизбежности длительного мирного сосуществования государств с различным и прямо противоположным социально-экономическим и политическим строем произошли углубление и интенсификация идеологической борьбы между двумя мировыми системами. Если часть философских и социологических доктринеров пустилась в демагогию насчет «деидеологизации» теоретической мысли, имея в виду прежде всего «деидеологизацию» марксизма и связывая эти рассуждения с надеждами на конвергенцию и слияние идеологий на базе буржуазного миропонимания, то многие из современных буржуазных философов оказались причастными к антикоммунистической пропаганде более непосредственным образом. Отметим некоторые из ее линий в области философской теории.

Общей тенденцией деятельности современных буржуазных философов является воинствующее неверие в человека, его возможности и его будущее. Уже в последней трети XIX в. это неверие проявилось в распространении агностицизма и в отрицании объективных законов общественного развития. Все буржуазные философы XX в. — яростные противники теории отражения, противопоставляющие ей различные варианты тождества бытия и сознания, которых не миновали и позитивисты. Ныне на Западе модным стал философский «нигилизм», отвергающий любые ценности познания и деятельности и получивший от неопозитивизма, экзистенциализма и структурализма свою квазитеоретическую базу. Критики диалектического материализма объявляют философию марксизма-ленинизма уже не только «метафизикой», но и ценностной «мифологией» и «псевдорелигией».

Но как раз *мифологизация* мышления стала характерной особенностью буржуазных иррационалистических течений современности: из мышления изгоняется

доказательность, вместо ясных и отчетливых понятий в него вносятся туманные, аморфные, ускользающие от четкого определения, многозначные и прямо нелепые представления, которые сознание обывателя способно некритически усвоить, но в которые трудно поверить собственным создателям этих вздорных измышлений. Если в процессе становления античной философии древние религиозные мифы стали играть роль образных аналогий, а затем были понижены до уровня художественного обрамления и средства символизации, то ряд иррационалистов новейшего времени, начиная с Ницше, который заявил, что мир — это «всеизменяющаяся ложь», а истина — это ложь удобная, стали истолковывать саму философскую теорию как полуосознанное мифотворчество, т. е. как производство разных видов самообмана, без которого человек якобы не может жить. Еще Я. Фрошаммер в середине XIX в. заменил гегелевскую абсолютную идею «фантазией», развитие которой состоит в порождении одних лишь иллюзий. Нацистские псевдофилософы 30—40-х годов насаждали миф о том, что все немцы превратились в «рабочих». Превращенный в основу мировоззрения, миф как выгодная мистификация стал средством политической пропаганды. Ныне, по словам М. Гохгезанга, автора книги «Миф и логика в XX веке» (1965), все рациональное в философии «превращается в мифическое» [222, S. 14]. Буржуазные философы современности ищут свое спасение в иллюзиях, горько сознавая, что это только иллюзии.

Принижение человека часто проводится ныне буржуазными философами в образах неистребимого *отчуждения*, навечно деформировавшего и разорвавшего человеческую природу. Ницше, провозгласив гонение на мир традиционных буржуазных ценностей, опустошал человека и открывал этим путь к прославлению империалистического варварства.

К середине XX в. все более распространялась антигуманистическая концепция человеческой природы, согласно которой человек — это зверь, обуреваемый низменными инстинктами, не способный ни к познанию истины, ни к моральному прогрессу, но всегда потенциально готовый к агрессии в разных ее видах. Однако после разгрома фашизма и в наши дни в буржуазной философии возник повышенный интерес к категории

отчуждения, и он вызван новым, ранее не существовавшим обстоятельством: реакционные философы ныне стремятся приписать образ отчужденного человека людям реального социалистического и будущего коммунистического общества, а действительную вину капитализма, который чрезвычайно усилил отчуждение труда и его производные формы, они неправомерно переносят на социализм. В этой связи все более широкое распространение получили варианты «антропологического» идеализма, борьба против которого — одна из актуальных задач советских философов.

Различные направления современной буржуазной философии сформулировали, кроме того, специфические, свойственные только данному направлению, аргументы антикоммунистического характера. Религиозная философия в этом отношении наиболее характерна. После разгрома итало-германского фашизма во второй мировой войне католические и протестантские философы стали клеймить гитлеризм за обесчеловечение человека, неизбежное якобы, если люди отказываются от религии (разум, «убив бога», убил затем и себя), так что в разгроме фашизма повинны-де «грехи» последнего перед богом. Но не задача «воскрешения разума» беспокоила религиозных философов, им надо было только «воскресить бога». Поэтому они усиленно распространяют свою версию человеческой природы. Человек изображается в ней двойным существом: духовная его часть, стремящаяся к богу, не нуждается в улучшении земной жизни, а телесная, «тварная», низменна и пропитана соблазнами. Вот почему люди, пытаясь построить коммунизм, не способны будто бы в принципе построить ничего, кроме нелепой карикатуры. Экзистенциалисты утверждают, что построение коммунизма ничего не дает человеку, так как не способно якобы решить «вечные проблемы» его жизни. Но эти проблемы экзистенциалистская философия понимает чрезвычайно узко, склоняясь к точке зрения обывателя, для которого тревоги его переходящего индивидуального существования наглухо заслоняют задачи и идеалы общественной жизни и борьбы. Франкфуртские «теоретики» распространили версию о фатальной неспособности тотально отчужденного, «одномерного» человека XX в. строить социализм и коммунизм. Что касается неопозитивистов, то их антикоммунистическая концепция, в особенности выражен-

ная К. Поппером, нацелена на отрицание научности марксистско-ленинского мировоззрения в целом как якобы «внеаучного» при посредстве специфических логических приемов (учения о принципиальной «фальсифицируемости»), которые, как это показано в соответствующем разделе главы о неопозитивизме, используются в данном случае совершенно неправомерно.

Антикоммунистический параметр современной буржуазной философии как предельное выражение враждебности ее социальному прогрессу связан внутри самой философии во многих случаях с отказом от идеи историко-философского прогресса. раздаются призывы к реставрации и эклектическому соединению обломков идеалистических систем прошлого. «Назад к Канту!», «Назад к Гегелю!», «Назад к Юму!», «Назад к Фоме Аквинскому!», «Назад к Платону!»— такие девизы вдохновляют теперь многих философских псевдоноваторов. Первый из этих девизов программного эпигонства был выдвинут почти одновременно с выходом в свет первого тома «Капитала» Маркса.

Эклектизм и эпигонство были свойственны буржуазной философии, начиная с середины прошлого столетия. Однако эти ее черты стали наиболее явственными в эпоху империализма. Разумеется, эпигонство не могло быть абсолютным. В условиях обострения идеологической борьбы и общего ускорения социального развития, ставящего перед теоретической мыслью новые проблемы и требующего по-новому разрешать проблемы старые, возникает спрос на философские концепции, которые, при всем своем тяготении к реакционным идеям прошлого, характеризовались бы некоторым новым подходом к вопросам, не без основания претендуя хотя бы на частичную оригинальность. Таковы концепции Гуссерля, Ясперса, Поппера, Рассела, Фуко. Логика борьбы буржуазных философов против марксизма потребовала от них своего рода «усовершенствования», что в свою очередь делает эту борьбу еще более напряженной. Очевидно, что эффективность критики этих концепций (феноменологии, экзистенциализма, неопозитивизма, структурализма и др.) марксистами зависит от того, насколько своевременно и полно разрешаются ими те новые проблемы, которые данными концепциями в большей или меньшей степени затронуты. Исторический разгром

В. И. Лениным эмпириокритицизма — классический тому пример и урок.

Выступая против научного коммунизма, диалектического и исторического материализма, современные буржуазные философы используют в качестве оружия дезориентирующую, двусмысленную, иногда псевдомарксистскую терминологию (в изобретении обманчивой терминологии особенно преуспел М. Хайдеггер). Произошло расхождение между внешней оболочкой систем и их действительным, так сказать, герменевтическим, содержанием, что в домарксистской философии было не частым явлением. Произошла и своего рода «инфляция» философского языка (она наиболее присуща лингвистическому позитивизму), и буржуазные философы стремятся перенести ее на марксистскую терминологию, включая отдельные искаженные ими положения марксизма в свои собственные построения. Не удивительно, что построения буржуазных теоретиков ныне особенно заманчивы для ревизионистов, которые под флагом «улучшения» революционной теории стремятся ее выхолостить и, соединив ее с буржуазной философией, в конце концов этой философией революционную теорию подменить. Ревизионисты конца XIX — начала XX в. использовали с указанными целями позитивизм, махизм и неокантианство, а их преемники в середине XX в. обратились за помощью к антропологическо-экзистенциалистской, неопозитивистской и феноменологической концепциям. Обманчивой мировоззренческой «нейтральности» ощущений, которую декларировали махисты, пришла на смену не менее обманчивая мировоззренческая «нейтральность» практики, согласно рецептам ревизионистов из бывшего журнала «Praxis».

По эти явления в ревизионизме тесно связаны с новыми процессами в самой буржуазной философии. В обстановке расширяющегося процесса претворения марксизма-ленинизма в социальную действительность в качестве все более заметной формы философствования на Западе стал выдвигаться буржуазный *псевдомарксизм*. В сочинении философской подделки под марксизм особенно преуспели участники франкфуртской школы в 50—60-х годах, и их построения стали питательной почвой как для правого, так и для «левого» ревизионизма, ибо они приобрели *псевдореволюционный* вид.

Современный *философский* псевдомарксизм складывался постепенно, начиная с 30-х годов XX в, после публикации в 1932 г «Экономическо-философских рукописей 1844 года» Маркса, но новый девиз «Назад к молодому Марксу!» тогда прозвучал еще совсем не громко. В 60-х годах этот дезориентирующий лозунг стал претендовать на роль доминанты, а в событиях 1968 г, особенно в Чехословакии реализовал свое действительное политическое реакционное предназначение.

В середине XX в по сравнению с прошлыми десятилетиями соотношение между буржуазной философией и ревизионизмом качественно изменилось. Оно оказалось «перевернутым» если раньше ревизионисты заимствовали философию из традиционных университетских буржуазных течений, приспособлявая ее к своей ревизии марксизма в области политической экономии и теории социализма, в «обмен» на это поставляя буржуазным философам шаблоны фальсификации марксизма, то теперь ревизионистские усилия направились и на собственно философскую область. Однако здесь они приобрели характер трансплантации того, что почти одновременно в смысле извращения философии марксизма делается буржуазными философами.

Безвозвратно канула в прошлое эпоха, когда буржуазия в лице своих идеологов игнорировала и замалчивала Маркса-философа. Ныне они вынуждены признать, что учение Маркса есть могучая сила современности, без которой эту современность не понять. И теперь они трудятся над тем, чтобы препарировать марксистское мировоззрение и сделать его для себя «безвредным», «приемлемым» и даже «полезным». Ничто не могло быть более подходящим для этой цели, чем философски «облагороженный» антикоммунизм, облеченный в антикапиталистическую и ультраревolutionную оболочку. Такого рода средство и было доставлено им теоретическими построениями франкфуртской школы. Эти же построения легли в основу ревизионистских учений группы «Ргаxis». В условиях мирного сосуществования социалистических и капиталистических стран, когда значение идеологической борьбы выросло неизмеримо, буржуазия делает, с одной стороны, ставку на «ультралевую» демагогию, которая облакает антикоммунизм в привлекательную антикапиталистическую оболочку, а с другой — на пропаганду идей конвергенции.

социализма и капитализма. В философии эти средства идеологической дезориентации пролетариата и других прогрессивных общественных сил получают «подкрепление» в виде, с одной стороны, новых вариаций неогегельянства, философской антропологии, тотально-«негативной», а с другой — «примирающей» диалектики и «интегрирующего» структурализма.

Реакционность современной буржуазной философии проявляется, в частности, в дезориентирующем смешении альтернатив. Ее представители, как правило, отрицают коренную противоположность между прогрессом и реакцией, материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой, марксизмом и ревизионизмом. В то же время они заслоняют и замешают эти действительные дилеммы ложными, мнимыми парами альтернатив, как то: «левый» экстремизм и антикоммунизм, позитивизм и идеализм, «критический» гуманизм и структурализм, субъективистская лжедиалектика и метафизика, ревизионизм и буржуазная философия. Они провозгласили несовместимость гуманизма и науки, на самом деле не существующую, но затушевывают действительную противоположность между позитивистски ориентированным «сциентизмом» и подлинно научным взглядом на мир, а также между фальшивым экзистенциалистским и «антропологическим» «гуманизмом» и подлинной верой в человека и уверенностью в его будущем.

Никогда прежде не было таких открытых нападок на науку и научно-технический прогресс, как среди тех буржуазных философов XX в., которые спекулируют на проблеме человека и ссылаются на бедствия, приносимые людям и среде их обитания ядерной бомбой и другими грозными достижениями техники, на моральную деградацию и опустошенность и т. д. Но в то же время никогда прежде среди буржуазных философов не было таких крайних претензий на представительство интересов науки, как у неопозитивистов и структуралистов XX в. На базе переворотов, которые неоднократно происходили в естествознании XX в. и в конце концов вылились во всеохватывающую научно-техническую революцию, неореалисты, критические реалисты, а в особенности неопозитивисты, не раз пытались создать якобы совершенно «новые» и «вытекающие» из самой науки философские системы, каждая из которых на поверку оказывалась еще одной вариацией на прежний идеали-

стический мотив. И характерно, что понимание науки, ее структур и функций во многом у «сциентистов» и «антропологистов» одинаково.

Происходящая ныне научно-техническая революция охватила самые различные отрасли знания. Огромные успехи субатомной физики, астрономии и генетики, быстрое развитие математической логики и семиотики, создание новых наук — теории информации и кибернетики и т. д., замечательные инженерные приложения новых открытий в виде ЭВМ, управляемых субатомных реакций и космических ракет — все это принесло с собой, кроме замечательных практических успехов, также и новые методологические трудности. В. И. Ленин указывал на то, что «реакционные поползновения порождаются самим прогрессом науки» [2, т. 18, с. 326]. И хотя известно, что серьезные, думающие естествоиспытатели отвергли махизм [см. там же с. 95], математизация физики и открытие на рубеже XIX и XX вв. относительности свойств материи, изучавшихся классической механикой, не всеми учеными были вовремя философски правильно оценены, а ошибочности их оценки как раз и способствовала махистская теория познания. Даже А. Эйнштейн не сразу разобрался в порочности учения Э. Маха. В середине и второй половине XX в. в идеалистических искажениях новейших открытий науки нехватки нет. Многие вдумчивые естествоиспытатели за рубежом склонны признать ныне правоту диалектического материализма, но немало и тех, кто еще не освободился от идеалистических заблуждений. В этой связи необходима систематическая и аргументированная критика различных современных школок «физического», математического, лингвистического и семиотического идеализма, критика, проводимая с последовательных позиций марксистско-ленинского мировоззрения.

Буржуазная «философия науки» не представляет собой целостного течения: одни ее представители тяготеют, как в свое время А. Пуанкаре и К. Пирсон, к позитивизму (П. Бриджмен, И. Лакатос), другие — к агностицизму вообще (П. Фейерабенд), третьи — к стихийно-материалистическому и полуагностическому эклектизму (Т. Кун, С. Тулмин), четвертые именуют себя сторонниками внеонтологического «прикладного рационализма», «рационального», или «технического», материализма в

методологии (Э. Мейерсон, Л. Брюнсвиг, Г. Башляр, Ф. Гонсет, Ж. Пиаже и др.).

Очень много различных школок существует в современной буржуазной философии *in sensu stricto*. Всевозможные идеалистические «измы» сыпятся, как из рога изобилия, хотя в большинстве случаев они крайне недолговечны. Но в этом отношении середина XX в. принесла изменения.

Если во второй половине XIX в. чуть ли не каждый профессор философии считал свидетельством своей профессиональной компетентности изобретение им какого-либо нового оттенка неокантианства, неогегельянства, имманентизма и т. д., то в 20—30-х годах XX в., как мы уже отметили выше, на первый план вышли, заметно оттеснив соперников на буржуазном рынке идей, всего три направления — неопозитивизм, экзистенциализм и ранее возникший неотомизм. Господство их продолжалось примерно два десятилетия, и одна из особенностей этого «гриумвирата» состояла в том, что каждый из его участников выразил одну из сторон обыденного буржуазного сознания эпохи: в свойственных этим течениям определяющих категориях «чистого факта», «тотального отчуждения» и «религиозной веры» нашли свое отражение фетишизация непосредственного восприятия, отчаяние ординарного человека в империалистическом аду, упование обывателя на спасение «свыше».

Во второй трети XX в. трем «неоклассическим» течениям пришлось потесниться, уступив часть своего влияния феноменологии, протестантской религиозной философии и вновь прагматизму. Мелкие вариации идеализма более или менее примкнули к этим основным типам мышления. Но шел неуклонный процесс девальвации идей трех основных, прежде столь влиятельных школ, теоретическая критика и суровая проверка практикой жизни принесли полное разочарование в их эффективности: неопозитивизм обнаружил свою антинаучность, экзистенциализм продемонстрировал полную беспомощность перед лицом проблем века, а неотомизм, несмотря на все обновленческие усилия, так и не смог избавиться от клейма крайнего догматизма и архаичности.

В 60-х годах произошла новая перегруппировка сил: на авансцену стали выдвигаться франкфуртская социальная философия, преемница экзистенциалистских и неогегельянских традиций, и структурализм, сыграв-

ший аналогичную роль в отношении неопозитивизма, выродившегося в мало определенную «аналитическую философию». На недолгое время эти концепции сыграли роль центров притяжения родственных им по ориентации учений, которые стали делиться по принципу их близости либо к «антропологизму» Э. Фромма, Г. Маркузе, Хенгстенберга и др., либо к «сциентизму» К. Леви-Стросса, М. Фуко, К. Поппера, Н. Лумана и др. Такое разделение было на руку буржуазным идеологам, ибо оно отвлекало от действительной расстановки классовых сил в философии и дезориентировало читателей и слушателей шумной полемикой между двумя лагерями. Но эта поляризация все же исчерпала себя, и началась взаимная амнистия. Пестрота же общей картины не исчезла, тем более что существуют такие промежуточные группировки, как «неорационализм» новейших «философов науки» Г. Башляра, Ф. Гонсета и Ж. Пиаже [см. 43] или «неопрагматизм» К. Льюиса, У. Куайна и Г. Гудмена, в которых представители разных мыслительных традиций сблизилась на очень короткое время. Впрочем, с другой стороны, иллюзию большей, чем она есть на самом деле, общности воззрений вызывает употребление одного и того же названия для разных концепций, как это имеет место, например, в случае американского и французского персонализма или разных ветвей американского натурализма. Разброд школ продолжается, несмотря на попытки их совместной консолидации.

Новый фазис попыток буржуазной мысли обрести свое единство и осуществить свой «синтез» перед лицом марксизма связан ныне с тем, что герменевтика Гадамера и Финка расширяется в метод чуть ли не всех современных философских течений Запада, представители которых ищут друг у друга скрытый подтекст употребляемого ими философского языка, но прежде всего надеются использовать оружие герменевтики против своего общего врага — диалектического и исторического материализма. Между тем философия анализа уже давно превратила исследование языка в новый фетиш. На этой основе намечается новый синкретизм лингвистического толка. Но недавние уроки истории философии XX в. говорят о том, что напрасно буржуазные идеологи ждут успеха от этой очередной попытки консолидации своих сил в условиях, когда «общий кризис

капитализма продолжает углубляться... Нестабильность капитализма становится все более очевидной. Обещания «оздоровить» капитализм и создать в его рамках «общество всеобщего благоденствия» потерпели очевидный провал» [3, с. 27—28].

Безуспешные попытки объединения буржуазной философии делались уже на основе прагматической методологии. На роль главного объединяющего центра еще раз претендовала недавно религиозная философия, которая, несмотря на переживаемый христианством кризис, извлекла выгоду из разложения позитивистских и экзистенциалистских систем. Недаром Э. Юнгер говорил, что «XX век — время культов». Однако очевидно, что создать единую буржуазную философию современные антикоммунисты никак не смогли. Буржуазную мысль вывести из состояния глубокого кризиса не удалось. В глубоком унынии Э. Шпрангер пишет: «Мы, современные люди, чувствуем, что кормило правления давно, собственно, выскользнуло из наших рук» [387, S. 13]. В итоге «усовершенствования» основные буржуазные философские течения современности пришли в противоречие с собственными исходными принципами и все более разъедаются застарелой болезнью эклектизма. Усилия неопозитивистов Витгенштейна, Карнапа, Рассела, Айера, Уисдома и других затушевать свой субъективный идеализм привели к разложению тех догм, которые лежали в основе их учения, но не устранили свойственного им солипсизма. Попытки Хайдеггера, Ясперса и Сартра конкретизировать фундаментальное для их учения понятие «существование» привели к тому, что экзистенциализм стал распадаться на десятки разных вариантов, в том числе и на противоположенные для экзистенциализма квазиоптимистические. Желания неотомистов «интегрироваться» с новейшими данными естествознания и вообще не отстать от марша времени привели их лишь к саморазоблачению. И взаимополярзация двух широких тенденций — позитивистско-бездушной и иррационалистско-религиозной, — а без такой предшествующей взаимополярзации потеряли бы смысл претензии религиозных философов на «победу» над всеми своими противниками — также не состоялась, хотя ее и пытались было популяризовать сторонники и той и другой. Между позитивистским псевдорационализмом и религиозным иррационализмом

оказалось больше общего, чем различного. Стремление же преодолеть критику и достичь консолидации хотя бы внутри собственных школ привели к утрате их четкости и определенности, к потере границ. Но не утрачена их общая антиматериалистическая и антикоммунистическая ориентация.

При критике современной буржуазной философии, следуя ленинским указаниям, мы преследуем цель не только разоблачения философов-идеалистов и метафизиков, но и убеждения колеблющихся в правоте диалектического материализма. В условиях современной идеологической борьбы имеются реальные возможности изоляции наиболее реакционных групп буржуазии и ее идеологов, против которых растет гнев народов, и далеко еще не использованы резервы широкого антиимпериалистического фронта. Некоторые буржуазные философы, вчерашние позитивисты, «реалисты» и феноменологи (Р. В. Селларс, К. Ламонт, М. Бунге, М. Фарбер и др.), уже отошли от идеализма, и этот процесс будет продолжаться.

Развитие критики господствующей в позднекапиталистическом обществе философии необходимо и в целях дальнейшего творческого развития диалектического и исторического материализма. Полемика свраждебными идеологическими течениями является законом этого развития. Очевидно, что уже этим предполагается, что полемика с нашей стороны должна носить содержательный, научно аргументированный характер. Мы должны учитывать возражения противника по существу и своевременно их опровергать. Но такой подход предполагает в свою очередь, что в буржуазной философии наших дней имеет место не просто скопление вздорных нелепостей и глупостей, а иллюзорное, искаженное отражение, т. е. все-таки *отражение* действительной проблематики общественной практики наших дней и современной науки. Мы не обнаруживаем «рационального зерна» в современной буржуазной философии подобного тому, которое имелось в свое время в теоретических источниках марксизма, но находим в ней постановку нередко вполне реальных и важных проблем, решения которых, как правило, в этой философии неверны. Тот факт, что буржуазные философы иногда выдвигают реальные проблемы (так, например, Сартр поставил проблему различных аспектов свободы и ответственно-

сти человека, Карнап — проблему соотношения причинности и предсказуемости, Поллер — соотношения проверяемости и опровергаемости и др.), объясняется тем, что их класс активно борется за свое существование в условиях противоборства двух социальных систем и научно-технической революции. Кроме того, некоторые теоретические достижения имеют место у отдельных буржуазных философов, как, например, у Рассела в логике, в силу того, что в данном случае они действовали не как философы, а как представители частной области знания. Следует иметь в виду и то, что ряд реальных проблем некоторые буржуазные философы, как, например, Сартр или Маркузе, заимствовали из марксизма. А их ошибки и заблуждения при трактовке и решении этих проблем поучительны при условии, если их вовремя разоблачать и противопоставлять им верное, диалектико-материалистическое решение.

Поучительность указанных ошибок состоит, в частности, в том, что они в определенной мере вызваны гносеологическими корнями идеализма, отнюдь не прекратившими своего действия в наши дни. Идеализм в своем возникновении гипертрофирует и абсолютизирует, одно-сторонне истолковывает, т. е. метафизически искажает действительные стороны, черты и черточки процесса познания. Абсолютизируются при этом и частные проблемы и их решения; не избегают метафизической абсолютизации частные научные методы и даже отдельные теории. Так, прагматизм возник на основе абсолютизации роли практики как критерия истины, а неопозитивизм сложился на базе абсолютизирующей универсализации математической логики и семиотики, превращаемых им чуть ли не в новые «науки наук». Только метод материалистической диалектики, в принципе враждебной всякой метафизической односторонности и абсолютизации, дает возможность избежать подобных ошибок, тяжелым бременем лежащих на науку, а если они все же появились, то их преодолеть.

Однако не следует думать, что все проблемы, выдвигаемые и обсуждаемые ныне буржуазными философами, заслуживают нашего пристального внимания. Напротив, среди них есть немало проблем мнимых, порожденных идеализмом и метафизикой, как, например, вопросы онтологии в неотомизме или поиск критерия питерсубъ-

ективности в австрийском неопозитивизме 30-х годов. Такие проблемы заслуживают, самое большее, только беглого о них упоминания, чем в подобных случаях авторы данной книги и ограничивались.

Книга эта представляет собой вторую часть нового издания «Современной буржуазной философии» (Изд-во МГУ, 1972), дополненного в соответствии с замечаниями и пожеланиями, которые содержались в рецензиях, опубликованных в журналах «Коммунист», «Вопросы философии», «Философские науки», «Вестник Московского университета. Философия» и других органах советской и зарубежной печати. Главные изменения состоят в выделении части материала в новообразованные главы о позднем прагматизме и неортодоксальных религиозно-философских течениях, в добавлении новой VIII главы о философских течениях конца 60-х — 70-х годов XX в. (в составе разделов о философской антропологии, «критической теории» общества и структурализме), а также в пополнении текста параграфами и подпараграфами о Расселе, Камю, Мерло-Понти, представителях постпозитивистской логики науки, французского и американского персонализма и экзистенциалистского неогегельянства. Ряд уточнений и дополнений внесен в главу о феноменологии и в другие главы и параграфы. В то же время произведены небольшие сокращения текста за счет устранения из него малоактуальных сведений.

Книга создана коллективом авторов. Введение написали *А. С. Богомолов, Ю. К. Мельвиль, И. С. Нарский*; гл. I — *Ю. К. Мельвиль*, гл. II и § 2 главы VIII — *И. С. Нарский*; гл. III — *Н. В. Мотрошилова*; гл. IV — *П. П. Гайденко* и *А. С. Богомолов*; гл. VI, § 1 и 2 главы V — *Б. Э. Быховский*; § 3 главы V и § 2 главы VII — *Б. Э. Быховский* и *В. Н. Кузнецов*; § 1 главы VII — *В. М. Пасика*; § 1 главы VIII — *К. Н. Любутин*; § 3 главы VIII — *М. Н. Грецкий*; подпараграф о неорационализме в гл. VIII — *В. Н. Кузнецов*. Данное издание подготовлено усилиями ее редакторов — профессоров *А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля* и *И. С. Нарского*.

Авторы и редакторы отдают эту книгу на суд читателей в надежде, что содержащийся в ней марксистский анализ охватывает все наиболее значительные явления нисходящей ветви эволюции буржуазной философии за последние шесть десятилетий.

ПОЗДНИЙ ПРАГМАТИЗМ



В рассматриваемый период эволюции буржуазной философской мысли происходило не только возникновение новых типичных для него философских учений, но и продолжалась разработка некоторых философских концепций, которые возникли раньше, т. е. в последней четверти XIX в. Это относится прежде всего к прагматизму. Основные его идеи в самой общей форме были высказаны Чарльзом Пирсом еще в семидесятых годах прошлого века, но в то время не вызвали большого интереса. Начиная с девяностых годов они начали разрабатываться и популяризоваться Уильямом Джемсом и в этой новой форме привлекли широкое внимание философской общественности как в США, так и за их пределами, вызвав оживленные дискуссии на страницах философских журналов.

Примерно в это же время к прагматизму примкнули Джон Дьюи и Джордж Герберт Мид. Основная деятельность Дьюи особенно активно развернулась после первой мировой войны и продолжалась до самого конца сороковых годов. Рано умерший Мид при жизни Дьюи находился в тени, и его вариант прагматизма не пользовался в то время влиянием, в какой-либо степени сравнимым с влиянием идей Дьюи. Значительный интерес к учению Мида возник позже — в конце шестидесятых и начале семидесятых годов в связи с общим изменением духовного климата в США. Поэтому, хотя его произведения были написаны раньше, чем основные работы Дьюи или одновременно с некоторыми из них, его взгляды целесообразно рассматривать после учения Дьюи.

1. Инструментализм Джона Дьюи. Понятие опыта

Из всех основоположников и представителей прагматизма именно Джошу Дьюи суждено было оказать наиболее сильное воздействие на духовную жизнь США. «Во многих отношениях, — пишет Джон Смит, — Дьюи был главным американским философом первой половины этого века, его мысль была движущей силой и отражением многого из того, что находилось в центре американской жизни вплоть до конца второй мировой войны. Его влияние распространялось почти на все сферы нашей жизни, от образования до мира искусства, от этики до общественной науки. Для многих его слова имели значение евангелия» [384, р. 116].

Долгая жизнь Джона Дьюи (1859—1952) не особенно богата внешними событиями. Преподавание сперва в Мичиганском, затем в Чикагском и, наконец, в Колумбийском университетах, писание и публикация огромного количества книг и статей¹, периодические выезды за границу (в том числе в Советский Союз, Японию и Китай) — такова обычная жизнь американского профессора.

¹ Их общее число близко к тысяче. Последняя книга Дьюи «Познание и познанное», написанная совместно с А. Бентли, была опубликована в 1949 г. на девяностом году жизни Дьюи.

Еще на рубеже XIX и XX вв. Дьюи получил широкую известность как реформатор школы, как основатель нового, так называемого «прогрессивного» направления в педагогике¹, которое сперва на несколько десятилетий стало господствующим в системе среднего образования США, а затем подверглось все более и более ожесточенной критике со стороны самих же американских педагогов.

В своих философских взглядах Дьюи первоначально находился под сильным влиянием учения Канта и особенно Гегеля, преимущественно в интерпретации их американских последователей второй половины XIX в. Но и позже, когда под влиянием Джемса он перешел на позиции прагматизма и стал разрабатывать свой, «инструменталистский» вариант этого учения, многие его основополагающие доктрины несли на себе печать немецкого идеализма.

Инструментализм Дьюи как собственно философское учение содержит мало оригинальных мыслей; все важнейшие идеи заимствованы им у Пирса и Джемса, но подвергнуты строгой систематизации, а некоторые акценты изменены. Дьюи собрал множество фрагментарных высказываний, разрозненных намеков, утверждений, сделанных Пирсом, в том числе и вне рамок собственно прагматистской доктрины, тщательно «просеял» их и отобрал все то, что могло пригодиться для построения прагматизма как всеохватывающего систематизированного учения.

Более самостоятелен Дьюи за пределами собственно философской доктрины, т. е. в ее приложении к различным сферам общественной жизни и формам общественного сознания. Хотя первые крупные прагматистские работы Дьюи («Исследования по логической теории»—1903, «Как мы мыслим»—1910) были посвящены проблемам логики и теории познания и хотя эти же проблемы еще более подробно рассмотрены им позже («Очерки по экспериментальной логике»—1916; «Логика: теория исследования»—1938), основной интерес Дьюи неизменно сосредоточен на социальной проблематике. По словам американского историка философии У. Джонса, «центром интереса в мышлении Дьюи был человек и его

¹ В начале 20-х годов, после визита Дьюи в Республику Советов, его идеи привлекли внимание некоторых наших педагогов, и несколько работ Дьюи были опубликованы в русском переводе. Позже педагогическая доктрина Дьюи подверглась всесторонней критике в нашей философской и педагогической литературе.

практические проблемы» [255, р. 282]. В отказе заниматься «проблемами философов» и в переходе к решению «человеческих проблем» Дьюи видел самую общую отличительную черту той «коперниканской революции», которую, по его мнению, совершил в философии прагматизм. Логика же привлекала его внимание лишь постольку, поскольку ее можно было рассматривать как средство анализа и разработки универсального подхода к решению этих человеческих проблем.

Что касается социально-психологических предпосылок прагматизма, то в известном смысле можно сказать, что эта философия сложилась как «рационализация» и теоретическое оформление обыденного сознания, как квинтэссенция умонастроения, взгляда на мир и подхода к решению жизненных задач, характерных для американского буржуазного общества¹. Конечно, прагматизм вообще и инструментализм в частности — это не только житейская, но и теоретическая философия, ставящая и решающая на свой лад все обычные философские проблемы: от основного вопроса философии до природы логических категорий, от связи чувственного и рационального познания до соотношения между фактом и ценностью и т. д. И все же по теоретическим заключениям прагматизма, по применяемым им принципам всегда можно проследить тот путь, который ведет к представлениям, верованиям и предрассудкам массового сознания.

Восхождение от обыденного к теоретическому сознанию может осуществляться различными путями. В инструментализме Дьюи оно совершается главным образом по двум линиям: биологической и ценностной интерпретации опыта.

Биологическая интерпретация опыта

Исходным пунктом философии и средоточием мысли первого популяризатора прагматизма У. Джемса был религиозно-нравственный опыт человека с возникающими в нем специфическими проблемами (в частности, проблемой личного «спасения»). Биологический подход к человеку, развитый Джемсом

¹ Дж. Сантаяна говорит, что к Дьюи даже больше, чем к Джемсу, «применимо замечание французского прагматиста Жоржа Сореля о том, что его философия рассчитана на оправдание всего того, что принимается американским обществом» [367, р. 369]. Более подробно о социальных корнях прагматизма см. 71, с. 47—52.

в «Принципах психологии», в его более поздних философских работах несколько отходит на задний план. У Дьюи, философская эволюция которого была связана с изучением этого основополагающего труда Джемса, биологический подход сохраняет свое значение на протяжении всей его деятельности в понимании им как природы мышления¹, так и основы социальной активности человека.

Дьюи, родившийся в год выхода в свет «Происхождения видов», взял у Дарвина прежде всего мысль о том, что организм, чтобы выжить, должен приспособиться к среде, так что приспособление и выживание, по сути дела, — одно и то же. Эта мысль считается справедливой независимо от характера среды, которая может быть как природной, так и социальной. Вся деятельность человека, включая и духовную и особенно интеллектуальную, рассматривается Дьюи как деятельность приспособительная по самому своему существу.

После Дарвина стало особенно ясно, что мышление и познание вообще с самого начала возникновения человеческого рода играли исключительно важную роль, обеспечивая выживание человека в быстро изменяющихся и неблагоприятных природных условиях. Не подлежит сомнению, что развитие интеллекта и его органа, мозга, позволило человеку наилучшим образом приспособляться к природной среде, более того, преобразовывать и приспособлять эту среду к своим нуждам. Это обстоятельство, кстати сказать, свидетельствует в пользу естественного, а не сверхъестественного происхождения мышления, и тем самым — в пользу материализма. Однако так обстоит дело лишь в том случае, если за мышлением сохраняется познавательная функция, если признается *отражательная* деятельность мозга. Поэтому-то противники материализма, принимая установленный наукой факт, т. е. соглашаясь с тем, что интеллект необходим человеку для выживания, дают ложную интерпретацию природы самого интеллекта. Они неправомерно противопоставляют «приспособительную» функцию интеллекта его познавательной (отражательной) функции и, признавая первую, замалчивают

¹ «Теория исследования, — говорит Ван Уезеп, — это глубоко биологическая интерпретация человеческого мышления» [421, р. 213]

или прямо отрицают вторую. В некоторых случаях познание и истина провозглашаются достоянием какой-то иной, не интеллектуальной деятельности (интуиция у Бергсона), в других случаях (что имеет место в прагматизме) отрицается сама возможность и необходимость познания как отражения, отображения или воспроизведения объективной реальности: интеллекту же приписывается лишь утилитарное, практическое, приспособительное значение.

О том, что прагматизм совершенно исключает даже постановку вопроса о познании и истине в их традиционном, в течение тысячелетий установившемся смысле, основоположники этой философии — в отличие от их эпигонов — всегда говорили с предельной ясностью и откровенностью, больше того, в отказе от прежнего значения «познания» и «истины» и во введении нового их значения они усматривали суть и главную задачу своего учения. Согласно Дьюи, «функция интеллекта... состоит не в том, чтобы копировать объекты окружающего мира, а скорее в том, чтобы устанавливать путь, каким могут быть созданы в будущем наиболее эффективные и выгодные отношения с этими объектами» [173, р. 467].

Так как различные виды, формы и типы деятельности человека рассматриваются и оцениваются с одной-единственной точки зрения, с точки зрения приспособления, поскольку их значение полностью исчерпывается более или менее удачным осуществлением этой функции, то все другие, качественные, различия между ними оказываются несущественными и могут не приниматься во внимание; все они становятся однородными в принципе видами поведения. Это приравнивание форм и типов человеческой деятельности (в том числе мыслительной) на общей базе приспособительного поведения составляет основу универсального применения важнейшего методологического принципа инструментализма, «принципа непрерывности», отрицающего какие-либо существенные различия между теорией и практикой, идеальным и материальным, ощущением и понятием, наукой и искусством и т. д. и т. п.

Однородность бихевиористского континуума, принятая инструментализмом, позволяет ему также свести стимулы любого вида деятельности к единой основе, которой объявляется привычка (или навык — *habit*), осознаваемая как устойчивое «верование» (*belief*). Верова-

ние же в свою очередь определяется как готовность действовать некоторым определенным образом. Отсюда следует, что универсальным средством осуществления желательных изменений в любой сфере общественной жизни является изменение привычек, отказ от старых, уже не оправдывающих себя привычек и выработка новых, более полезных и эффективных. Поскольку такое изменение привычек может быть достигнуто путем воспитания и обучения, система народного образования, школа, педагогика приобретают значение решающего фактора общественного прогресса. Так, на биолого-биохимической основе связываются у Дьюи различные стороны его учения, а педагогическая доктрина получает в нем свое место в качестве необходимого компонента прагматистского мировоззрения.

Однако Дьюи не останавливается на биологической интерпретации мышления и его результатов, которая призвана главным образом подвести естественнонаучную базу под его доктрину.

**Ценностная
интерпретация
опыта**

Другой путь восхождения от обычного сознания к теоретическому идет у Дьюи через ценностную интерпретацию опыта.

Причин, которые привели к выдвиганию ценностной проблематики на передний край философских дискуссий, много. Одна из них — это своеобразное осознание того факта, что отношение человека ко всему окружающему миру не является только созерцательным, теоретическим и бесстрастным; будучи в первую очередь практическим, оно всегда эмоционально окрашено, несет на себе печать заинтересованности и субъективного предпочтения, оно всегда включает и некоторую оценку [см. подробнее 10].

В XX в. в буржуазной философии широкое распространение получила неопозитивистская концепция, согласно которой между фактом и ценностью пролегал непроходимая пропасть, а высказывания о фактах не стоят ни в какой логической связи с ценностными суждениями. Однако наряду с этой точкой зрения сложился и другой взгляд, зачатки которого можно обнаружить уже у Ницше. Джемс высказал его с достаточной определенностью, а Дьюи положил в основу своего инструментализма и обстоятельно развил его. Суть этого взгляда состоит в отрицании логического различия между познавательной

и оценивающей деятельностью. Путь к истине и путь к ценности с этой точки зрения — это один и тот же путь; истина и ценность совпадают, как говорит Джемс. «Истина... — это родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте» [26, с. 47].

Если так, то отпадает вопрос о том, каким образом связаны факт (и истина, как определенная констатация факта) и ценность, как от «есть» перейти к «должно быть». Никакого перехода и не требуется: «процесс познания» — это и есть процесс вынесения оценки; его конечный результат — ценность, которая в данном случае называется истиной. Истина, говорит Джемс, это то, во что нам лучше всего верить. Истина есть разновидность «благого», подобно богатству, здоровью. Но в таком случае проблема *познания* в традиционном смысле как адекватного отражения или воспроизведения действительности в мышлении вообще устраняется. Слово «познание», как и слово «истина», может употребляться лишь в особом, прагматистском, смысле. Мы пришли к тому же результату, что и при биологической интерпретации мышления и опыта вообще.

Если с биологической точки зрения все виды деятельности оказываются однородными в силу своего приспособительного характера, то при ценностной интерпретации они также могут рассматриваться как однородные, поскольку все они направлены на повышение ценности опыта, ценности нашей жизни. Тем самым открывается возможность для применения «принципа непрерывности». Так, «биологическая» интерпретация опыта дополняется у Дьюи более «философской» ценностной интерпретацией. Рассмотрим теперь специфические черты доктрины Дьюи несколько подробнее.

Что такое опыт? Отправным пунктом философствования для Дьюи, как и для Джемса, является опыт. Но если Джемс определял опыт весьма абстрактно — как «поток сознания» или «поток субъективной жизни», то Дьюи, разделяя фактически это понимание опыта, пытается все же дать ему более содержательную характеристику. Он делает это путем простого эмпирического перечисления вещей и явлений, которые, так сказать, попадают в опыт, иногда встречаются в жизни или составляют какие-то ее элементы и стороны. «Ценность понятия опыта для философской рефлекс-

сии состоит в том, что оно обозначает как поле, солнце, облака и дождь, семена и урожай, так и человека, который трудится, составляет планы, изобретает, пользуется вещами, страдает и наслаждается Опыт обозначает все, что переживается в опыте, мир событий и лиц; он обозначает мир, воспринятый в опыте, деятельность и судьбу человека» [166, р 28]

Иногда Дьюи говорит о воспринимаемых в опыте объектах так, как если бы он приписывал им объективное существование Так бы вает, когда не затрагиваются проблемы, связанные с основным вопросом философии, когда нет речи о гносеологическом отношении субъекта и объекта Эта двусмысленность, характерная для инструментализма, придает ему как бы «натуралистическую» окраску и позволяет Дьюи говорить о своем «реализме»

«Опыт» — это едва ли не самое туманное понятие в философии Дьюи Опыт охватывает и то, что воспринимается в опыте субъекта восприятия и сам акт восприятия, так что фактически вне опыта нет ничего, опыту можно противопоставить только «ничто» В отличие от Джемса, и может быть, даже полемизируя с ним, Дьюи не считает возможным отождествить опыт с «потокосознания» Во первых, опыт охватывает не только поле *сознания*, но и область подсознательного, он включает также и невежество и незнание Во-вторых, опыт это не только поток ощущений и мыслей, в него входят и более устойчивые компоненты, например привычки [166, р 7,8]

Характерными чертами опыта Дьюи считает, во-первых, то, что опыт предполагает указание, нахождение и показывание «Реальность» включает все то, что найдено и показано» [*ibid*, р 11] Это значит, что в опыте обязательно присутствует чувственный момент Во-вторых, опыт имеет дело вовсе не с какими-то первичными и простыми «данными» В действительности, эти «данные» являются результатом анализа, так как «первоначально мы находим как раз запутанное и сложное» [*ibid*, р 13]

В-третьих, Дьюи считает огромной ошибкой рассмотрение опыта как познания, а данные в нем объекты как познаваемые или непознаваемые Опыт, заявляет Дьюи, отнюдь не сводится к познавательному отношению, напротив, существует множество более первичных способов отношения к вещам и обращения с ними По сравнению с этими способами познание не имеет никаких преимуществ Мы прежде всего обладаем вещами,

наслаждаемся ими, используем их или страдаем от них. «Опыт означает прежде всего не познание, но способы деланья и его страдания» [168, р. 45]. Познание же появляется (если вообще появляется!) значительно позже. «Весь познавательный опыт должен начинаться и заканчиваться в бытии вещей и в обладании ими» [166, р. 19]. При этом под «вещами» Дьюи понимает здесь все, что так или иначе существует. «Мы должны мыслить мир в терминах, допускающих, чтобы преданность, благочестие, любовь, красота и тайна были бы не менее реальны, чем что-либо другое» [*ibid.*, р. 17].

Перечисляя виды опыта, Дьюи лишь косвенно упоминает о таком его важнейшем виде, как опыт учебного. «Опыт является политическим, религиозным, эстетическим, индустриальным, интеллектуальным, моим, вашим» [166, р. 15]. Лишь один раз, говоря о том, что входит в опыт, Дьюи называет и науку, поместив ее на последнее место после магии и суеверий: «Опыт включает сновидения, нездоровье, болезнь, смерть, труд, войну, смятение, двусмысленность, ложь и заблуждение, он включает трансцендентальные системы равно как и эмпирические; магию и суеверия так же, как и науку» [*ibid.*, р. 10].

Таким образом, очевидно, что Дьюи понимает опыт совсем не так, как, скажем, Бэкон или Локк, для которых опыт был формой или способом познания. Для Дьюи опыт — это повседневный, обыденный опыт людей, это мир чувств, переживаний и активности человека, сфера его обычной жизнедеятельности.

С такой точки зрения, именно здесь, в чувственном опыте повседневной жизни, складываются наши потребности, интересы и запросы, возникают проблемы и задачи, требующие решения; мы ставим перед собой цели и ищем средства для их достижения. Здесь, в сфере повседневного опыта, мы любим и ненавидим, радуемся и горюем, веселимся и скучаем, стремимся и достигаем. Мир нашего непосредственного опыта или мир здравого смысла, «как обозначается тот мир, в котором мы живем с нашей любовью и ненавистью, с нашими поражениями и достижениями, выборами, стремлениями и наслаждениями...» [174, р. 198], это и есть единственно реальный мир, мир подлинных ценностей, если ценностями называть все то, к чему мы стремимся, чем дорожим, что мы хотели бы сохранить и закрепить в нашей жизни.

Отсюда и осмысление опыта или, что то же самое, нашей жизни¹, нашей деятельности и ее результатов должно происходить прежде всего в терминах удачи или неуспеха, достижения целей или поражения. Как говорит Дьюи, «успех и неудача суть первичные «категории» жизни; достижение блага и избегание зла — ее высшие интересы; надежда и тревога... — господствующие качества опыта» [168, р. 27].

Какое же место в опыте отводит Дьюи науке, познанию, мышлению? На основании приведенных выше характеристик опыта нетрудно догадаться, что интеллекту и науке будет отведена роль вспомогательного средства для достижения тех практических целей, которые рассматриваются как действительные ценности жизни.

Дьюи, так сказать, с порога отвергает самую постановку вопроса о познании независимого от человека и внешнего ему мира как лишнюю смысла. «Проблема, как я, или ум, или субъективный опыт, или сознание может достигнуть знания внешнего мира, является, конечно, бессмысленной проблемой» [*ibid.*, р. 41]. Задача науки и интеллекта, по Дьюи, в том, чтобы составлять планы на будущее и изыскивать средства для их осуществления [see 118, р. 69], в том, чтобы наиболее эффективно решать «человеческие проблемы». Поэтому — и это вытекает также из «принципа непрерывности» — нет никакого существенного различия между теорией и практикой. Познание есть не что иное, как вид делания или действия, а цель всякого действия, в конечном счете одна и та же: «Сущность прагматистского инструментализма состоит в том, чтобы понимать и познание, и практику как способы, позволяющие обеспечить благам — превосходным вещам всех видов — надежное существование в опыте» [174, р. 37, note]. Если при биологической интерпретации опыта суть и смысл всякой деятельности человека сводились к приспособлению, то при ценностной его интерпретации все сводится к утверждению и сохранению ценностей, к достижению благ.

Инструментализм и обыденное сознание

В данном Дьюи описании опыта отчетливо видно, какие черты обыденного сознания американского буржуа и обывателя он воспринял и поднял на уровень философских категорий. Крайний практицизм, неприязнь к теориям, не дающим непосредственной практической отдачи, сугубо утилитарный подход и к людям, и к вещам, и к идеям, успех как высшая цель — таковы

¹ «Обладать опытом — значит жить» [168, р. 24].

именно те черты, которые обычно приписываются сознанию «стопроцентного американца» [see 155]¹

Этот взгляд на вещи и это отношение к ним, подвергаясь своеобразной рационализации, трансформируются в философскую концепцию, согласно которой, во-первых, все вещи, вся реальность существуют лишь в опыте, который представляет собой неразрывное взаимодействие восприятия и воспринимаемого и в котором разделение на субъективное и объективное, физическое и психическое является позднейшим продуктом, результатом условной классификации. Во-вторых же, согласно этой концепции, мы, собственно говоря, живем не в мире вещей как таковых, но в мире значений, а все интеллектуальные понятия, с помощью которых мы пытаемся разобраться в нашем опыте и его проблемах, обретают свое значение лишь в их практических последствиях

Опыт и природа

Под «опытом» Дьюи понимает не только способ или метод исследования, не только способ нашего отношения к окружающему миру, но и сам этот мир, включая и нас самих. Все, что есть,— это опыт или то, что входит в опыт

В философской трактовке опыта, развитой Дьюи, обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, хотя Дьюи назвал одно из своих главных произведений «Опыт и природа», он вовсе не считает природу не зависимой от опыта, чем-то другим, чем опыт. Правда, природа, как таковая, не исчерпывает опыта. Но Дьюи настойчиво подчеркивает, что нет ничего, находящегося вне или по ту сторону опыта, или, вернее, он ничего такого не знает и подобное обстоятельство не принимает во внимание. Что бы ни утверждала его доктрина, это во всяком случае «не различие между опытом и миром» [168, р. 42]². Подобно Маху и Авенариусу, Дьюи рассматривает опыт как нечто исходное, первичное, но в отличие от прагматиста Шиллера он склоняется к признанию безличности опыта. Так же как и Мах, он высмеивает наивность тех людей, которые

¹ Подобные высказывания см в сб «Современный субъективный идеализм» Джордж Сантаяна замечает, что, кем бы себя ни называли американцы фундаменгалистами, католиками или идеалистами — «все они в душе и по своему образу жизни являются прагматистами. Их действительная философия — это философия предприимчивости» [328, р. 369—370]

² В другом месте Дьюи говорит «Мой философский взгляд или теория опыта не включает никакого существования вне сферы опыта» [326, р. 709]

впервые встретившись с понятием опыта, задают вопрос «Чей опыт?» [166, р. 4]. Опыт, согласно Дьюи, включает и субъект и объект; наиболее точной гносеологической характеристикой понимания опыта Дьюи может служить понятие «принципиальная координация». Но в то же время опыт у Дьюи нередко может быть понят и как содержание или поток сознания в духе Джемса (несмотря на критику Дьюи такого взгляда на опыт). Эта неопределенность в понимании самых основных понятий типична для доктрины прагматизма.

Принудительность опыта

Во-вторых, Дьюи, конечно, понимает, что человек не творит мир или опыт из ничего, что в опыте есть нечто, не зависящее от человека и неподвластное ему. Вся проблема приспособления организма к среде возникает именно потому, что эта среда есть, что она предъявляет какие-то требования организму, что с нею нужно считаться. И как бы Дьюи ни настаивал на нерасторжимом единстве организма и среды, на том, что среда, как среда, существует лишь во взаимодействии с организмом, он все же не может уйти от признания того, что некоторые стороны или черты среды или опыта обладают принудительной силой, что в этом смысле они не зависят от организма или субъекта. Кроме того, Дьюи, как и Джемсу, приходилось постоянно выслушивать обвинения в отрицании внешней реальности, а этот упрек едва ли согласится принять даже самый завзятый идеалист.

Но признать открываемое в опыте объективное, независимое существование внешнего мира со всеми вытекающими отсюда последствиями (как, например, объективный характер законов природы и общества) Дьюи не может в силу раз и навсегда принятой им идеологической установки, в силу его принципиальной враждебности к материализму. Поэтому хотя Дьюи и приходится в некоторых случаях признавать объективную реальность, но в принципе в своей гносеологии он отрицает ее. Иногда Дьюи доходит до того, что называет курьезом «ортодоксального эмпиризма» его занятия «спекулятивной проблемой» существования «внешнего мира». «Я называю это курьезом,— говорит Дьюи,— потому что если что-либо представляется адекватно обоснованным эмпирически, так это существование мира, который сопротивляется типичным дейст-

виям субъекта опыта, мира, который идет своим путем, в некоторых отношениях не зависимым от этих действий, и который разрушает наши надежды и намерения. Невежество, оказывающееся фатальным; разочарование; необходимость приспособления средств и целей к ходу природы — все это такие факты, которые достаточно характеризуют эмпирические ситуации, чтобы сделать существование внешнего мира несомненным» [168, р. 36—37].

Иначе говоря, признание внешнего мира, независимой реальности сводится к признанию элементов сопротивления и принудительности в нашем опыте или в том мире, в котором мы живем. Ничего другого эти понятия не выражают. Но если так, то откуда берутся эти черты принудительности в опыте, почему нам приходится с ними считаться?

Еще в 1917 г. Дьюи писал, что «когда открыто провозглашаемый идеализм оказался узким прагматизмом... пришло время для прагматизма, который будет эмпирически идеалистическим...» [168, р. 39]. Стремясь быть верным этому идеалистическому эмпиризму или эмпирическому идеализму, Дьюи ограничивается лишь констатацией того, что опыту (или миру) присущи указанные выше черты. Но при отсутствии какого-либо объяснения такое описание мира приобретает довольно отчетливый мистический характер. При этом объективность мира, толкуемая лишь как принудительность и сопротивление усилиям, становится чем-то враждебным человеку. Дьюи говорит об «опасной, ненадежной природе существования», о «фундаментально опасном характере мира», о «двусмысленности и амбивалентности реальности» [166, р. 44, 45, 46]. «Мир эмпирических вещей включает ненадежное, непредвиденное, неконтролируемое и опасное... В то время как неведомые последствия, вытекающие из прошлого, преследуют настоящее, будущее является еще более неведомым и рискованным; настоящее благодаря этому зловеще». Неудивительно, что человеком овладевает страх перед миром. Этот «страх, будь он инстинктивным или приобретенным, есть функция среды. Человек боится потому, что он существует в страшном, ужасном мире. Мир полон риска и опасен» [166, р. 42, 43]. Таково положение человека в мире вообще; не лучше оно и в той его части, которая называется человеческим обществом. И здесь «мы отданы на милость событий, действующих на нас неожидан-

ными, внезапными и насильственными способами» [169, р. 45].

Дьюи признает, что «сказанное звучит пессимистично» [166, р. 45]. Он говорит, что при характеристике опыта (или мира) было бы легче и приятнее сослаться на удачу, милосердие, неожиданные радости и те случайные события, которые мы называем счастьем. Ведь «комедия так же подлинна, как и трагедия». Но, замечает Дьюи, давно известно, что комедия затрагивает более поверхностный слой жизни, чем трагедия. Не случайно «проблема зла является общепризнанной проблемой, в то время как мы редко слышим или никогда не слышим о проблеме добра» [*ibidem*].

Так снова и снова мы обнаруживаем социальные корни абстрактных метафизических рассуждений Дьюи. Несомненно, что черты, приписываемые им миру, в значительной мере являются проекцией того, что бросается в глаза как характерные особенности окружающего его общества безжалостной конкуренции и борьбы, общества, полного неустойчивости, риска и зла. Характерно, что ближайший ученик Дьюи и один из наиболее известных современных сторонников прагматизма С. Хук писал: «...прагматизм кажется мне связанным с трагическим мироощущением» [89, с. 11].

Религиозный аспект опыта

Отсюда уже совсем недалеко до замаскированного признания сверхъестественной природы как принудительности опыта и господства в нем случая, так и тех неведомых сил, действием которых в значительной мере определяется наша жизнь. Дьюи, конечно, против понятия о сверхъестественном, поскольку оно предполагало бы выход за пределы опыта. По той же, вероятно, причине он не идет на то, чтобы постулировать существование бога, как это делают все религии, устанавливающие объект своей веры и указывающие единственный путь, ведущий к нему. В отличие от традиционных религий Дьюи выдвигает понятие «религиозного» как черты, присущей всему опыту. Оно связано, прежде всего, с признанием «нашей зависимости от сил, находящихся вне нашего контроля». Сознание своей беспомощности и страх первобытного человека перед этими силами был первоначальным источником веры в бога.

По мере того как человек научился управлять некоторыми силами природы, его страх перед миром посте-

ленно уменьшался. Но и сейчас каждый кризис, личный или общественный, «напоминает человеку о ненадежном и случайном характере того контроля, который он осуществляет. Когда же человек индивидуально и коллективно сделал все, что мог, то условия, которые, в разное время и в разных местах породили идеи Судьбы и Фортуны, Случая и Провидения, все-таки сохраняются» [164, р. 24].

Но человек не только сознает свою подвластность неведомым силам, он еще и надеется и верит, что идеальные возможности осуществляются в его жизни. Так, «невидимая сила, управляющая нашей судьбой, становится силой идеала» [ibid., р. 23]. Поскольку же успех любых наших предприятий предполагает не только наши личные усилия, но и, так сказать, сотрудничество с ними более широкого целого, то вполне естественно возникновение чувства почтения и даже набожности (благочестия — piety) по отношению к этому целому. «Такая набожность является внутренне присущей составной частью правильной перспективы в жизни» [164, р. 26]. Она покоится на вере в то, что отношения между человеком и миром будут становиться все более разумными, что разум будет все более и более утверждаться в мире. Такая «вера в разум, становящаяся религиозной по своему качеству» [ibidem], не может быть, полагает Дьюи, поколеблена никаким успехом науки, никаким научным открытием.

Этот итог анализа опыта в работах Дьюи весьма поучителен. При отказе признать материальный источник принудительного характера опыта надо либо остановиться на самом крайнем агностицизме, как это сделал Юм, либо искать прибежища в той или иной форме фидеизма, как это сделал Беркли, а за ним и все его последователи. Глубоко прав был Ленин, когда на заре прагматизма указал на его фидеистический характер: «Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику, ссылается на позитивистское течение вообще, *опирается специально на Оствальда, Маха, Пирсона, Пуанкаре, Дюгема*, на то, что наука не есть «абсолютная копия реальности», и... преблагополучно выводит из всего этого бога в целях практических, только для практики, без всякой метафи-

зики, без всякого выхода за пределы опыта» [2, т. 18, с. 363].

Эти слова сказаны Лениным о Джемсе, но они так же справедливы и по отношению к Дьюи. То, что Дьюи выводит из «опыта» не непосредственно бога, но только необходимость религиозного чувства, набожности и религиозной веры, не меняет сути дела — фидеизм остается фидеизмом.

**Прагматизм
как метод решения
социальных проблем**

Таковы черты того мира, в котором, согласно представлениям прагматистов, живет человек. Его задача в том, чтобы наилучшим образом устроиться в мире, задача прагматизма — помочь ему в этом. Как говорит С. Хук, «прагматизм... стремится выработать мировоззрение, дающее человеку возможность жить в неустойчивом и полном опасностей мире» [89, с. 11].

Мир, о котором говорит Хук, это, конечно, в первую очередь социальный мир, и проблемы, которые больше всего волнуют самого Дьюи, — это социальные проблемы. Главная забота Дьюи и, если угодно, выполнявшийся им «социальный заказ» состояли в том, чтобы выработать особый подход к социальным проблемам, особый метод их решения. Этот метод должен был удовлетворять, по крайней мере, трем требованиям. Он должен был стать обобщением, рационализацией и теоретической разработкой того подхода к жизни и ее проблемам, который сложился и закрепился в обыденном сознании американского буржуазного общества, и быть достаточно эффективным (в противном случае он не был бы принят этим обществом); он должен был хотя бы казаться научным (в век огромных успехов науки и всеобщего преклонения перед нею естественно было не только попытаться опереться на ее авторитет, но и использовать по возможности ее достижения, конечно, лишь поскольку они не противоречили идеологической установке прагматизма); он должен был противостоять подходу и методу современного научного материализма.

Дьюи постоянно — и чем дальше, тем более упорно, — выражает озабоченность ростом социальной неустойчивости и явной неспособностью общества¹ спра-

¹ Понятно, что, говоря об обществе, Дьюи, как правило, имеет в виду буржуазное общество.

виться со своими все более усложняющимися проблемами. Он с горечью констатирует не только наличие, но и углубление разрыва между фантастическими успехами естественных наук и отставанием морали, упадком человеческих ценностей и возрастающей некомпетентностью в решении социальных проблем. Дьюи полагает, что главная проблема современности — установление правильного отношения между достижениями науки и человеческими ценностями. Он заявляет, что единственный выход состоит в том, чтобы распространить те интеллектуальные методы, которые обусловили успехи науки и техники, также и на социально-этическую область, в том, чтобы применить их к решению социальных проблем. Отсюда, собственно, и его интерес к проблемам логического метода.

Но возможно ли распространить методы решения естественно-научных и технических проблем на проблемы социальные? Дьюи считает, что это вполне возможно. Принцип непрерывности отрицает какие-либо существенные различия в логическом отношении между постановкой и решением естественнонаучных и социальных проблем. Деятельность и функция мышления и в том и в другом случае в принципе одинаковы. «Инструментальная» логика, или «теория исследования», Дьюи и должна проанализировать природу мышления (интеллекта) и его функционирование и сформулировать общие правила его применения к решению проблем. Посмотрим, к чему приводит этот анализ.

2. Инструментальный метод

Функция интеллекта Если бы мир был абсолютно устойчивым и единообразным, то жизнь, действия, поведение человека могли бы, с точки зрения Дьюи, всецело регулироваться посредством привычек, традиций, обычаев, которые были бы такими же постоянными и неизменными. Но, как мы уже знаем, характерными чертами нашего мира наряду с некоторым элементом постоянства являются неустойчивость, случайность, превратность. В нем непрерывно происходят изменения и возникает нечто непредвиденное, он постоянно создает для нас опасности, трудности и проблемы. Опыт — это не плавный, спокойный поток

событий, текущих в ясно видимое будущее; скорее, это серия неожиданных ситуаций, в которых наш кругозор ограничен рамками сложившихся в данный момент условий и которые требуют от нас принятия быстрого решения. В этих условиях неизменные привычки уже не работают, и, чтобы выйти из положения, мы должны обратиться к более эффективному инструменту регуляции нашего поведения. Таким инструментом является интеллект. Его роль, по Дьюи, состоит в том, чтобы найти наиболее удачный способ справиться с возникшей трудностью или, говоря более техническим языком инструментализма, преобразовать неопределенную, проблематическую, или сомнительную, ситуацию в определенную, решенную. В терминах биологической интерпретации опыта это преобразование будет актом приспособления к изменившейся среде; в терминах ценностной интерпретации — повышением ценности опыта, приданием ему большего смысла, утверждением некоторых ценностей и т. д. Никакого другого назначения у интеллекта, согласно Дьюи, нет.

Уже с первого взгляда видно, к какой формальной и упрощенной схеме Дьюи сводит все сложнейшие и многообразные функции мышления. Но даже если условно принять ее, все же остается неясность: возможно ли преобразование проблематической ситуации в решенную без познания и действительно ли Дьюи отрицает познавательную функцию интеллекта? Чтобы ответить на эти вопросы, посмотрим, прежде всего, что означает центральное понятие «инструментальной логики» Дьюи — «проблематическая ситуация».

«Проблематическая ситуация»

Совершенно очевидно — и Дьюи этого не отрицает, — что прообразом «проблематической ситуации» было то самое состояние сомнения, в преодолении которого Пирс видел единственную функцию мышления. Разъясняя в начале «Логики» основные понятия своей «теории исследования», Дьюи говорит: «Что исследование относится к сомнению, будет, я полагаю, принято... Если исследование начинается с сомнения, то оно заканчивается созданием условий, которые устраняют необходимость в сомнении. Это последнее положение дел может быть обозначено словами «*верование*» и «*знание*»... Сомнение беспокойно; оно представляет собой напряжение, которое ищет выражение и выход в процессе исследования. Исследование заканчивается достижением чего-то уста-

новленного¹. Это состояние установленности является разграничительной характеристикой подлинного верования... Слово «знание» есть также подходящий термин, чтобы обозначить цель и завершение исследования... Когда говорят, что достижение знания или истины есть конец исследования, то, согласно принятой здесь точке зрения, это тавтология. То, что удовлетворительно заканчивает исследование, по определению, есть знание; это — знание, потому что оно есть подходящее завершение исследования» [170, р. 7—8].

Эти разъяснения представляют собой вольный пересказ Пирса, у которого Дьюи взял, в частности, саму идею отождествления мышления с исследованием, понимаемым как преодоление состояния сомнения и достижение веры². «Знание» и «истина» определяются Дьюи как конец исследования, как то, во что мы верим, или как «верование».

Дьюи замечает, однако, что эти термины его не удовлетворяют из-за своей двусмысленности. Слово «верование», говорит Дьюи, может быть понято не только, как то, во что мы верим, но и как чисто психическое состояние, т. е. как нечто сугубо личное. Слово же «знание» иногда понимается не как результат компетентного и контролируемого исследования, но и как нечто, имеющее «свое собственное значение помимо связи с исследованием и отношением к нему» [*ibid.*, р.8].

Хотя Дьюи усматривает недостаток терминов «верование» и «знание» (а тем самым и термина «истина») в их двусмысленности, именно он-то и делает их двусмысленными, поскольку стремится придать им какой-то иной, не свойственный им смысл. «Верование», в котором даже Пирс видел спокойное состояние сознания, Дьюи хотел бы понимать как некоторое «установленное объективное положение дел... вместе с готовностью действовать соответствующим образом», т. е. субъективное смешать с объективным. «Знание» же Дьюи лишает самостоятельного значения, т. е. *объективного содержания*, и определяет его вне отношения к объективной реаль-

¹ That which is settled — английское слово «settled» означает: установленное, решенное, спокойное. В данном контексте все эти значения подходят.

² Сам Дьюи писал: «Читатели, знакомые с логическими работами Пирса, заметят, сколь многим я обязан ему в занятой мною общей позиции» [170, р. 9, note].

ности, но лишь в связи с процессом исследования, именно как его окончание. Поскольку же подобное словопотребление едва ли может рассчитывать на широкое признание, Дьюи предпочитает вообще отказаться от этих неудобных ему терминов, особенно от «знания» и «истины», и заменить их выражением «обоснованная утверждаемость». Это выражение, полагает он,— «свободно от двусмысленности... и предполагает отнесение к исследованию, как к тому, что обосновывает утверждение [170, р. 9].

Хотя основную концепцию «исследования» Дьюи заимствовал у Пирса, он внес в нее отсутствовавшее у основоположника прагматизма понятие «проблематическая ситуация». Пирс понимал под исследованием деятельность мышления, направленную на переход от сомнения к вере. Дьюи же связывает «исследование» с переходом от проблематической или сомнительной ситуации к ситуации решений. Следовательно, место состояния сомнения у Дьюи занимает сомнительная ситуация. Разница здесь в том, что если сомнение субъективно, то понятие сомнительной ситуации, по Дьюи, относится не к чему-то субъективному, но всегда к некоторому «контекстуальному целому», к окружающему нас, воспринимаемому в опыте миру — ситуации [*ibid.*, р. 66, 67].

Ситуация, как своего рода локализация опыта, представляет собой, по Дьюи, нерасторжимое взаимодействие организма и его окружения, сложившееся в определенный момент времени; понятие ситуации относится к некоторым экзистенциальным условиям с присущими им чертами. Ситуация обладает собственным неотъемлемым качеством. Это значит, что «мы сомневаемся, потому что ситуация внутренне сомнительна» [170, р. 106]. Он обвиняет своего постоянного критика Б. Рассела в искажении его взглядов, утверждая, что тот основывает критику инструментализма на «превращении сомнительной ситуации в личное сомнение». Дьюи говорит: «Я ведь ясно заявил, что личное сомнение патологично, если оно не является отражением ситуации, которая сама проблематична» [167, р. 572]. Поэтому, разъясняет Дьюи, и преобразование такой «экзистенциальной ситуации» может быть осуществлено путем устранения «нарушения равновесия во взаимодействии организма и среды», т. е. «только посредством операций, которые действительно

изменяют существующие условия, а не одними лишь «ментальными» процессами» [170, р. 106].

Создается впечатление, что ситуация, в понимании Дьюи, охватывает как некоторое объективное положение дел в мире, так и осознание этого положения вовлеченным в нее человеком. Ситуация в этом случае будет представлять собой некоторое единство субъективного и объективного. Примеры проблематических ситуаций, приводимые Дьюи (человек, остановившийся у развилки дорог, и др.), как будто подтверждают это впечатление. Если так, то ситуация будет сомнительной в том смысле, что она *вызывает* у нас сомнение. Она проблематична в том смысле, что, оказавшись в какой-то трудной для нас обстановке, мы вынуждены решать проблему: как изменить эту обстановку, это положение дел к лучшему? Ситуация будет неопределенной в том смысле, что мы еще не знаем, как нам действовать; мы не определили еще линию своего поведения. Тогда, для того чтобы преобразовать проблематическую ситуацию в решенную, необходимо на объективном уровне изменить существующее положение дел, а на субъективном — узнать, как это можно сделать, т. е. узнать объективные свойства явлений, составляющих ситуацию, и законы их изменения. Иначе говоря, необходимы истинные знания в самом обычном смысле слова, как правильное отражение некоторых черт объективной реальности, т. е. как раз то, что Дьюи и не приемлет. Посмотрим, однако, каким образом, согласно Дьюи, протекает процесс исследования и какие этапы он проходит.

Этапы исследования Наиболее четкую характеристику этапов исследования Дьюи дает в работе «Как мы мыслим (How we think)»¹, неоднократно возвращаясь к этой проблеме в последующих работах (особенно в «Логике») и внося некоторые дополнения и изменения в описание характерных черт и этапов исследования.

Дьюи различает в исследовании «пять отдельных логических этапов, или ступеней: (1) чувство затруднения, (2) его определение и определение его границ, (3) представление о возможном решении, (4) развитие путем рассуждения об отношениях представления, (5) дальнейшие на-

¹ Русский перевод этой книги Дьюи издан под иным названием [см 27]

блюдения, приводящие к признанию или отклонению, т. е. заключение уверенности или неуверенности» [27, с. 63].

1. Исследование начинается тогда, когда появляется чувство затруднения, когда возникают «сомнение или проблема». Дьюи говорит, что «затруднение часто представляется сначала как толчок, как эмоциональное раздражение, как более или менее смутное ощущение неожиданности, чего-то неправильного, страшного, смешного, смущающего» [27, с. 65]. По сути дела, это — более подробное описание того, что Пирс назвал «состоянием сомнения». Ситуацию, характеризующую подобным состоянием, Дьюи и называет сомнительной или неопределенной ситуацией. Она может быть описана такими прилагательными, как «тревожная, двусмысленная, запутанная, полная противоречивых тенденций, темная etc.» [170, р. 105].

Дьюи подчеркивал, что сама неопределенность ситуации является вполне специфической, ибо «если ситуация не строго ограничена в своей неопределенности, то имеет место состояние полной паники», когда мы, образно говоря, «теряем голову» [*ibidem*] и ни к каким разумным поступкам не способны.

Таким образом, ситуация содержит какую-то особую проблему, природа которой может быть вначале неясна.

2. Второй этап исследования состоит в том, «чтобы именно осветить, в чем затруднение, или выяснить специфический характер проблемы» [27, с. 65]. Выявление проблемы превращает неопределенную ситуацию в собственно «проблематическую». Это чрезвычайно важный этап, на котором недопустима спешка, напротив, необходимы выдержка, размышление и критический анализ ситуации. «Сущностью критического мышления является задержанное суждение; а сущностью этой задержки является исследование для определения природы проблемы» [27, с. 65]. Хотя каждая неопределенная ситуация характеризуется своей собственной проблемой, общая черта таких ситуаций состоит в необходимости установить, чего же мы, собственно, хотим, что именно нам нужно для того, чтобы преодолеть состояние неопределенности, сомнительности и т. д. Так, например, если, находясь на улице и взглянув на часы, я с тревогой убеждаюсь в том, что до важного свидания на другом конце города осталось слишком мало времени, то про-

блема будет состоять в выборе наиболее удобного и надежного вида транспорта с тем, чтобы успеть к назначенному сроку. В более общей форме можно сказать, что здесь «затруднение заключается в конфликте между существующими условиями и желаемым и нужным результатом, между целью и средствами ее достижения... Предметом мышления является внесение соответствия между тем и другим... Проблема состоит в открытии посредствующих членов, которые, будучи помещены между отдаленной целью и данными средствами, согласуют их друг с другом» [там же, с. 63—64]¹.

3. Поиск этих промежуточных звеньев составляет содержание третьего этапа.

На нем происходит выдвижение гипотезы или предположения о возможном решении проблемы. Это предположение должно опираться на все доступные наблюдению черты данной проблематической ситуации. Дьюн подчеркивает, что «ни одна полностью неопределенная ситуация не может быть превращена в проблему, имеющую определенные компоненты» [170, р. 108]. Во всякой проблематической ситуации имеются такие стороны, которые могут быть установлены путем наблюдения; они-то и образуют условия проблемы. Возможное же решение представляет собой идею или вывод из наблюдения. «Синонимами для него являются предположение, догадка, гипотеза и (в разработанном виде) теория» [27, с. 66]. Завершающая идея предполагает ряд действий или операций, которые и должны привести к желательному результату. «Идеи — это предвидимые последствия (предвосхищения) того, что произойдет, когда будут осуществлены некоторые операции в соответствии с наблюдаемыми условиями и по отношению к ним» [170, р. 109].

В отличие от условий проблемы идея или предположение «не есть нечто наличное в данном существовании», они представляют собой переход от того, что дано, к тому, что отсутствует. Поэтому, они, во-первых, всегда включают риск, которого полностью избежать невозможно; во-вторых, «значения, которые они содержат, должны быть воплощены в некотором символе. Без какого-либо символа нет идси; значенис, которое не имеет кон-

¹ Дьюн замечает, что «первая и вторая ступень (исследования) часто сливаются в одну» (с. 63). Это происходит в тех случаях, когда с самого начала видно, в чем состоит проблема.

кретного воплощения, не может быть использовано» [*ibid.*, p. 110]¹.

4. Четвертый этап исследования — это «рассуждение», понимаемое как «развитие смыслового содержания идей в их отношении друг к другу» [*ibid.*, p. 111]. «Как идея выводится из данных фактов, так рассуждение вытекает из идеи» [27. с. 67]. Речь здесь идет о критическом рассмотрении выдвинутой гипотезы с точки зрения ее возможно более убедительного обоснования, о тех эмпирических выводах, которые из нее следуют, и о тех операциях и действиях, которые она предполагает.

5. Последней и заключительной ступенью является экспериментальная проверка выдвинутой гипотезы. Рассуждение показывает, что если идея будет принята, произойдут известные последствия (которые, согласно принципу Пирса, и составляют все ее значение). Проверка идеи осуществляется либо простым наблюдением, либо путем эксперимента, т. е. путем создания специальных условий, необходимых для того, чтобы увидеть, «произойдут ли действительные результаты, указанные теоретически». Таким образом, «наблюдение является в начале и в конце процесса: в начале, чтобы точнее и яснее определить природу затруднения... в конце, чтобы оценить достоинство заключений, выдвинутых в виде гипотез» [*там же*, с. 68].

Что же есть исследование?

Взятое в целом исследование, как единство всех проходимых им этапов, определяется Дьюи так: «Исследование есть контролируемое или направляемое преобразование неопределенной ситуации в такую, которая является настолько определенной в своих конституирующих различиях и отношениях, чтобы превратить элементы первоначальной ситуации в объединенное (*unified*) целое» [170, p. 105].

Сколь бы расплывчатым и туманным ни было это определение, очевидно, что оно ни прямо, ни косвенно не упоминает о познавательной функции «исследования». Процесс преобразования неопределенной (проблематической) ситуации в (решенную) *по определению* не предполагает познания. Между тем приведенное выше описание второго и третьего этапов исследования имеет смысл лишь в том случае, если оно подразумевает как

¹ Здесь Дьюи снова повторяет Пирса.

достоверное знание условий проблемы, приобретенное путем наблюдения и анализа, так и вероятное знание предвидимых последствий соответствующих операций, полученное путем вывода; более того, в некоторых конкретных примерах, приводимых Дьюи, сама проблема представляет собой по существу некоторую познавательную задачу¹.

Это очевидное противоречие типично для Дьюи и вообще для прагматизма, который не может обойтись без незаконного, с точки зрения его основной доктрины, введения в свои рассуждения традиционных гносеологических понятий в их традиционном же понимании и без применения их как чего-то само собой разумеющегося. Когда же дело идет об их специальном анализе, тогда они получают уже специфически прагматистскую трактовку. Так, после того, как Дьюи закончил характеристику этапов исследования, идеи сразу же превращаются у него в «предложения и планы для воздействия на существующие условия», в планы, имеющие лишь операциональное значение. Но и наблюдаемые факты тоже оказываются лишь операциональными и функциональными, поскольку они «не являются простыми *результатами* операции наблюдения», но «избираются и описываются, как мы видели, ради некоторой цели» [170, р. 111—113]. Кажется, только что Дьюи справедливо утверждал, что ситуация не может быть полностью неопределенной, что в ней могут и должны быть выявлены путем наблюдения точно определимые и установленные «факты данного дела» или условия данной проблемы. И тут же оказывается, что эти факты вовсе не являются упрямыми фактами, что они «не самостоятельны и не завершены в себе», а представляют собой лишь некоторый материал, единственное значение которого состоит в том, что он может быть преобразован для осуществления наших планов.

Характерной чертой исследования, по Дьюи, является применение разума, логического мышления или, иначе говоря, его научный характер. Преобразование сомнительной ситуации, т. е. устранение исходного затруднения и

¹ Например, в одном случае затруднение было вызвано незнанием назначения длинного белого шеста с золотым шаром на конце, расположенного возле носа речных судов. Проблема состояла здесь в том, чтобы объяснить, т. е. узнать, назначение этого шеста [см. 27, с. 61—62].

достижение ситуации определенной, решенной и устойчивой, совершается по крайней мере в принципе не наобум, не путем каких-то произвольных или случайных действий, а обдуманно, не спеша, с тщательным отбором и взвешиванием всех предпринимаемых актов. Весь процесс преобразования проблематической ситуации находится под контролем интеллекта. Осуществляется же этот систематический контроль, это направление преобразованием ситуации с помощью символов. Именно в этом, а не в чем-нибудь другом, Дьюи видит суть научного метода.

Если при описании отдельных этапов исследования, равно как и при разборе некоторых конкретных примеров, Дьюи фактически допускает не только возможность, но и необходимость познания окружающей нас среды, тех внешних условий, которые составляют неотъемлемый объективный элемент ситуации, то как только он переходит к принципиальной гносеологической характеристике науки, научного метода исследования, мышления и т. д., то возможность познания как отражения, воспроизведения в мысли или описания какой-либо независимой реальности им категорически отрицается.

**«Поиск
достоверности»
и возникновение
«дуализмов»**

Дьюи многократно повторяет, что неспособность науки до настоящего времени решить проблему человеческих ценностей вызвана прежде всего тем, что неправильно понимается ее природа; до сих пор считается, что научное познание открывает предшествующую познанию и независимую реальность, что познание есть раскрытие бытия, не зависящего от человеческих действий.

По мнению Дьюи, этот ошибочный взгляд унаследован наукой и философией нового времени от древних греков. Мы знаем уже, что, согласно Дьюи, мир изменчив, полон случайностей, опасностей, риска. Дьюи считает поэтому вполне естественным стремление человека найти нечто устойчивое, надежное и достоверное, нечто пребывающее в потоке опыта, нечто такое, на что можно было бы опереться в практической и нравственной жизни. Вначале, говорит он, этот «поиск достоверности» привел к выделению в качестве пребывающего первоначала той или другой природной стихии, а затем возникло учение о некоторых сущностях, находящихся по ту сторону опыта, учение о вечном, абсолютном бытии.

Так первоначально единый мир раскололся надвое: на эмпирически данный чувственный мир, в котором человек живет и действует, мир изменений и случайностей, который был объявлен неистинным, и мир высшей, подлинной реальности, неизменного совершенства абсолюта, мир, постигаемый не чувствами, а только разумом. Именно этот мир стал рассматриваться и как мир высших ценностей, с кото-

рыми должна сообразовываться практическая и нравственная жизнь людей. Задачей познания (мышления) теперь стало считаться раскрытие и созерцание этого совершенного бытия.

Поскольку же теоретическая, умственная деятельность была привилегией небольшого интеллектуального класса, а физический труд составлял удел рабов и презирался, то неудивительно, что этот свободный и праздный класс постарался возвысить тот вид деятельности, которым он сам занимался. В результате знание как созерцание было поставлено над действием, теория над практикой, идеальное над материальным, умопостигаемое над чувственным, рациональное над эмпирическим, идеал над существующим, вечное и абсолютное над временным и изменчивым, ценности над опытом.

Наука и философия нового времени, несмотря на все свое критическое отношение к античному способу мышления, сохранила три характерных для него элемента: уверенность в том, что устойчивость, надежность и достоверность могут быть найдены только в неизменном, абсолютном; мысль о том, что знание есть единственный путь к тому, что внутренне устойчиво и достоверно; признание практического действия в качестве чего-то низшего по сравнению с теорией и необходимого человеку лишь для поддержания своей жизни.

В этих типичных, многократно повторяющихся [see 172, ch. 1; 174, ch. I—III] рассуждениях Дьюи некоторые правильные соображения смешаны с тенденциозными искажениями и включены в контекст совершенно ложной гносеологической концепции.

Давно уже стало общепризнанным, что пренебрежение к физическому труду как рабскому и низшему занятию немало способствовало недооценке греческими философами эксперимента и возвышению теории над практикой, над действием. Не подлежит сомнению также, что превознесение идеального над материальным, например, у Платона и Аристотеля, имело свои социально-классовые корни.

Совершенно неверно, однако, что само различие идеального и материального, равно как и признание специфики теоретической, познавательной деятельности в отличие от практической обусловлено лишь социальными причинами, как это утверждает Дьюи¹.

Дьюи констатирует тот достаточно известный факт, что научно-философская мысль с самого начала стремилась найти в потоке изменений нечто устойчивое, какую-то пребывающую реальность, инварианты, говоря современным языком, и направить познавательные усилия именно на них. Кратировский абсолютный поток, в котором нет ничего пребывающего, исключает, как известно, возможность какого-либо знания и ведет к полному релятивизму. Однако в поисках устойчивости философы нередко стремились открыть какие-то абсолютно первичные и неизменные начала или кирпичики мироздания (атомы, формы и т. д.). Это была ошибка, вызванная незнанием диалектики, и Дьюи этой ошибкой пользуется. Но Дьюи искажает действительность, изоб-

¹ Подробнее об этом см. в ст.: «Прагматизм — философия субъективного идеализма» [71].

ражая эту пребывающую реальность лишь в качестве своего рода постулата, принятого ради удовлетворения человеческого потребности в устойчивости и достоверности¹, как что-то не данное в опыте, а находящееся как бы вне его. Кроме того, Дьюи без малейшего на то основания приписывает всем людям науки и философам, признающим существование объективной реальности, утверждение, что эта реальность представляет собой некое высшее, совершенное, законченное в себе и абсолютно неизменное бытие. Этот взгляд был в известной мере присущ Платону (если отвлечься от диалога «Парменид»), но даже не все идеалисты его разделяли. Что же касается материалистов, то большинство из них вообще не связывало понимание ими материи (в виде атомов, тел, корпускул, протяженной субстанции и пр.) с понятием совершенства².

Измышление о мнимом «совершенстве», которое философы якобы приписывали и приписывают объективной реальности, играет чрезвычайно важную роль в рассуждениях Дьюи и в его полемике с теми, кто признает объективную реальность вообще. Ведь именно из признания реальности или подлинного бытия совершенными следует, по Дьюи, тот вывод, что эта реальность не нуждается в изменении, что человеку нужно лишь созерцать ее и благоговеть перед нею. Отсюда Дьюи выводит и созерцательный характер всех предшествующих теорий познания, составляющий, по его мнению, их коренной порок. Отсюда и убеждение, что эта совершенная и абсолютная реальность является источником высших ценностей, путь к которым лежит исключительно через познание, понимаемое как раскрытие этой реальности. Так, говорит Дьюи, познавательный опыт был поставлен над всеми другими видами опыта³.

¹ Очевидно, что Дьюи здесь пересказывает четвертый метод «закрепления верования», или «метод науки», как его описывал Ч. Пирс.

² Это понятие имеет известный смысл в философии Спинозы, поскольку субстанция, как природа, отождествляется им с богом, которому по традиции приписывалось совершенство. Некоторые другие философы говорили о совершенстве природы как целого, понимая это совершенство скорее в эстетическом плане.

³ Философия нового времени, исходила, согласно Дьюи, из двух тезисов, считавшихся бесспорными: «Один — тот, что знание в форме науки открывает предшествующие свойства реальности: другой — что цели и законы, которые должны регулировать человеческие привязанности, желания и намерения, могут быть выведены только из свойств, присущих высшему бытию» [174, р. 57].

**Природа и функция
научного познания**

«Коперниканская революция» в философии, подготавливавшаяся постепенно, начиная с XVII в. (Ф. Бэкон), но совершенная, наконец, лишь прагматизмом, состояла, по Дьюи, в том, что поиску достоверности было дано принципиально другое направление. Было признано, что все ценности находятся не по ту сторону опыта, а только в нем; что «познание... есть случай особым образом направленного действия, а не нечто изолированное от практики» [174, р. 204]; что задача познания не в открытии неизменной, высшей и совершенной реальности, а в изобретении способов преобразования опыта в человеческих интересах и целях; что достоверность, надежность и устойчивость следует искать не в предсуществующем бытии, а в самих этих способах преобразования. «Поиск уверенности посредством обладания умом неизменной реальностью сменился поиском надежности посредством активного контроля над изменяющимся ходом событий» [174, р. 204].

**Познание
как «деланье»**

Если бы Дьюи, критикуя созерцательные теории познания, подчеркивал лишь активный характер познавательной деятельности, ее неразрывную связь с практикой, то с ним не нужно было бы спорить. Но тогда его концепция не была бы прагматистской; тогда Дьюи только повторил бы то, что более полувека до него было сказано Марксом. Но суть прагматизма именно в противопоставлении познания, как отражения действительности, ее преобразованию.

Дьюи пытается представить дело так, будто теория отражения необходимо предполагает пассивность познания, ограниченного лишь функцией копирования неизменной застывшей реальности. Поэтому он осуждает не только материализм, но и вообще всякий «рационализм с его теорией копирования, когда идеи как идеи недействительны и бессильны, так как они предназначены лишь отражать реальность...» [165, р. 304].

Но на самом деле, идеи как идеи, сами по себе, бессильны. Поскольку объективная реальность имеет материальный характер, она не может быть изменена одними идеями. Для изменения ее требуется физическое, материальное действие людей, направляемое идеями. И это действие при прочих равных условиях будет тем более успешным и результативным, чем правильнее,

точнее, адекватнее отражение реальности в идеях человека.

Но Дьюи, как всякий идеалист, «не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [1, т. 3, с. 1], не знает практики как *материального* процесса. В инструментализме Дьюи практическая и теоретическая деятельности сливаются в некую якобы нематериальную и неидеальную активность человека; при этом практика утрачивает свой материальный, а теория свой познавательный характер. Познание рассматривается как вид делания или действия, направленного на преобразование материала опыта, становится «умением решать проблемы»¹.

Что же, однако, подлежит преобразованию? На что направлена активность человека в случаях, о которых мы говорим как о познании? Ответ на этот вопрос является решающим для понимания концепции Дьюи. Основополагающий тезис Дьюи гласит, что познание, наука первоначально не имеют дело с какими-либо определенными объектами, что объекты науки — это не начало познания, а его результат. Познание, по Дьюи, имеет дело вначале с каким-то совершенно неопределенным хаотическим материалом, который оно изменяет и из которого оно постепенно формирует те или иные объекты. Дьюи отвергает не только материалистический взгляд, согласно которому в опыте нам «дана» объективная реальность, но и позитивистскую теорию «чувственных данных». Согласно его концепции, в познавательном опыте нам вообще ничего *не дано*: ни каких-либо «данных», ни фактов. Поэтому не существует никакого непосредственного знания. Говорить о «данности» можно, по Дьюи, лишь применительно к не-познавательному опыту, например, к эмоциональному.

Любой такой опыт имеет дело с реальностью, и «нам нет необходимости обращаться к познанию для того, чтобы овладеть реальностью. Мир опыта есть реальный мир» [174, р. 295]. Все, что мы так или иначе переживаем в опыте, — экзистенциально, т. е. существует. Познание, говорит Дьюи, не есть какой-то привилегирован-

¹ «Не существует вида исследования, обладающего монополией на почетный титул знания. Инженер, художник, историк, деловой человек приобретают знание в той мере, в какой они используют методы, позволяющие им решать проблемы, возникающие внутри его содержания, с которым они имеют дело» [174, р. 220].

ный путь к реальности, как полагала прежняя философия. Напротив, «надежды и страхи, желания и отвращения являются такими же истинными реакциями на вещи, как и познание и мышление. Наши аффекты, когда они освещены пониманием, являются органами, посредством которых мы проникаем в смысл естественного мира таким же подлинным образом, как и путем познания, но с большей полнотой и интимностью» [174, р. 297]. Познание вовсе не призвано открывать независимую или подлинную реальность, оно имеет лишь инструментальное значение, значение посредника между двумя стадиями опыта, той, которая нас не удовлетворяет («неопределенная ситуация»), и той, которую мы в данный момент рассматриваем как удовлетворительную («решенная ситуация»).

Содержание какого-либо не-познавательного опыта дает толчок познавательной активности человека в той мере, в какой оно вызывает состояние сомнения, тревоги, неопределенности и т. д. То, что эмпирики называют «данным», появляется позже в результате начавшихся познавательных операций, в результате действий над исходным материалом. Поэтому Дьюи считает, что правильнее было бы говорить вовсе не о «данном», но о «взятом»¹, взятом, разумеется, для какой-то специфической цели.

Согласно Дьюи, получается, что познание с самого начала *изменяет* свой предмет, познавательная активность — это деятельность, направленная на изменение исходного материала и создание объекта познания. Философы, говорит Дьюи, считали, что знание представляет собой изменение в *познающем субъекте*, но не в самом мире. Напротив, с точки зрения инструментализма «знание... есть направленное изменение внутри мира» [174, р. 291], а «объект знания есть созданный, экзистенциально произведенный объект» [*ibid.*, р. 211].

¹ Эти рассуждения Дьюи не более как парафраз утверждений Джемса о том, что вещи — это вырезки из хаотического потока, или потока сознания, осуществляемые нашими волевыми и познавательными усилиями, что *существование* принадлежит самой реальности, но любая ее определенность принадлежит нам. Вслед за Джемсом, который считал реальность «пластичной» и лишенной какой бы то ни было собственной характеристики, и Дьюи заявляет, что природа есть не более как «пластичный материал человеческих желаний и намерений» [174, р. 102].

Эта доктрина большинством исследователей инструментализма оценивается как «кардинальная доктрина теории познания Дьюи: исследование осуществляет экзистенциальное преобразование исследуемого содержания; познание вызывает изменение в познанной вещи» [399, р. 458]. Идеалистический характер этой доктрины несомненен не только для материалиста. «...Все прагматисты,— замечает американский философ Эйкен,— принимали как аксиому один из кардинальных тезисов идеализма, именно, что познающий субъект сам существенно обуславливает те вещи, которые он познает» [328, р. 53] ¹.

Возвращаясь к рассмотрению процесса «исследования», мы теперь можем с полной уверенностью сказать, что в *гносеологическом* плане концепция Дьюи исключает существование каких-либо объективных и тем самым определенных элементов «сомнительной ситуации», которая сводится к состоянию сомнения оказавшегося в затруднительном положении субъекта. Что касается «экзистенциальных условий», о которых так много говорит Дьюи и признание которых создает впечатление включения им объективного момента в ситуацию, то эти условия несомненно наличны в опыте, но только *не в познавательном опыте*, как его понимает Дьюи.

С точки зрения Дьюи, бесспорно, что человек, заблудившийся в лесу или на улице, вспомнивший о назначенном свидании, находится в некоторых экзистенциальных условиях. Но эти экзистенциальные условия не рассматриваются им как входящие в познавательный опыт, или, иначе говоря, эти условия, как таковые, не познаются, не описываются, не отражаются в мышлении. Подобно тому, как, согласно марбуржцам, чувственный опыт в лучшем случае дает лишь толчок познавательной, т. е. мыслительной деятельности, которая, однако, направлена вовсе не на него, а на создание своего собственного предмета, так и в инструментализме Дьюи «экзистенциальные условия» лишь вызывают состояние сомнения и потребность в его устранении. Познание же, поскольку о нем можно говорить, есть не что иное, как

¹ В частности, легко заметить близость инструментального понимания познания как «делания» к взгляду, развитому представителями марбургской школы неокантианства, рассматривавшими процесс познания как процесс конструирования объектов разного рода.

внесение определенности в гносеологически неопределенный опыт или, другими словами, создание определенного объекта определенной ситуации.

Так, например, вода, как средство для утоления жажды или для стирки белья постоянно присутствует в нашем опыте стирки или питья. Но, согласно Дьюи, вода, как ее знает наука, т. е. как H_2O , есть результат исследования. И хотя, конечно, мы можем *теперь* говорить, что вода *всегда была* H_2O , этот способ выражения, принятый ради простоты или удобства, не может, полагает Дьюи, опровергнуть того факта, что вода стала H_2O лишь тогда, когда наука сделала ее своим объектом в качестве H_2O , т. е. приняла для нее эту химическую формулу.

Итак, объект науки для инструментализма не есть нечто предсуществующее, что познание должно открывать, но итог познания, завершение исследования или то, что познание создает. Но мы уже знаем, что, согласно Дьюи, завершение исследования, по определению, есть знание или истина. Таким образом, в инструментализме Дьюи, еще в большей степени, чем в прагматизме Джемса, истина, знание и реальность совпадают, сливаются в одно. Познание, достижение истины и создание реальности оказываются по существу одним и тем же процессом, именно процессом «исследования» или процессом преобразования сомнительной ситуации в решенную.

Результат исследования в экзистенциальном (чтобы не сказать в «онтологическом»!) плане может рассматриваться как некоторый «объект», как решенная, определенная ситуация; в операциональном (чтобы не сказать в «гносеологическом»!) плане — как некоторое «знание» или «истина». В первом случае этот результат выступает перед нами как удовлетворительное положение дел, во втором — как удовлетворительное или успешное решение проблемы. Именно в этой успешности или удовлетворительности для Дьюи, как и для прагматизма вообще, заключен весь смысл понятия «истина».

Идеи как инструменты

Поскольку в процессе исследования, согласно Дьюи, не открывается объективная реальность, ясно, что понятия, идеи и теории лишаются объективного содержания. «Научные понятия не являются раскрытием предшествовавшей и независимой реальности» [174,

р. 165], они имеют лишь операциональное значение, т. е. превращаются в инструменты и планы действия¹. Если они что-либо и описывают, то лишь действия и операции субъекта. Дьюи охотно излагает свою концепцию в терминах операционализма Бриджмена, в котором ему слышится голос современной науки. Как свои собственные, Дьюи повторяет его слова: «Вообще под любым понятием мы имеем в виду не что иное, как ряд операций; понятие это синоним соответствующего набора операций» [ibid., р. 111]. Дьюи утверждает, что «все понятия, все интеллектуальные описания должны быть сформулированы в терминах операций, актуальных или возможных в воображении» [ibid., р. 118], что «идеи суть утверждения не о том, что есть или было, но о действиях, которые должны быть осуществлены» [ibid., р. 138], что «всякая идея, как таковая, обозначает операцию, которая может быть осуществлена, а не нечто в актуальном существовании» [ibid., р. 159]².

Соответственно этому инструменталистскому взгляду на содержание и значение идей и понятий они должны оцениваться не в зависимости от их соответствия объективной реальности, но — как и в случае любых инструментов — по их эффективности или пригодности для решения проблемы, для создания новой, более приемлемой для нас ситуации.

**Истинность
как успешность**

«Если идеи, значения, концепции, понятия, теории, системы инструментальны... по отношению к устранению некоторого специфического беспокойства и замешательства, то проверка их надежности и ценности состоит в выполнении ими этой работы» [172, р. 156]. Иначе говоря, в инструментализме Дьюи, как и в прагматизме Джемса, «истина определяется как полезность» [ibid., р. 157] или работоспособность идеи.

Критики прагматизма не только из материалистического, но и из идеалистического лагеря после выхода в свет первых работ Джемса, Дьюи и Шиллера показали

¹ Инструментализм считает, что понятия «суть интеллектуальные инструменты для направления нашей активности по отношению к существованию» [174, р. 111, note]

² Иногда Дьюи говорит, что «понятия суть определения последствий операций» [ibid., р. 141], но во всех случаях понятия получают свое содержание не из объективного мира, но из действий и операций субъекта.

противоречивость прагматистской теории истины¹ и несостоятельность попыток противопоставить друг другу соответствие идеи реальности и работоспособность идеи. Для всякого непредвзятого суждения очевидно, что идея может быть полезной или работоспособной именно потому, что она более или менее правильно отражает действительность, соответствует ей.

Но к критике Дьюи всегда оставался глух. Он писал: «Могут сказать, что моя идея была правильна, была в согласии с фактами; она соответствует реальности. Это значит, что, если действовать честно на ее основе, она приведет к желаемому заключению... Согласие, соответствие имеет место между намерением, планом и его выполнением, осуществлением... Каким же образом это соответствие отличается от успеха?» [165, р. 240]. А через двадцать пять лет, отвечая на критику Б. Рассела, он опять писал: «Мой собственный взгляд принимает соответствие в операциональном смысле, который оно имеет во всех случаях, за исключением уникального эпистемологического случая предполагаемого отношения между «субъектом» и «объектом»: а именно, оно означает ответ, подобно тому как ключ отвечает условиям, выдвинутым замком... как, короче говоря, решение отвечает требованиям проблемы... Я утверждаю, что теория такого типа является единственной, имеющей право называться теорией истины как соответствия» [171, р. 343—344].

Конечно, было бы наивностью ожидать, что Дьюи под воздействием какой-либо критики откажется от своей теории истины, так как эта теория является выражением самой сути инструментализма Дьюи, как и прагматизма Джемса.

Отличие понимания истины Джемсом от понимания ее Дьюи состоит, однако, в том, что, во-первых, Джемс говорил о полезности и работоспособности идеи вообще, в то время как Дьюи согласен признать идею истинной лишь в том случае, если она оказалась полезной для решения данной специфической проблемы, если предполагаемое ею и осуществленное на ее основе преобразование ситуации закончилось ожидавшимся успехом.

¹ Подробный анализ этой теории см. в книге [70, раздел II, гл. I «Проблема истины в прагматизме»]

Во-вторых, Джемс полагал, что истина «покоится на кредитной системе», т. е. что люди обмениваются («торгуют», по выражению Джемса) проверенными ими истинами, которые имеют хождение до тех пор, пока их принимают. Дьюи же намертво, так сказать, привязывает истину к той ситуации, в которой она появилась, и не считает возможным распространить ее правомочия за пределы данной ситуации. Но каждая ситуация уникальна, и даже если она в чем-то похожа на другую, «все же структура ее содержания никогда не бывает дважды совершенно одинаковой» [174, р. 235]. Отсюда следует, что век любой истины короток, истина — это как бы актер, который играет свою роль лишь один-единственный раз.

Правда, Дьюи допускает, что результаты прошлых или нынешних исследований могут быть использованы в будущих исследованиях, но лишь в качестве возможных инструментов, пригодность которых заранее отнюдь не очевидна. «Выводы предшествующего познания являются *инструментами* новых исследований, а не нормами, которые определяют их обоснованность» [*ibid.*, р. 186].

Аналогична судьба результатов исследования, если их рассматривать в экзистенциальном аспекте, т. е. в качестве *объектов*. Ввиду уникальности и преходящего характера ситуации, то, что рассматривалось в качестве объекта при завершении данного специфического исследования, вовсе не сохраняет статуса объекта для последующих исследований. То, что в данной ситуации было решением, то в следующей ситуации будет проблемой или ее составной частью. «Объекты предшествующего познания поставляют рабочие гипотезы для новых ситуаций; они являются источником предположений о новых операциях; они направляют исследование. Но они не входят в рефлексивное познание как то, что дает ему посылки в логическом смысле» [*ibid.*, р. 186—187].

Все это означает, что инструментализм исключает возможность теории, как знания общего, как знания законов. В каких бы смыслах ни трактовалось знание в инструментализме Дьюи, очевидно, что оно всегда есть знание частного и что процесс «исследования» каждый раз должен начинаться с начала. Поскольку результаты предыдущего исследования могут становиться инструментами последующего, обеспечивается *непрерывность*

исследования, но не преэссенциальность знания. Единый процесс человеческого познания дробится у Дьюи на бесконечное множество частных проблем с их частными решениями и частными относительными истинами. Наука лишается своего объективного содержания, перестает быть развивающейся системой знаний, она сводится лишь к совокупности приемов и навыков решения отдельных практических проблем.

Хотя в разработке своей интерпретации науки и научного метода Дьюи опирался на многие идеи Ч. Пирса, все же между концепциями Пирса и Дьюи имеется весьма существенное различие, даже если взять понимание метода науки, развитое Пирсом в рамках его прагматической доктрины.

Согласно Пирсу, основной принцип или постулат метода науки состоит в признании реальности, которая не только не зависит ни от какого отдельно взятого исследования, но и *определяет* взгляды *каждого* добросовестного исследователя. Согласно Дьюи, основа научного метода — это отрицание какой бы то ни было независимой реальности и признание того, что каждый объект знания создается исследованием.

И вот такой, идеалистически понимаемый, метод Дьюи пытается распространить на область общественной жизни. Он утверждает, что применение такого метода к решению социальных проблем позволит, наконец, достигнуть гармонии между успехами науки и моральными ценностями, научит людей решать проблемы.

Дьюи стремится представить дело так, что теория исследования, рекомендуемая им для решения социальных проблем, извлечена из действительной практики науки. Однако многие исследователи, комментаторы и критики прагматизма не без основания сходятся на том, что «теория исследования» Дьюи заимствована им из морального опыта. Так, по мнению Е. Бёрта, Дьюи сперва, в ранних работах, выработал свой особый, т. е. прагматистский, подход к моральным проблемам, а в последующих пытался обосновать ту мысль, что «все то, что... истинно по отношению к моральному мышлению, то истинно также и по отношению к мышлению вообще» [140, р. 403]. Согласно Г. Кеннеди, «Дьюи пришел к своей теории исследования через анализ морального акта» [*ibid.*, р. 441]. В логическом плане Дьюи перенес

способ мышления, примененный им при решении моральных проблем, на решение любых, в том числе познавательных, задач. Для него «всякое исследование является оценочным и стремится к установлению некоего блага» [399, р. 459]. Результатом этого переноса и было то, что «Дьюи заменил проблему истины проблемой ценности» [155^a, р. 98].

В самом деле, раз истина понимается лишь как успешное завершение исследования, то, говоря словами Джемса, она представляет собой лишь разновидность блага, ибо некоторые блага или ценности всегда составляют непосредственную цель наших попыток решить любую проблему, какова бы она ни была. Исследование, как процесс преобразования проблематической ситуации в решенную, с гораздо большим правом может рассматриваться как оценочный, нежели как познавательный процесс. Его результат в качестве решенной определенной ситуации представляет собой его конечную цель, а познавательная деятельность становится подбором средств для достижения этой цели. Функция мышления сводится главным образом к оцениванию возможных средств. Это, собственно говоря, и составляет действительное содержание «исследования» в трактовке Дьюи.

Все цитированные выше авторы правильно подметили отсутствие подлинного познавательного интереса у Дьюи и его стремление заменить процесс познания процессом оценивания или, вернее, отождествить тот и другой. Едва ли будет преувеличением сказать, что социальные корни теории исследования, как сердцевины всего прагматизма Дьюи, следует искать в сложившейся практике американского буржуазного общества, в обыденном сознании американского дельца и политика. Рационализацию и обоснование этого обыденного сознания Дьюи осуществил путем специфической интерпретации научного мышления и научного метода, на которые он и перенес с соответствующими преобразованиями черты обыденного буржуазного сознания и политического мышления. Так, собственно, и сложилась его теория исследования, его «инструментальная логика», которую затем он попытался вернуть к ее истокам в качестве философской теории и якобы научного метода анализа и решения социальных проблем.

**Социально-
классовый смысл
инструментализма**

Вопросы о том, к чему приводит и какой смысл имеет применение прагматизма к различным сторонам общественной жизни современного буржуазного общества, неоднократно рассматривались в марксистской литературе [см. 82; 48; 71; 8; 28]. Здесь достаточно отметить два момента:

Во-первых, открытое отрицание независимой реальности в качестве объекта исследования, вытекающее отсюда отрицание объективной закономерности и фактический отказ от теории означают признание невозможности научного познания общественной жизни и служат для прямой борьбы против общественной науки, для отрицания тех выводов, которые эта наука делает.

В. И. Ленин указывал, что «объективная, классовая роль эмпириокритицизма всецело сводится к прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма вообще и против исторического материализма в частности» [2, т. 18, с. 380]. Мы видели уже, что Дьюи охотно идет на прямую поддержку фидеистов своим учением о религиозном аспекте опыта, а своим отрицанием объективной реальности, объективной закономерности и объективной истины он служит им еще более верно, чем даже махисты. Что же касается его враждебной позиции по отношению к материализму, то здесь он обходится без каких-либо посредников. Мы не ошибемся, если скажем, что объективная классовая роль инструментализма состоит в борьбе против материализма, против марксизма вообще и против исторического материализма в особенности.

Во-вторых, центральным понятием инструментализма Дьюи является «ситуация». Подобно тому, как у Аристотеля все категории сказываются о «субстанции», так и у Дьюи все понятия его философии «сказываются» о ситуации и имеют значение лишь в отношении к ней. В познании это приводит к отказу от теории и преемственности знания. Применительно к моральному и социальному опыту вообще это приводит к признанию лишь текущих проблем и задач и «непосредственных целей (ends-in-view)», вытекающих из данной ситуации. Конечные цели, идеалы, нравственные нормы — все эти понятия, без которых невозможна сознательная общественная жизнь человека, не находят для себя места в

системе воззрений Дьюи и должны рассматриваться как пустые, бессмысленные слова.

Инструментализм Дьюи ориентирует человека лишь на исследование ближайших практических целей и на пренебрежение более отдаленными целями и задачами. Объективная классовая роль инструментализма состоит в том, что он не только отвергает научное объяснение общественной жизни, а следовательно, и научное обоснование социализма, он отрицает социализм и как идеал и как конечную цель рабочего класса и всего прогрессивного человечества. Он сводит борьбу рабочего класса и передовых сил общества всецело к частным и всегда только к частным, текущим задачам. Господствующему классу американского буржуазного общества инструментализм Дьюи мог служить как мировоззрение, соответствующее его стихийно сложившемуся «прагматическому» подходу к жизни и позволяющему оправдывать любые его акции. По отношению к рабочему классу и другим прогрессивным слоям общества инструментализм Дьюи на протяжении десятилетий играл роль тщательно разработанной теоретической основы оппортунизма и реформизма.

3. Бихевиористский прагматизм Дж. Г. Мида

В последнее время в американской литературе о прагматизме заметно повышение интереса к идеям второго представителя позднего прагматизма Джорджа Герберта Мида (Mead), которые при его жизни были известны лишь узкому кругу специалистов. Сам Мид, как до него Пирс, не опубликовал ни одной книги, ему удалось увидеть напечатанными только сравнительно небольшое число статей и рецензий. Свои взгляды он излагал главным образом в лекциях, читавшихся в Чикагском университете, куда он пришел в 1894 г. после трехлетней совместной работы с Дьюи в Мичиганском университете, когда Дьюи возглавил философское отделение в Чикаго. Мид был ближайшим сотрудником Дьюи в течение следующих десяти лет, а после перехода в 1904 г. Дьюи в Колумбийский университет продолжал работать самостоятельно в Чикаго до конца жизни.

После смерти Мида усилиями его учеников и единомышленников были подготовлены к печати и опубликованы четыре больших тома, составленных на основе стенограмм и записей его лекций и его лич-

ных заметок: «Философия настоящего» (1932), «Сознание, Я и общество» (1934), «Течения мысли в девятнадцатом веке» (1936) и «Философия акта» (1938). Эти работы получили широкую известность и неоднократно переиздавались. Кроме них, были изданы еще два тома: «Джордж Герберт Мид о социальной психологии» (1-е изд. 1956 г., 2-е дополненное 1964 г) и «Избранные произведения» под ред. А. Река (1964). Литература о Миде обширна, и количество ее возрастает. Из последних публикаций следует отметить книги: «Философия Джорджа Герберта Мида». Сборник статей под ред. У. Р. Корти (1973); Д. Л. Миллер. Джордж Герберт Мид. Я, язык и мир (1975).

В разработке собственно прагматизма Мид исходил из идей Пирса, Джемса и особенно Дьюи. Однако в трактовке многих конкретных проблем он идет дальше, чем эти прагматисты, и ставит иные акценты, чем они. Ближе всего Мид стоит к Дьюи, но отличается от него, между прочим, хорошим знанием науки и ее истории, логики и истории философии¹.

Если взять всю теоретическую деятельность Мида, то кроме прагматизма как такового она включает важные исследования по социологии и социальной психологии; ряд идей, высказанных им по этим проблемам, представляют значительный научный интерес, в целом же они оказали существенное влияние на буржуазную социологию и социальную психологию XX века.

Помимо идей основателей прагматизма Мид в своих философских разработках использовал некоторые стороны учений А. Бергсона и А. Н. Уайтхеда, в особенности понятия эмерджентности и процесса. На его социологическую и социально-психологическую теории оказала воздействие концепция, признающая безусловный примат социального над индивидуальным, характерная для учений американского социолога Ч. Кули и французского социолога Э. Дюркгейма, а в более широком плане идея примата целого над частью, принятая сторонниками абсолютного идеализма, в частности Ройсом, и восходящая еще к Гегелю. Концепция языка, весьма существенная для всего учения Мида, сложилась у него под прямым воздействием идеи В. Вундта о жесте как основе языкового общения. Что касается естественнонаучных влияний, то наиболее фундаментальное значение для взглядов Мида в XIX веке имели эволюционная теория Ч. Дарвина, а в XX — теория относительности А. Эйнштейна.

Таким образом, учение Мида сложилось под совокупным воздействием многих весьма разнородных концепций, которые ему не удалось привести в сколько-нибудь стройную последовательную систему. Они получили у него лишь более или менее внешнее эклектическое соединение². Произведения Мида, особенно составленные на основе

¹ Среди курсов, читавшихся Мидом, были курсы об Аристотеле, Лейбнице, Юме, о французских просветителях, о Гегеле, о немецком романтизме, об Уайтхеде, о теории относительности и многие другие.

² «Мид был эклектическим мыслителем», — констатирует Г. Сэйер [398, р. 178].

записей слушателей его лекций, полны повторений, противоречий, темных и непонятных мест, трудно совместимых друг с другом высказываний. Правда, эта особенность философии Мид находится в полном согласии с плюралистическим духом прагматизма вообще

Социальный бихевиоризм

Подобно Джемсу и Дьюи Мид в первую очередь был социальным мыслителем, и социальные вопросы интересовали его более всего. Научно-философские и методологические проблемы привлекали его внимание прежде всего постольку, поскольку он видел в них инструмент для решения социальных задач. Главную же и наиболее общую из них Мид, как и Дьюи, видел в осуществлении разумного контроля над социальным опытом, в том, чтобы применять научный метод к решению социальных проблем. Само собой разумеется, что и эти проблемы и их возможные решения не должны были выводиться за рамки существующих капиталистических отношений, что сфера, охватываемая понятиями эволюции, процесса и изменения, поскольку они применялись в обществе, оставалась замкнутой в пределах буржуазной действительности.

Примат социального над индивидуальным у Мид вовсе не означал отказа от традиционного буржуазного индивидуализма; он означал лишь новый подход к старой проблеме «изучения отношения индивидуального организма к социальной группе, к которой он принадлежит»¹. Ключом к решению этой проблемы Мид считал анализ поведения индивидуального организма, рассматриваемого не само по себе, но в каждом конкретном случае выступающего частью некоторого социального акта. Поэтому свою точку зрения Мид назвал «социальным бихевиоризмом»².

Мид постоянно подчеркивал, что в отличие от уотсовского бихевиоризма его «социальный бихевиоризм» вовсе не отрицает сознания как внутренней стороны опыта человека, не отрицает психических или менталь-

¹ По замечанию Дьюи, главной проблемой для Мид была «проблема индивидуального «Я» и сознания в отношении к миру и обществу» [цит. по 407, р. 40]

² Бихевиоризм — психологическое учение, выдвинутое американским психологом Уотсоном, отказывающееся от изучения сознания как сращения *внутренних* явлений и состояний и полностью сводящее изучение психической жизни человека к ее внешним проявлениям, точнее, к тем или иным видам и формам поведения.

ных явлений как предмета психологии. Он отрицает только субстанциальный характер сознания и не придает большого познавательного значения интроспекции, ставя на ее место объективное изучение возникновения этих явлений и той роли, которую они играют в доступном точному фиксации поведении человека.

Иначе говоря, не поведение, не действия человека должны объясняться в терминах его сознания, а наоборот — единственно научное объяснение сознания возможно лишь в терминах поведения. Ибо последним объясняющим принципом для Мида является акт, действие или, говоря шире, поведение. И именно социальное, то есть коллективное, поведение или социальный акт, а не коллективный дух или сознание, как, например, у Дюркгейма и Кули, составляют, согласно Миду, самую суть общества, общественной связи и общности людей вообще. Сознание же — индивидуальное или общее — представляет собой аспект или сторону поведения и может быть объяснено только через него. Поскольку же Мид придерживается эволюционной точки зрения, задача, решаемая социальной психологией, состоит для него в том, чтобы показать процесс возникновения сознания (мышления), а тем самым и появления человеческой «самости», или Я (the Self), внутри и из поведения человека.

Возникновение „Я“ Согласно Миду, индивидуальный организм, в том числе и человеческий, отнюдь не может быть отождествлен с «Я». Организм человека — результат биологической эволюции, и его нервно-физиологическая структура составляет лишь условие появления «Я». Возникает же оно тогда, когда человеческий индивид становится объектом для самого себя, когда он делается, так сказать, субъектом-объектом. В отличие от экзистенциалистов, утверждающих, что человек никогда не может быть для себя объектом, Мид высказывает гораздо более плодотворную мысль о том, что человек только и может стать подлинным человеком, личностью, «самостью», или «Я», когда он начинает относиться к себе как к объекту. Без такого безличного, объективного отношения к самому себе невозможно никакое разумное поведение человека, «в противном случае может иметь место сознание, но не самосознание» [304, р. 138]. Но человек становится объектом для самого себя лишь тогда, когда он начи-

нает относиться к себе так, как к нему относятся другие люди, то есть тогда, когда он воспринимает, усваивает и воспроизводит отношение к себе других людей. Это значит, что Я невозможно без других. «Должны быть другие Я, если мы хотим, чтобы было наше собственное». «Я существуют только в отношении к другим Я». [307, р. 103, 278]¹. Иначе говоря, индивидуум ставит себя на место другого, начинает играть роль другого. Этот процесс особенно наглядно выступает при формировании личности ребенка. В своих начальных играх (play) он принимает роль то своих родителей, то доктора, то кухарки и пр. Позже в играх с твердыми правилами (game) он принимает роль игрока вообще, члена команды и т. д. Он учится подчинять себя требованиям коллектива, привыкает соблюдать принятые в нем правила. Этот процесс находит свое завершение, когда индивид принимает позицию любого или «обобщенного (генерализированного) другого». «В самом деле, только когда он в известном смысле амальгамировал позиции различных ролей, в которых он обращался к самому себе, он приобретает единство личности» [307, р. 245].

Жест и язык

Итак, Я не есть личное достояние индивидуального организма, но является насквозь социальным, оно возможно только в обществе, в процессе человеческого общения. Общение же осуществляется человеческими индивидами при помощи особых средств, именно языковых символов. Отсюда решающая роль языка для становления Я. Но словесный, звуковой язык не является чем-то изначально данным, он — продукт эволюции, и чтобы понять его, необходимо обратиться к его истокам, к его начальной форме. Такой начальной формой Мид вслед за В. Вундтом считает жест. Однако в отличие от Вундта, который как и Дарвин видел в жесте внешнее выражение эмоций, Мид рассматривает жест как элемент поведения, именно как начальную стадию действия или акта. Излюбленными примерами для него являются оскаливание зубов двумя собаками перед дракой или сжатие кулаков человеком, готовым к удару. Жест, таким образом, это незавершенный акт, смысл которого тем не менее достаточно понятен и который немедленно вызывает инстинк-

¹ На этом основании Мид считает солипсизм невозможным: «Каковы бы ни были метафизические возможности или невозможности солипсизма, психологически он не существует» [307, р. 103].

тивную ответную реакцию: в приведенном выше примере тот, к кому он направлен, либо реагирует бегством, либо, в свою очередь, готовится к драке, показывая это ответным жестом. Это значит, что в результате жеста индивидуум, к которому он направлен, изменяет свое поведение, приспособлявая его к новой ситуации. О его готовности сделать это свидетельствует его ответный жест, который служит стимулом для ответной реакции со стороны второго индивида и т. д. Так возникает разговор жестов.

Однако пока это все лишь начальная стадия, на которой язык как таковой еще отсутствует, так как жесты лишены социально закрепленного значения. Они приобретают его тогда, когда индивид начинает сам реагировать на свой жест так, как на него реагируют другие. В этом случае он осознает, какую реакцию вызывает его жест, оказывается способным дать ему интерпретацию, иначе говоря, сознает его значение и пользуется им с определенным намерением. В полной мере это оказывается возможным с появлением и широким применением жестов особого типа, именно звуковых жестов или слов. Их преимущество перед другими видами жестов в том, что они одинаково воздействуют на всех индивидов, в том числе и на того, кто их произносит. Благодаря этому ему легче реагировать на них так, как это делают другие люди. «Звуковой жест имеет особое значение, потому что на производящего его индивида он оказывает то же воздействие, что и на другого» [307, р. 243]. «...Индивидуум может слышать то, что он говорит, а слыша то, что он говорит, он склонен реагировать на это так, как реагирует другое лицо» [304, р. 69—70]. Таким образом, с одной стороны, индивид начинает относиться к себе как другие, т. е. становится объектом для самого себя. С другой стороны, со звуковым жестом или словом начинает связываться определенное значение.

Значение Понимание значения, выдвинутое Мидом, весьма сложно и неоднозначно¹, к тому же оно претерпевало изменения на протяжении четверти века. Мид вновь и вновь возвращался

¹ Так, например, иногда Мид различает, а иногда смешивает значение вещи, значение действия, значение «звукового жеста» (в последнем он не различает значение слова и значение предложения) и т. д.

к понятию значения, пытаюсь с разных сторон подойти к его анализу и преодолеть возникавшие при этом трудности. Поэтому едва ли даже возможно говорить о какой-то цельной теории значения Мида. Но суть его взглядов на значение в тех случаях, когда он пытался дать его определение, всегда выражалась им в бихевиористских терминах и полностью соответствовала основному принципу прагматизма. Значение Мид усматривает в тех реакциях («практических последствиях!»), которые вызывает некоторый объект, жест и т. п., как у того, к кому он обращен, так и у того, кто его производит, или в готовности (диспозиции) осуществить данную реакцию, в «готовности действовать тем способом, который предполагается жестом». «Значение есть сознание диспозиции (*attitude*)» [307, р. 111]. При этом речь идет о реакции или диспозиции как того, к кому обращен жест, так и того индивида, которому этот жест принадлежит, поскольку он сам усваивает эту реакцию.

В развитой форме понятие значения применяется к тому, что Мид называет «значащим символом», которым является звуковой жест или слово. Мид подчеркивает, что значение не есть нечто субъективное, и местонахождение его не следует искать в психике индивида. Значение принадлежит социальному процессу, оно есть «развитие чего-то объективно наличного, как отношение между определенными фазами социального акта» [304, р. 76]. Значение в своей развернутой форме предполагает три условия: производимый данным организмом жест, результат социального акта (т. е. действия одного индивида на другого или на других), в котором жест является низшей фазой и который он символизирует, и реакция другого организма на этот жест, учитывающая этот предполагаемый результат акта [*ibidem*]. Хотя первоначально значение жеста связано с некоторой конкретной реакцией конкретного индивида, оно, будучи социальным по своей природе, обнаруживает тенденцию к универсализации. «Значащий жест или символ, чтобы обладать значимостью, всегда предполагает социальный процесс опыта и поведения, в котором он возникает...», т. е. сферу, «внутри которой эти жесты или символы обладают тем же самым или общим значением для всех членов данной группы, обращаются ли они с этими символами к другим индивидам или реагируют на них как те, к кому символы адресованы другими индивидами»

[304, р. 89]. Эта сфера, этот «универсум рассуждения» расширяется, охватывая в конце концов всех людей, пользующихся «значимыми символами». «Значение ...есть реакция, которой мир, составленный из разумных существ, неизбежно отвечает на наше собственное утверждение» [*ibid.*, р. 195]. С бихевиористской точки зрения это должно иметь место благодаря тому, что индивидуум осуществляет обобщение себя самого в своей позиции другого. В результате «значащий символ» приобретает универсальное значение.

Осознание значения символов оказывается решающим моментом в становлении Я, («сознание значения... тесно связано с самосознанием» [307, р. 132]) еще и потому, что оно знаменует собой возникновение мышления, которое, по Миду, есть именно наличие значащих символов в сознании и пользование ими. То и другое представляет собой две стороны одного и того же процесса, а «мышление всегда предполагает символ, который вызывает такую же реакцию в другом, какую он вызывает в самом мыслящем» [304, р. 147]. Мы мыслим посредством символов, а «наши символы все универсальны» [304, р. 146], ибо универсальны их значения.

Теперь «разговор жестов» выступает в своей всеобщей форме как разговор с помощью универсальных символов, выразительные возможности которых практически неограничены. Но символы в качестве звуковых жестов всегда обращены к кому-то, и в процессе мышления они также имеют своего адресата. Только в данном случае им оказывается сам мыслящий индивид. Мышление, таким образом, оказывается внутренним разговором, разговором с самим собой. В нем индивидуум, ставший теперь Я, отвечает самому себе так, как он отвечал бы другим, и как другие отвечали бы ему; он сознает то, что сам произносит (беззвучно!) и использует это осознание для того, чтобы определять то, что он будет произносить дальше.

Структура «Я» Большой интерес представляет понимание Мидом структуры «Я». Согласно Миду, «Я» имеет сложную структуру. Будучи социальным по своей природе и вырастая из социального опыта, «Я» необходимо отражает его сложность и многообразие составляющих его отношений. Это находит свое выражение в том, что мы являемся одними для одного человека и другими для другого. Мы тол-

куем о политике с одним и о религии с другим. Мы как бы разделяемся на множество различных «Я» в зависимости от обстоятельств и отношений, в которые мы вступаем. Таким образом, полагает Мид, имеются всевозможные виды различных «Я», отвечающих на всевозможные социальные реакции. «Множественная личность», — заключает Мид, — является в известном смысле нормальной» [304, р. 142].

Но помимо указанной вариабильности «Я» в целом Мид указывает и на его более фундаментальную структурную двойственность. Следуя идее У. Джемса [see 241, р. 292], он различает две составляющие «Я» части. Он называет их «I» и «me»¹. «Me» выражает воспринятую и усвоенную индивидом организованную совокупность социальных, т. е. принятых другими, установок, норм и диспозиций. Это то «Я», которое непосредственно существует для индивида в его опыте, в его собственном сознании. В качестве «me» «индивид в процессе взаимодействия (interaction) с другими неизбежно становится таким же, как другие, делая то же, что и они...» [304, р. 193]. Иными словами, «me» есть обыденный, привычный индивид. Оно всегда имеется в наличии. Оно должно обладать теми привычками, теми реакциями, которые есть у всех; в противном случае индивид не мог бы быть членом сообщества» [ibid., р. 197].

Если «me» представляет собой интернализацию организованных установок других, то «I» есть реакция индивида на установку сообщества, какой она выступает в его собственном опыте. «Его реакция на эту организованную установку в свою очередь изменяет ее» [ibid., р. 196]. Эта реакция представляет собой способ самовыражения индивида, всегда различный у различных индивидов. Она вовсе не обязательно направлена против организованных установок сообщества, но она содержит нечто своеобразное, спонтанное и непредвиденное, к чему лучше всего подходит понятие эмерджентности. «I» дает ощущение свободы и инициативы» [304, р. 177] «I» — это нечто такое, что никогда нельзя полностью рассчитать» [ibid., р. 178]. Поэтому «I» непосредственно не присутствует в нашем опыте, оно появляется в нем

¹ Это терминологическое различие невозможно воспроизвести по-русски, так как в русском языке нет двух терминов для «Я». Весьма условно можно было бы обозначить их как «внутреннее я» и «внешнее я».

лишь в памяти, лишь после того, как что-то произошло. Даже собираясь сказать или сделать что-либо, мы никогда не знаем точно, что именно мы скажем или сделаем; мы узнаем это только апостериори. «I», следовательно, есть источник новизны, чего-то такого, чего раньше не было. Именно в результате таких реакций индивидов, направленных на приспособление к окружающим условиям, осуществляется реконструкция самих этих окружающих условий, т. е. изменение общества.

Каково же взаимоотношение «I» и «me»? Согласно Миду, «me» дает форму для «I». «Новое приходит в действии «I», но структура, форма «Я» остается обыденной» [304, р. 209]. «Если употребить выражение Фрейда, «me» является в известном смысле цензором. Оно определяет вид выражения, который может иметь место...» [ibid., р. 210]. Иначе говоря, посредством «me» осуществляется социальный контроль над поведением индивида, который принимает форму самоконтроля. Однако в некоторых исключительных случаях, например, импульсивного поведения, «I» оказывается господствующим над «me».

Положение Мида о мышлении как внутреннем разговоре в свете учения об «I» и «me» уточняется так, что мышление есть разговор между «I» и «me» или обобщенным другим.

Выше уже приводились слова Мида о том, что всякая реакция индивида на окружающие общественные условия, какова бы она ни была, постепенно изменяет и его самого и ту социальную среду, в которой он живет. Но в случае реакции выдающихся личностей эти перемены становятся быстрыми и радикальными. «Именно в таких реакциях индивидуума, «I», на ту ситуацию, в которой «I» находится, происходят значительные социальные изменения» [304, р. 217]. «Личности великого ума и великого характера поразительным образом изменили сообщества, на которые они реагировали. Мы называем их собственно вождями, но они просто возводят в *n*-ю степень то изменение общества, которое совершается индивидами, сделавшими себя его частью, принадлежащими ему» [ibid., р. 216].

Таким образом, Мид, как и Джемс, полагает, что социальные перемены вызываются отдельными великими личностями, но, в отличие от Джемса, он не считает,

что они вызываются только ими. Действия самых обычных индивидов, направленные на повседневное приспособление к окружающему миру, также, хотя медленнее и более незаметным образом, изменяют общество, в котором живут эти индивиды.

Следует подчеркнуть в заключение, что «*I*» и «*те*», согласно Миду, не составляют двух различных «Я», сосуществующих в индивиде. Такое полное расщепление личности имеет место лишь в патологических случаях. Нормально «*I*» и «*те*» составляют стороны, или части, или фазы единого человеческого «Я», открываемые только путем анализа. Вообще «Я» функционирует как нечто целое, и все, что было сказано об «*I*» и «*те*», относится к одному и тому же «Я», к одному и тому же индивиду. Поэтому именно индивиды и их приспособительное поведение являются источником социальных изменений. «В человеческом мире есть прошлое и недостоверное будущее, будущее, на которое может повлиять поведение индивидов, составляющих группу. Индивидуум проектирует себя в различные возможные ситуации и посредством инструментов и социальных установок предпринимает попытки создать другую социальную ситуацию, которая дает выражение для отличных импульсов» [304, р. 350].

Таков в самых общих чертах описанный Мидом процесс становления «Я» и возникновения сознания и мышления. Именно в этой части учения Мида им высказан ряд ценных и плодотворных идей¹. Главные из них — это детально обоснованные положения о социальной природе человеческого мышления и человеческой личности, о формировании личности в процессе общения с другими людьми и активной совместной деятельности с ними, об интернализации принятых обществом установок и воплощении их в «Я» человека, о том, что самосознание появляется лишь на основе участия индивида в социальных актах в результате принятия индивидом отношения к нему других людей и превращения его в объект для самого себя. На трактовке Мидом всех этих проблем меньше сказываются его прагматистские философские установки, в большей степени он выступает как ученый.

¹ Подробный анализ трактовки Мидом проблемы человеческого «Я» с оценкой ее положительных и отрицательных сторон см. в статье [37].

**Недостатки
концепции
социального
бихевиоризма**

Вместе с тем необходимо отметить и ограниченность его взглядов и недостатки его концепции. Прежде всего это стремление описать общественную жизнь, становление человеческой личности, все многообразные формы человеческих отношений в терминах поведения, понимаемого как «сумма реакций живых существ на их окружение» [307, р. 242]. Мид говорит о самых различных формах совместных социальных актов, в которых участвует индивид и формируется его сознание и самосознание: семейные отношения, драка, игра, поиски пищи и т. д. Единственный тип деятельности, который как бы не существует для него и не принимается им во внимание, это производственная деятельность людей, которая в действительности составляет основу всей их совместной жизни и основу возникновения языка и сознания. Это «упущение» не позволяет Миду правильно понять генезис языка и отражательной функции сознания, что в свою очередь тесно связано с ошибочным, односторонне прагматистским пониманием значения как совокупности действительных или возможных индивидуальных или групповых реакций. Глубоко ошибочным является характерное для всей его концепции мнение, согласно которому язык может возникнуть из любого поведения (обмена жестами) даже такого типа, как поведение собак, готовящихся к драке, и пр.

Мид, согласно его категорическому утверждению, не отрицает существования сознания, он лишь пытается объяснить его в терминах поведения, показать возникновение сознания внутри поведения людей. Однако полностью решить эту задачу ему не удастся: во многих случаях ему приходится принимать сознание и самосознание в их самом обычном понимании. Больше того, оказывается, что бихевиористское объяснение сознания можно дать лишь тогда, когда заведомо принимается его небихевиористское понимание¹.

¹ Так, например, объясняя возникновение «значущих символов», с наличием которых связано появление словесного языка и сознания, Мид сравнивает обмен жестами между двумя индивидами (собаками или людьми), готовящимися к драке. В случае с собаками их жесты лишены осознанного значения. Но человек, делающий угрожающий жест, может сознавать его значение «Если у него *в сознании есть идея*, тогда его жест не только означает это для наблюдателя, но он также означает идею, которая есть у индивида... В этом

Несмотря на то, что Мид горячо защищает тезис о социальной природе личности, он из-за своего бихевиористского подхода не мог последовательно провести свою точку зрения. Основной тип человеческого действия или поведения он понимал лишь как приспособление индивидуального организма к среде, что несло на себе несомненную печать биологизма. Сам термин «социальный» Мид применял не только к человеческим отношениям, но и к отношениям и совместным действиям любых двух или нескольких организмов, а сравнения человеческого сообщества с сообществами муравьев и пчел встречаются у него постоянно. В трактовке Мидом составных частей «Я», которое, согласно его учению, является целиком социальным, можно заметить тенденцию рассматривать «I» как биологический аспект «Я», а «me» как собственно социальный. Нередко он прямо говорит о биологическом индивидууме¹.

Хотя Мид говорит о связи и отношении «Я» с различными социальными группами, состав и природа этих групп для него безразличны, так что группа выступает у него как нечто совершенно абстрактное. Такие «группы» как классы вообще не фигурируют в его рассуждениях, хотя на характер сознания индивидуума его принадлежность к тому или иному классу оказывает решающее воздействие.

Эти недостатки мидовской концепции значительно усиливаются при переходе его к собственно философским проблемам. Фундаментальное для его социальной психологии понятие поведения как действия, направленного на приспособление к среде с целью самосохранения, сохраняет это основополагающее значение и при рас-

случае вы принимаете, что он означает не только возможное нападение, но и то, что в опыте индивида есть эта идея.

Когда, таким образом, жест означает эту идею позади него и вызывает такую же идею в другом индивиде, тогда мы имеем «значащий символ» [304, p 45 Курсив наш.— *Ред.*]. Совершенно очевидно, что бихевиористское объяснение возникновения сознания и значения предполагает уже их предварительное наличие и небихевиористское понимание того, что они собой представляют.

Хотя возникновение значащих символов возможно лишь при наличии сознания, Мид заявляет, что «только в терминах жестов как значащих символов возможно существование сознания и разума» [*ibid.*, p 47. Курсив наш — *Ред.*]

¹ Ч Моррис во вступительной статье к «Mind, Self and Society» прямо отождествляет «I» с биологическим индивидом [see 304, p. XXV].

смотрении им природы и физических объектов, пространства и времени, назначения и функции мышления, в том числе научного, проблемы истины и пр.

Центральное понятие прагматистской философии Мида — это действие или акт.

Организм и среда Акт определяется им как «продолжающееся событие, состоящее в стимулировании, реакции и результате реакции» [306, р. 364]. Акт, согласно Миду, есть подлинная «единица существования» [ibid., р. 65], больше того, это источник всякой действительности вообще. По своему конкретному содержанию акт есть приспособление к среде, что, естественно, предполагает ее наличие. Однако среда или окружающий мир вовсе не означают для Мида объективный материальный мир, независимый от приспособляющегося к нему организма. Организм и среда — это коррелятивные термины: ни одно из обозначаемых ими явлений не существует без другого, они всегда даны вместе, образуя нерасторжимое единство, в котором активная роль принадлежит организму или субъекту. Именно он выбирает себе среду в качестве условий, стимулирующих его собственное поведение [see 304, р. 215]. Его приспособительные действия определяют, а тем самым и создают окружающую среду, наделяют ее той или иной природой.

Мид говорит, что «содержание вещей в непосредственном опыте в значительной мере зависит от индивида как действующего агента. В этом смысле среда индивида релятивна по отношению к индивиду» [199, р. 91]. Или иначе: «Результат всякого приспособления и адаптации тот, что приспособляющийся организм обнаруживает, что благодаря своему приспособлению он создает среду» [307, р. 207]. Мид полагает, что все объекты в мире имеют свойства только по отношению к организму и его восприятию. Согласно одному из его излюбленных примеров, бык, делающий траву предметом своего питания, придает ей характер пищи или корма, создавая тем самым новый объект в мире¹.

¹ Мид предпочитает игнорировать тот факт, что поедать траву бык может не только благодаря особому устройству его желудка, но и потому, что трава совершенно независимо от быка обладает определенными объективными химическими и другими свойствами, делающими ее пригодной для него пищей. Колючие растения пустыни, поедаемые верблюдами, быку в пищу не годятся.

Рассмотрение Мидом организма, в том числе и человеческого, в неразрывной связи со средой, или, иначе, как части природного мира, позволяет комментаторам и единомышленникам Мида характеризовать его взгляды как натуралистические [see 305, p. 192] Однако Мид не забывает свой основополагающий тезис, согласно которому всякое человеческое действие является по самой своей сути социальным, вследствие чего и создаваемые им объекты — это социальные продукты, хотя ученые по наивности могут принимать их за нечто изначально данное и первичное.

Социальный продукт означает не только созданное социальным актом но и имеющее социальное, т. е. общее значение, иначе говоря, вызывающее одинаковые реакции со стороны множества индивидов. Универсальность же реакций предполагает также и то, что одинаковые реакции могут быть вызваны различными стимулами. Так, «то, что вызывает тенденцию сесть на него, есть стул» [199, p. 99]

Таким образом, становление объекта как социального предполагает, «во первых, что индивид указывает на вещи и их свойства другим, и во вторых, то, что использованный им стимул таков, что он (индивид) склонен реагировать на него таким же образом, каким на него реагируют другие» [ibid, p. 99] Окончательное же возникновение нового объекта имеет место, когда его значение фиксируется в языке. Выводом из всего этого рассуждения оказывается признание того, что существование объектов или мира, расчлененного на объекты, предполагает наличие организмов, говоря точнее, человеческих индивидов и совершаемых ими актов.

Процесс жизнедеятельности организма есть, таким образом, постоянный процесс взаимодействия со средой, процесс, в котором воздействие среды носит каузальный характер, а воздействие индивида на среду — избирательный и конститутивный. Результатом этого взаимодействия являются изменения окружающих условий и одновременное изменение индивидом самого себя, а следовательно, и всего мира, который постоянно меняет свое значение. Мид понимает изменение и преобразование вещей, составляющих среду, преимущественно не в физическом смысле как их материальное преобразование, а скорее как надделение их новыми значениями¹. «Объекты конституируются в герминах значений внутри социального процесса опыта и поведения посредством взаимного приспособления друг другу реакций или дей-

¹ В кишках противоречиями произведениях Мида можно найти высказывание и о «материальной реконструкции» [см., например, 200], которое, однако, не оказывает влияния на его общую концепцию.

ствий различных организмов, вовлеченных в этот процесс...» [304, р. 77]. Такой подход позволяет Миду избегать «метафизических» импликаций данной доктрины и уклоняться как от идеалистической, так и материалистической интерпретации среды. «Метафизически вещи суть их значения, и формы, которые они принимают, суть результат интеракций, ответственных за появление новых форм, то есть новых значений. Одним словом, мир непрестанно становится тем, что он значит» [306, р. 515].

Реконструкция среды, совершающаяся на уровне животных организмов инстинктивно (Мид говорит «импульсивно»), на уровне человека осуществляется сознательно, с использованием мышления. Роль мышления в жизненном поведении человеческого индивида состоит в том, что самосознающее, мыслящее «Я» есть условие разумного поведения индивида, его разумного отношения к окружающему миру, его рационального участия в тех социальных актах, в которые он вовлечен.

Процесс реконструкции среды, продолжающийся непрерывно на протяжении жизни организма, оказывается в то же время прерывным, складываясь из возникновения и разрешения того, что Мид вслед за Дьюи называет проблематическими ситуациями.

**Проблематическая
ситуация**

Как и у Дьюи, проблематическая ситуация у Мида возникает с появлением помехи привычному действию. Д. Миллер говорит, что «Мид, как и все прагматисты, считает, что рефлектирующее мышление происходит только тогда, когда действие было заторможено» [305, р. 148].

Трактовка мышления Мидом не вполне однозначна и различается в зависимости от того, в каком контексте оно рассматривается. В контексте социального бихевиоризма мышление выступает как фаза социального процесса, состоящая в манипулировании значащими символами, цель которого указать самому себе возможные способы реагирования на различные объекты, отбор стимулов, на которые индивид будет реагировать. «Когда вы рассуждаете, вы указываете себе черты (вещей, объектов), которые вызывают некоторые реакции,— и это все, что вы делаете» [304, р. 93].

Мид подчеркивает, что мышление не есть нечто внешнее по отношению к поведению, а находится внутри

него, представляет собой первую фазу в процессе разумного поведения. Функция этой фазы состоит в том, чтобы наметить новые способы действия и создать новые объекты так, чтобы задержанное действие могло продолжаться.

В контексте же анализа развития научного знания, то есть в более философском или гносеологическом плане, мышление представляется Мидом как инструмент для решения проблем: «Прагматистская доктрина отождествляет мышление с решением проблем» [307, р. 331]. Если для Дьюи в проблематической ситуации может оказаться — и постоянно оказывается — любой человек, то Мид пользуется этим понятием преимущественно применительно к процедуре собственно научного исследования, прагматическая интерпретация которого его более всего интересует.

В понимании прагматической ситуации и ее разрешения Мид в общем следует за Дьюи. Однако, поскольку он связывает ее характеристику с анализом фактической процедуры научного исследования, в ее трактовке появляются некоторые своеобразные черты. Если Дьюи категорически отрицает какую бы то ни было предшествующую реальность, то, согласно Миду, проблематическая, или сомнительная, ситуация может возникнуть лишь на фоне и в рамках бесспорного и не-проблематического мира. Вслед за Пирсом Мид отрицает возможность картезианского универсального сомнения и настаивает на том, что сомнение возможно лишь на основе несомненного, что проблема всегда имеет конкретный характер и затрагивает лишь некоторую часть не-проблематического мира. Хотя Мид иногда говорит даже об объективном мире [see 307, р. 200], фактически он имеет в виду мир, сомневаться в котором в данное время никому не приходит в голову, мир, признанный наукой, то есть совокупность принятых в данном научном сообществе верований. Согласно Миду, проблемы возникают в результате исключительного опыта индивидов, отдельных ученых, который противоречит принятой сообществом ученых совокупности теорий, установок, норм и традиций. Такой исключительный опыт представляет собой подлинный эмерджент, возникновение чего-то нового, в принципе не поддающегося объяснению существующими теориями, чего-то такого, что не находит себе места в старом мире

общепризнанных объектов. Поскольку же для Мида общепризнанность совпадает с объективностью [see *ibid.*, p. 288] или есть единственное значение объективности, то появление эмерджента не укладывается в существующий объективный мир и противоречит ему.

Психологическим результатом этого противоречия является состояние сомнения, препятствующее нормальному поведению или действию всех тех, кто имеет отношение к данному исключительному опыту. Так, например, неожиданный результат эксперимента Майкельсона — Морли, показавший независимость скорости света от движения его источника, поставил в тупик ученых и затормозил дальнейшие научные исследования в данной области физики.

Так возникает проблема, складывается проблематическая ситуация. С нею-то и имеют дело наука и научный метод¹. С некоторыми изменениями Мид воспроизводит пять указанных Дьюи этапов метода разрешения проблематической ситуации: 1) наличие проблемы; 2) формулировка проблемы в терминах условий ее возможного решения; 3) создание идей или формирование гипотез; 4) умственная проверка гипотез; 5) экспериментальная проверка гипотез [see 306, p. 82]. Но если Дьюи упорно, хотя и безрезультатно, настаивал на безличном характере сомнительной ситуации, то согласно Миду, «необъяснимое исключение из старой теории может произойти только в опыте индивида как некоторое событие в чьей-то биографии» [307, p. 191]. Оно состоит в обнаружении данным ученым конфликта между новым фактом и старой теорией или принятым законом, по отношению к которому новый факт не может быть признан частным случаем. Движение науки вперед состоит в такой реконструкции старой теории, чтобы она содержала объяснение не только уже известных ей фактов, но и обнаруживающегося исключения, и давала возможность предвидеть новые экспериментальные факты. Это, конечно, звучит достаточно тривиально. Однако, хотя иногда Мид говорит о реконструкции

¹ А. Рек говорит, что для Мида «наука есть метод, изобретенный людьми для того, чтобы справляться с проблемами, которые, возникая в непосредственном опыте, вступают в конфликт с их usual-следованными представлениями и обычными ожиданиями» [307, p. XXII].

**Идея
как составная
часть мира**

взглядов на физическую вселенную, основная его идея состоит в том, что реконструкции одновременно со старой теорией подвергается и сам существующий мир, или что реконструкция теории есть в то же время и реконструкция самого того мира, в котором мы живем и который нам дан в опыте. В этом-то и состоит отличительная особенность идеалистического прагматистского понимания познания как изменяющего или даже создающего познаваемый объект. «Формулируя новые гипотезы, научный ум сам создает новые миры» [306, р. 662].

Мид отвергает обычный взгляд, согласно которому теории абстрагируются от мира и рассматриваются как нечто внешнее ему, взгляд, согласно которому «теории являются ментальными, или субъективными и изменяются в то время, как факты остаются неизменными»¹. Для него неприемлемо признание того, что «теория и факты согласуются», недопустимо также говорить и о соответствии или параллелизме между идеей и реальностью, к которой она относится. Мид говорит, что, может быть, наука и подходит таким образом к опровергнутым уже теориям, оставшимся, так сказать, позади, но что ее отношение к принимаемым ею теориям совсем иное. «Они не рассматриваются лишь как параллельные реальности, как абстрагированные от структуры вещей. Эти значения входят в самое строение мира» [307, р. 205]. Новая гипотеза является идеей в уме ученого до тех пор, пока она не проверена и не принята, когда же это произошло, она превращается в факт объективного мира. А это значит, что «вещество мира и вещество новых гипотез одно и то же» [*ibid.*, р. 202]. И наоборот, то, что было объектом на более ранней ступени развития науки, может превратиться лишь в идею, когда он сменится другим объектом. Вообще же «для науки ...совершенно невозможно провести различие между тем, что в объекте должно быть фактом, а что может быть идеей. Когда это различие проводится, оно зависит от формы проблемы и является функциональным по отношению к ее решению, а не метафизи-

¹ Такова, по Миду, «большая ошибка неореалиста, когда он принимает, что объект познания один и тот же в уме и вне ума, что ничего не происходит с тем, что должны быть познано, когда ему случится попасть в сферу сознательного познания» [307, р. 191].

ческим. Разделительную линию между фактами и идеями настолько трудно провести, что мы никогда не можем сказать, где в наблюдаемом мире возникнет научная проблема или что будет рассматриваться как структура реальности, а что — как ошибочная идея» [307, р. 193—194].

Поскольку, согласно Миду, любое конкретное содержание опыта, которое в данное время считается бесспорным, в принципе может быть поставлено под сомнение в будущем и даже отвергнуто, т е исключено из сферы реальности, может создаться впечатление о том, что под сомнение ставится само понятие реальности, что оно становится полностью относительным, условным. Мид пытается избежать этого вывода, рассматривая отвергнутые части реальности не как чисто субъективные или ошибочные идеи, но как такие идеи, которые заключали в себе некоторую долю реальности. Он отвергает вывод о том, что «эти старые теории были субъективными идеями в человеческих умах, в то время как реальность лежала возле и по ту сторону, не смешанная с идеями. Всегда находится такая точка зрения, с которой эти идеи в ранних ситуациях все еще признаются неизбежными, потому что нет научных данных без значений». Другими словами, наука принимает, что каждое заблуждение «может быть *ex post facto* объяснено как функция реальных условий, при которых оно действительно возникло» [307, р. 205—206].

Несмотря на то что точка зрения, развиваемая Мидом, весьма близка к концепции так называемого «нейтрального монизма», он возражает против неопозитивистского признания «чувственных данных» пределом анализа и исходным материалом для построения мира. Мид решительно отрицает возможность сведения опыта к чувственным данным или каким-либо иным первым элементам. Чувственные данные — это не более как одна из возможных абстракций, и существуют они только в учебниках по философии. Ни одному ученому не придет в голову мысль анализировать объекты до чувственных данных или других последних элементов. Анализ не имеет абсолютных пределов, и он всегда идет настолько далеко, насколько это требуется конкретными условиями проблемы [see 307, 196—197]. «Ученый всегда имеет дело с актуальной проблемой» [*ibid.*, р. 205], а научный метод, уверяет Мид, совершенно безразличен к философским концепциям и учениям. «Это не метод познания неизменного, но метод определения формы мира, в котором мы живем, по мере того, как он изменяется. Он призван сказать нам, чего мы можем ожидать, если мы действуем так-то и так-то... Наука всегда имеет некоторый мир реальности, чтобы проверять свои

гипотезы Но этот мир не есть мир, независимый от научного опыта, но непосредственный мир, внутри которого мы должны действовать» [307, р 210].

На фоне весьма противоречивых определений истины, характерных для прагматизма, взгляды Мида выделяются своей эклектичностью. Мид хочет согласовать признание объективной истины наукой с субъективизмом ее прагматистского понимания. Результатом этой попытки оказывается лишь наличие в его работах противоположных применений понятия истины. Мид, как и Дьюи, относит понятие истины к проблематической ситуации, вне которой говорить об истине, по его мнению, неправомерно. «Истине нечего делать с миром до тех пор, пока он не вовлечен в проблему» [307, р. 323] Что же есть истина? «Для науки истина есть согласие ее гипотетической конструкции с миром, внутри которого возникла проблема» [*ibid*, р 324]. «Истина суждения, которое представляет решение проблемы, основывается на гармонии того, что в нем высказывается, с тем, надежность чего не является проблематической» [*ibidem*]. Эти высказывания расплывчаты и туманны, но очевидно все же, что здесь Мид пытается определить истину как отношение между неким суждением, в котором формулируется решение проблемы, с остальным непроблематическим миром. Что означает это согласие, или гармония, и как оно может быть установлено, остается, однако, совершенно неясным «Не-проблематический мир», с которым должно согласовываться истинное суждение, представляет собой нечто настолько неопределенное, что «согласие» с ним теряет всякое содержание и приобретает чисто формальный характер.

Когда Мид говорит, что «природа сама не может быть проблематической», потому что тогда ученый «не будет иметь ничего что могло бы служить ему для проверки его собственных гипотез» [307, р 333], то в этом можно усмотреть его уступку «естественной установке» естествоиспытателя. Однако заявления такого рода ни в коем случае не означают отхода Мида от его идеалистической позиции хотя бы потому, что он говорит о природе то, что повторяет и об опыте: «В доктрине, которую я представляю, сам опыт не является проблемой. Он просто есть» [*ibid*, р 342]. Природа и опыт оказываются, таким образом, взаимозаменяемыми понятиями. Более того, и такие понятия, как опыт и сознание, также выступают в доктрине Мида как взаимозаменяемые. Выражение «сознание или опыт» неоднократно встречается в его текстах [see 304, р 111—112]. Природа, опыт, сознание — все это оказывается, по существу, одним и тем же

различие между ними носит лишь функциональный характер и зависит от точки зрения.

Поэтому когда Мид говорит, что для науки «истина есть согласие ее гипотетической конструкции с миром, внутри которого возникла проблема» [307, р. 324], или что «истина выражает отношение между суждением и реальностью» [*ibid.*, р. 338], он спешит добавить, что «критерий истины не является трансцендентным по отношению к опыту» [307, р. 342], поскольку и проблема, и суждение, и гипотеза, и реальность — все это охватывается понятием опыта и существует лишь в нем.

«Что такое мир, как не непрерывная рабочая гипотеза, мысленная структура, находящаяся в процессе постоянного завершения по мере того, как проблемы возникают то тут, то там?» [*ibid.*, р. 332]. Поскольку в доктрине Мида отсутствует объективный материальный мир, различные части и стороны которого могли бы отражаться или воспроизводиться в гипотезах, теориях и отдельных суждениях, а имеется лишь мир *принятых* в данное время верований, естественно, что не только невозможно установить сколько-нибудь надежный критерий истины как согласия суждения или гипотезы с реальностью, но и само традиционное «аристотелевское» понятие истины повисает в воздухе. Новая гипотеза должна у Мида фактически сопоставляться не с объективной действительностью, а в лучшем случае лишь с совокупностью старых гипотез. При этом дело здесь не в технической трудности сопоставления гипотезы с действительностью (эти трудности могут быть очень велики), а в принципиальной невозможности сопоставить ее с чем-либо иным, кроме других гипотез или верований. Правда, в ряде конкретных случаев Мид может и даже вынужден пользоваться понятием истины в ее самом общем значении. Он может, например, сказать: «Будет вечно истинно, что Джеймс Браун был у себя дома в такой-то день и в такой-то час» [*ibid.*, р. 329]. Но когда речь заходит о философском определении истины, то он отказывается принимать во внимание все бесчисленные случаи традиционного пользования понятием «истина» и вводит ее прагматистское понимание. «Тогда истина синонимична с решением проблемы» [307, р. 328]. Но ведь и мышление определяется Мидом тоже как решение проблемы, и таким образом истина полностью уграчивает свое собственное содержание.

Мид подчеркивает, что «истина не есть достижение решения, еще менее удовлетворение того, кто его достиг» [*ibidem*]. В таком понимании истины Мид усматривает старую гедонистическую ошибку. Он не упоминает здесь Джемса, но, очевидно, имеет в виду его. Удовольствие, говорит Мид, правда, сопутствует объекту нашего желания, когда мы его достигаем, но на этом основании нельзя сказать, что мы стремимся к удовольствию. Мы обычно испытываем удовлетворение от решения проблемы, «но проверкой является способность действовать там, где действие было сперва остановлено» [*ibidem*]. «Проверка истины, которую я предлагаю, есть продолжение поведения, которое было остановлено конфликтом значений — а значения я отношу к реакциям или поведению, к которому ведут свойства вещей» [*ibidem*].

Итак, решение проблемы или реконструкция старых гипотез, устраняющая их конфликт с новым фактом, что остановил движение опыта, и обеспечивающая возможность продолжения действия, — вот что, по Миду, может быть названо истиной и одновременно является ее критерием. Мид предпочитает открыто не отождествлять истину с пользой, не говоря уже о выгоде или удобстве. Но по существу, он принимает специфическое для прагматизма понимание истины как успешного решения проблемы, успешного не в смысле достижения соответствия формулировки этого решения с объективной реальностью, а в смысле возможности возобновления прерванного действия. Дополнительная оговорка, которую делает Мид, состоит в том, что продолжение опыта или действия должно находиться под разумным экспериментальным контролем.

Таким образом, мышление и истина полностью подчиняются у Миды внешнеологическому интересу и теряют познавательное значение. Мид, конечно, знает, что по крайней мере в новое время стремление к истине было важным стимулом развития науки. Но и этому бесспорному факту он дает бихевиористско-прагматистскую интерпретацию. «Понятие незаинтересованной истины, которую мы лелеем начиная со средних веков, само есть ценность, имеющая реальную социальную основу, как ее имеют и догмы церкви» [307, р. 208]. Идеал истины ради истины и знания ради знания выражал, по Миду, стремление освободиться от церковной

догмы и открыть неограниченные возможности для любого действия, цели которого не должны были детерминироваться заранее. «Знание ради знания — это лозунг свободы, потому что только он один делает возможным непрерывную реконструкцию и расширение целей поведения» [*ibid.*, р. 210]. Этот лозунг означает свободу осуществлять не только уже признанные ценности, но и использовать знакомство с природой для осуществления таких целей и для решения таких проблем, которые могут возникнуть в будущем.

Реконструкция прошлого

Как мы видели, Мид подобно другим прагматистам исходит из того, что познание изменяет свой предмет, оно есть «реконструкция» или даже создание познаваемого предмета. Но таким предметом может быть не только настоящее, но и прошлое. Означает ли познание прошлого также его реконструкцию? С точки зрения Мида, дело обстоит именно так. Отрицая объективное существование мира, которое он интерпретирует как существование абсолютно неизменной реальности, Мид отрицает и неизменность, то есть объективность прошлого, его независимость от человеческой интерпретации.

Согласно Миду, вся реальность существует только в настоящем, так что одно настоящее непрерывно переходит в другое настоящее. Что касается прошлого, то оно возникает вместе с памятью, подобно тому, как будущее возникает вместе с воображением, следовательно, имеет смысл лишь для организмов, обладающих сознанием. До появления сознательных организмов было следование событий, но не было времени, так как низшие животные не способны выделить его из пространственно-временного континуума. Прошлое и будущее — это пространство события за пределы его временных границ назад и вперед. При этом прошлое не имеет самостоятельной реальности: оно всегда служит объяснению настоящего.

Общепризнанная научная процедура предполагает каузальное объяснение явлений, то есть объяснение нынешних событий предшествующими событиями. Но в мире постоянно возникает новое, появляются эмердженты, не укладывающиеся в рамки общепринятых причинных связей. Новое возникает из прошлого, но не может быть объяснено из него. Поэтому новое настоящее требует для себя и нового прошлого, с которым оно

могло бы находиться в рациональной связи. Отсюда «каждое беспримерное настоящее создает прошлое, которое логически требуется для его объяснения» [307, р. 335]. При этом «материал, из которого конструируется это прошлое, находится в настоящем» [199, р. 335].

Прошлое есть, таким образом, не более как мыслительная конструкция, содержание которой определено проблемами настоящего и потребностями действия в будущем, «также выражающегося в настоящем. Таким образом, «прошлое — это такая конструкция, которая относится не к событиям, имеющим реальность, независимую от настоящего, являющегося местонахождением реальности, но скорее к такой интерпретации настоящего ... которая позволяет продолжаться разумному поведению» [199, р. 335].

Русский экзистенциалист Лев Шестов отстаивал парадоксальное утверждение, что бог способен сделать бывшее небывшим, то есть изменить прошлое. Прагматист Мид считает, что любой ученый не только может изменять прошлое, но не может не изменять его. Этот тезис относится прежде всего к историку и исторической науке. Мид объявляет несостоятельным представление об истории как некотором свитке, содержащем с абсолютной точностью все имевшие место события так, что историк в своих исследованиях должен лишь постепенно приближаться к этим событиям, как они когда-то происходили «в действительности». «Мы не размышляем над абсолютно неизменным прошлым, которое может простираться позади нас во всей своей целостности, не подверженное никаким последующим изменениям» [*ibidem*]. Прошлое создается нами таким, каким оно нам требуется в настоящем для решения наших нынешних проблем. «Мы никогда не ссылаемся на реальное событие прошлого, которое не было бы таким прошлым, которое нам нужно» [*ibid.*, р. 336].

Если бы у нас были все возможные документы и все возможные памятники эпохи Юлия Цезаря, мы бесспорно имели бы более истинное представление об этом человеке и о том, что случилось во время его жизни. «И все же мы получили бы истину, принадлежащую нынешнему настоящему, а более позднее настоящее будет реконструировать ее с точки зрения своей собственной эмерджентной природы» [199, р. 337].

«Каждое поколение переписывает и в известном смысле вновь переживает прошлое. История, которую пишем мы, не могла бы выйти из-под пера наших отцов, так же, как мир, в котором мы живем, недоступен их глазам и ушам — и не потому, что мы располагаем более богатыми источниками, чем они. История так же точно есть интерпретация прошлого в терминах настоящего, как она есть интерпретация настоящего в терминах прошлого. Другой Сократ очаровывал афинскую молодежь, другой Цезарь переходил через Рубикон, другой Иисус жил в Галилее с тех пор, как мы были детьми. И мы знаем, что наши дети будут жить в мире, отличном от нашего, и необходимо будут заново переписывать анналы, которые мы так трудолюбиво составляли... Прошлое и будущее ориентированы на настоящее. То, что нам нужно,— это значение настоящего, и мы можем найти его только в таком прошлом, которое требуется уникальным качеством настоящего, и в том будущем, к которому только оно может вести» [307, р. 335].

История, таким образом, в принципе не может быть объективной наукой, и есть столько историй, сколько историков. Согласно Миду, историк признает, что в прошлом «что-то было», но что именно — это определяется настоящим. В то же время Мид соглашается с тем, что в разных историях встречаются некоторые «совпадения» (те или иные исторические факты или личности), но, подчеркивает он, их трактовка и смысл различны до полной несопоставимости.

Мид избегает вопроса о том, чем вызваны эти совпадения, представляя их как нечто несущественное. Он закрывает глаза на то, что во всех бесчисленных вариантах римской истории описывается, скажем, факт убийства Юлия Цезаря лишь потому, что он действительно имел место, хотя объяснения и оценки этого факта различными историками, конечно, не совпадают. Но Мид не желает видеть разницу между фактом и его интерпретацией. На самом деле, вовсе не различные Цезари переходили Рубикон по-разному, в зависимости от того, кто описывал этот факт, а одно и то же действие одного и того же Цезаря подвергалось различным интерпретациям.

В данном случае особенно наглядно видны гносеологические корни прагматистского идеализма. Мид сме-

шивает и отождествляет писаную историю, то есть описание исторических событий, с действительно имевшими место событиями. Писанные истории на протяжении веков несли на себе печать классовых и сословных интересов и оценок, ограниченности доступных источников и несовершенства методов их изучения и толкования, субъективных симпатий и антипатий историков и т. д. и т. п. Только с возникновением марксизма под исторические дисциплины была подведена прочная, научная база и стала возможной подлинно объективная наука история.

Но, разумеется, бесчисленные интерпретации, дававшиеся историческим событиям, так же мало могли изменить историческое прошлое человечества, как и многочисленность научных гипотез и способов объяснения естественнонаучных фактов не может изменить объективную структуру физического мира. Подмена физической или исторической реальности представлениями и теориями этой реальности — типичная особенность прагматистского идеализма.

Итоги

При рассмотрении учений Дьюи и Мида — двух продолжателей прагматизма — мы видели, что важнейшее место в них занимала интерпретация науки и научного метода. Мы видели, что прагматизм претендует на то, что он ни в чем не нарушает нормальной процедуры научного исследования, не изменяет ни одного из составляющих его факторов; он только выявляет их действительное значение. На самом деле он приписывает научным понятиям и методам такое «значение», что наука полностью утрачивает свое познавательное содержание. Она перестает быть познанием объективного мира, а становится лишь умением решать проблемы; ее цель — не теоретическое знание, но обслуживание индивидуальных или групповых интересов, связанных с текущим моментом; истина как результат усилий ученого и как вечный идеал науки оказывается лишь видом блага, полезностью или успешным достижением каких-то очередных целей.

Изображение науки в прагматизме можно было бы назвать злой, но несправедливой карикатурой, если бы оно не было чем-то более серьезным. Если взглянуть на прагматизм в историческом плане, то мы увидим, что уже в прагматизме Пирса наследие великих рациона-

листов и основоположников науки нового времени полностью испарилось. Но Пирс оставался ученым за пределами прагматизма. Джемс, после того как он прекратил работу в области физиологии и экспериментальной психологии, и Шиллер на протяжении всей своей деятельности вели борьбу против самого духа научности и логичности, стремясь изгнать его из мышления современного человека. Не меньшие усилия они приложили для того, чтобы, сведя истину к полезности, не только приравнять истины науки к «истинам» религии, но и поставить вторые над первыми. Дьюи, подвизавшийся в качестве верховного жреца прагматизма в период острейшей борьбы коммунистического и буржуазного мировоззрений, на словах превознося науку, на деле стремился развенчать ее и окончательно устранить вопрос о возможности объективного истинного знания.

Прагматизм еще в начале века в среде самой буржуазной философии был оценен как «восстание против науки», и его дальнейшая история на протяжении более чем полувека полностью оправдала эту оценку. И ее не колеблет то, что Сидней Хук в своих нападках на диалектический материализм изображает себя сторонником науки, а сложившаяся в 50—60-х годах XX в. конгломеративная группа *неопрагматистов* (Кларенс Льюис, Уиллард Куайн, Нельсон Гудмэн), которая соединила неопозитивистские идеи с прагматистским критерием истинности и значения, занята собственно научными проблемами. Ведь анализ этих проблем (модальных логик, соотношения аналитических и синтетических утверждений, формализации выражений качеств и отношений вещей, истолкования контрфактических предложений и вообще диспозиций и т. д.) от привнесения в него прагматизма только теряет в своей научности. Впрочем, номиналистическая ориентация этой группы сближает ее с широким течением «аналитической философии», т. е. поздним неопозитивизмом с его весьма расплывчатыми философскими позициями, так что собственно прагматизм утратил ныне своих теоретиков (поверхностный публицист С. Хук, в вульгарной форме использовавший идеи неогегельянства, — не в счет). Но дух прагматизма, столь свойственный обыденному сознанию «среднего американца», продолжает в буржуазной Америке жить и господствовать.

НЕОПОЗИТИВИЗМ



Неопозитивизм — это широкое философское течение, которое не раз принимало различные названия. Одни его сторонники предпочитали именовать себя логическими эмпириками, другие — представителями философии науки, третьи — аналитиками и т. д. Значения перечисленных терминов не полностью совпадают.

Являясь современным этапом долгой истории позитивистского течения в философской мысли, неопозитивизм на протяжении полувека своего существования пережил сложную эволюцию, завершившуюся глубокой деградацией, но не исчезновением этого направления мысли.

1. Возникновение и источники неопозитивизма

Неопозитивизм сложился как *третья* историческая форма позитивизма в начале 20-х годов XX в., почти одновременно в Австрии, Англии и Польше. Он возник в результате тех метаморфоз, которые произошли с философией «чистого опыта» Э. Маха и Р. Авенариуса вследствие дальнейшего прогресса естествознания и связанных с ним новых кризисных ситуаций, обнаруживших недостаточность механистического способа описания явлений (а именно в рамках этого способа и возник в свое время махизм). В первые полтора десятилетия своего существования неопозитивизм был известен под названием «логический позитивизм». Это название нередко применяется в более широком смысле — для обозначения всей совокупности позитивистских учений 20—40-х годов XX в.

Особенности логического позитивизма

Логический позитивизм с самого начала *отличался от махизма* следующими главными особенностями: во-первых, отрицанием научной осмысленности вопроса о существовании объективной реальности и о ее отношении к сознанию, и, во-вторых, заменой прежнего эмпирико-индуктивного понимания логики и математики субъективистской концепцией, рассматривающей эти две науки как совокупность дедуктивных построений, опирающихся на произвольные соглашения (конвенции). Остановимся на этих особенностях подробнее.

Э. Мах и Р. Авенариус считали, что они преодолели агностицизм, разрешив дилемму основного вопроса философии в духе «нейтрализма». Тем самым они будто бы доказали прямую возможность полного познания «нейтральных элементов» мира, т. е. безличных ощущений, поскольку познание последних сводится к тому, что они воспринимаются. М. Шлик и Р. Карнап предпочли вообще отказаться от самой постановки этой дилеммы, считая ее мнимой, лишенной научного смысла.

Подобно махистам, неопозитивисты мечтали свести познание к восприятию как таковому. «Чувственные данные», «события» и «факты» заменили в их многочисленных писаниях «нейтральные элементы» махистов, и эти «данные» стали пониматься как исходные предпосылки всякого познания, находящиеся в сфере сознания субъек-

екта Вопрос, имеют ли эти предпосылки внешний источник, был «разрешен» неопозитивистами по-своему Если Беркли превратил внешний источник ощущений (т. е. объекты) в ощущения, а махисты превратили ощущения в объекты, то неопозитивисты пошли по пути отрицания существования самого этого вопроса вообще

Неопозитивисты отказались от признания «чувственных данных» субстанциональной основой мира, ограничившись тем, что сочли их за «материал познания». Но это изменение не имело принципиального характера. Как и махисты, неопозитивисты рассматривают ощущения в гносеологии как исходную данность с ощущениями можно так или иначе *манипулировать* и только В теоретико-познавательном отношении неопозитивизм не вышел поэтому за узкие рамки субъективного идеализма

Одно из новшеств, введенных неопозитивистами в связи с отрицанием основного вопроса философии, заключалось в понятии «логическая конструкция» Согласно этому понятию, ненаблюдаемые вследствие своей малости или же своей удаленности микро- и макро-объекты представляют собой не символы относительно устойчивых групп ощущений, как полагали Мах и Авенариус, но продукты формального преобразования протокольных предложений, фиксирующих исходные «атомарные факты» Результаты этих формальных преобразований считаются принятыми лишь постольку, поскольку из них средствами дедукции возможно вывести чувственно проверяемые следствия В учении о логических (теоретических) конструкциях (конструктах) проводится *принципиальное отождествление объекта и теории объекта*, хотя и признается разница между «голыми» ощущениями и результатами их рациональной переработки В этом состоит одно из главнейших отличий логического позитивизма от прежнего позитивизма Кроме того, неопозитивисты отождествили понятия «объективный факт» (который существует независимо от того, познал ли его или нет ученый) и «научный факт» (т. е. факт, зафиксированный, или «запротоколированный» в науке с помощью знаковых средств)

Но значит ли это, что неопозитивистами отрицается независимое от теоретических построений существование вещей, процессов и т. д., внешних по отношению

к сознанию? ¹. Сами они, конечно, избегают откровенного признания в субъективном идеализме.

Так, при чтении некоторых последних статей английского неопозитивиста А. Айера возникает иллюзия, что он убежден в существовании внешнего мира столь же твердо, как и материалисты. Зато австрийский неопозитивист К. Гемпель признал, что теоретические конструкции — это всего лишь удобные фикции, повторив тем самым взгляды неокантианца Г. Файхингера. Большинство же остальных неопозитивистов предпочитало придерживаться той позиции, что вопрос об объективности или же фиктивности теоретических конструкций сам по себе лишен научного смысла, как и вопрос о существовании или несуществовании внешнего мира.

Некоторое отличие неопозитивистов от эмпириокритиков вытекает из различного понимания ими роли мышления в познании. Если Э. Мах и Р. Авенариус полагали, что мышление лишь сокращает, экономизирует, упрощает обозрение опыта субъекта, то Р. Карнап и Г. Райхенбах считают, что мышление вносит в опыт струю творческого произвола, неузнаваемо его переделывая. Разница эта вытекает из уже упомянутого конвенционалистского понимания логики и математики, которое вело к возрождению кантовской традиции резкого разрыва между чувственным и рациональным моментами в познании по их происхождению (первое якобы просто «дано», а второе — продукт деятельности субъекта).

Изъятие логики и математики из сферы чувственного опыта привело в неопозитивизме к далеко идущим последствиям и прежде всего к превращению формального начала и вообще языка в главный объект философского исследования, почему все это философское течение можно назвать лингвистической разновидностью позитивизма (в широком смысле слова «лингвистическая»). С наименьшим основанием неопозитивизм можно охарактеризовать как гибрид позитивизма с преобразованной методологией символической логики и проблематикой семиотики (теории знаков). Попытки достигнуть соеди-

¹ В определенном смысле слова научные теории сами суть «объекты». В теории познания в качестве *объектов* исследования могут выступать и сами научные теории. Но неопозитивисты имеют в виду не это.

нения позитивизма и семиотики прошли в основном две фазы: логическую и собственно лингвистическую (с начала 40-х годов), различие между которыми обусловлено тем, какой именно язык — формализованный или же естественный — рассматривается в качестве предмета философии. Неопозитивизм второй фазы называют лингвистическим позитивизмом в узком значении последнего термина.

**Идейные
предпосылки
непозитивизма**

Сформировавшись почти одновременно в трех европейских странах — Австрии, Англии и Польше, неопозитивизм быстро приобрел популярность среди тех кругов буржуазной интеллигенции, которые занимались или интересовались наукой. И это было не случайно. В неопозитивизме получили современную наукообразную форму настроения *скептицизма* и *агностицизма*, весьма характерные для буржуазной интеллигенции этих стран в 20-х годах нашего столетия и поддерживаемые не только общей обстановкой кризиса капитализма, но и той специфической духовной атмосферой, которая сложилась в те годы в этих государствах. Австро-Венгерская империя после поражения ее в первой мировой войне рассыпалась, как карточный домик, и Австрия из обширной монархии превратилась в небольшую республику. В эти годы стало развеиваться по ветру и бывшее величие Британской империи. Она продолжала существовать вплоть до второй мировой войны, но уже в 20-х годах становилось все более ясным, что былая ее мощь бесповоротно подорвана. Под ударами Красной Армии рухнули и романтические мечтания польской буржуазии о Речи Посполитой «от моря и до моря», огнем и мечом сколоченной из захваченных украинских, белорусских и литовских земель.

Но, разумеется, на общий облик неопозитивизма повлияли прежде всего коренные черты новейшего буржуазного сознания, которое отразило углубление общего кризиса капитализма и еще более усилило фетишизацию собственных духовных продуктов. Процесс отчуждения результатов мыслительной деятельности привел к тому, что концепты и знаки, фиксирующие эти результаты, приобрели как бы самостоятельное существование в обособлении от объективной реальности: факты (восприятия и мысли о восприятиях) и протоколирующие их предложения (знаковые образования) стали в неопо-

зитивистской философии играть роль самостоятельных сущностей, замыкающих субъект в рамки солипсизма. По форме неопозитивизм складывался как реакция на иррационалистские направления в буржуазной философии XX в. — бергсонизм во Франции, феноменологию и ранний экзистенциализм в Германии, а также на неосхоластику в Австрии и Польше и абсолютный идеализм в Англии. Отдельные естествоиспытатели и по сей день истолковывают «антиметафизическую» борьбу неопозитивистов как выражение естественнонаучного материализма. Однако в учении неопозитивизма форма отличается от его содержания, и по своей сущности он, как увидим ниже, является антиматериалистическим и отнюдь не враждебным идеализму течением. Не будучи сам иррационалистским мировоззрением, неопозитивизм создал свои специфические средства оправдания буржуазного антирационализма.

Вопрос о классовой природе неопозитивизма не решается так, будто эта философия есть непосредственное идеологическое оружие империалистической агрессии или же средство дезориентации умов мелкой буржуазии. Но этот важный вопрос не решается и так, будто в отличие от других современных философских течений у неопозитивизма имеются только гносеологические корни, а его идеологические предпосылки сводятся лишь к сумме индивидуальных воззрений различных его представителей по социально-политическим вопросам [см. 394, S. 55—73].

Как указывал В. И. Ленин, гносеологические источники идеализма приводят к ошибочной философии именно в духовной атмосфере буржуазного общества, проникнутой враждебностью к диалектике и материализму. В неопозитивистском *стиле* мышления нашло свое отражение неверие самих буржуазных философов в будущее своего класса, переросшее в неверие относительно будущего всего человечества и возможностей познания и овладения природой и современной социальной ситуацией. Неопозитивистский подход к теории и жизни вырос на почве узкого буржуазного практицизма, чисто утилитарно оценивающего науку и стремящегося выхолостить из науки мировоззренческие выводы или по крайней мере сделать их безвредными для господствующего класса. Свойственная обыденному буржуазному сознанию фетишизация языка, знаковой деятель-

ности и научных абстракций нашла в неопозитивизме широкое развитие и иллюзорное оправдание.

Одна из своеобразных черт неопозитивизма состоит в том, что, оттесняя философскую проблематику в область логики и лингвистики, он создает реальные возможности для превратного представления о своей подлинной общественной роли. Он создает также возможности для приписывания естественнонаучных достижений отдельных своих представителей влиянию неопозитивистской методологии, изображая ее как адекватную современному естествознанию и свободную от вредного воздействия со стороны социальной реакции. Это одна из иллюзий, развеять которые призвана марксистская критика неопозитивизма.

**Теоретические
источники
неопозитивизма**

Неопозитивизм формировался на основе разнообразных *теоретических источников*, значительно более широких, чем у эмпириокритицизма. Перечислим их.

В области логики и математики появление этой философии было связано с конвенционалистскими выводами. Для этих выводов было использовано открытие Лобачевским, Боляйи, Риманом неевклидовых систем геометрии, а также Лукасевичем, Постом, Брауэром и др. различных систем новейшей формальной логики (с числом значимостей истинности более, чем две, с разными значениями отрицания и т. д.). Возникновение математической логики было использовано для утверждений, что эта наука не исследует ни проблематику истинного мышления (чем занимается логика), ни проблематику количественно выразимых соотношений внешнего мира (как это делает математика), но анализирует структурные соотношения (в любом материале).

Действительно, математическая логика вскрыла такие отношения и связи, которые существуют как в сфере мышления, так и во внешнем мире, а также в ряде технических моделей и физиологических процессов. Однако отсюда отнюдь не вытекает, будто эти отношения по своей природе «нейтральны».

В своих интересах неопозитивисты использовали наличие парадоксов (противоречий) в математике, требовавших своего устранения, а для этого — анализа логических основ математики. Однако неопозитивисты неправоммерно истолковали этот факт в том смысле,

будто бы *все* противоречия в развитии *всех* наук имеют чисто формально-логическую природу

Неопозитивисты неправоммерно перенесли на теоретические понятия других наук операциональное понимание одновременности, характерное для частной теории относительности в физике. При этом они пришли к выводу, что не только одновременность, но и время, протяженность, масса имеют не абсолютное, но лишь относительное значение. В неопозитивистской теории познания были использованы в извращенном виде рассуждения А. Эйнштейна о том, что если «эфирный ветер» не наблюдается, значит его вообще не существует (об этом шла речь в частной теории относительности), а также если тяготение операционно не отличимо от инерции, то это одно и то же (в общей теории относительности). Был подхвачен и выдвинутый физиком В. Гейзенбергом (1925) принцип наблюдаемости («ненаблюдаемый объект не существует»). Этот принцип был использован прежде всего для подтверждения принципа верификации, о котором подробно будет сказано дальше. Нашло позитивистскую интерпретацию и «соотношение неопределенностей» В. Гейзенберга, согласно которому невозможно одновременно точно измерить импульс микрочастицы и ее координаты. Неопозитивисты (Н. Бор на одном из этапов своей эволюции и др.) сделали из этого факта ложный вывод, будто бы средства измерения (приборы) не обнаруживают, а создают параметры микрочастиц, так что квантовая механика не отражает свойств объективного мира. Соответственно был использован и «принцип дополнительности», согласно которому каузальная характеристика микропроцессов есть лишь один из взаимоисключающих друг друга способов их описания.

В языкознании теоретическим источником неопозитивизма было так называемое «структуралистское» понимание языка, основу позитивистского истолкования которого заложил датский языковед Ельмслев. Неопозитивисты 20-х — начала 30-х годов XX в. выдвинули идею, что структуралистское понимание явлений, т. е. рассмотрение их только в плане формального «строения», а не с точки зрения «содержания», т. е. значения, следует положить в основу изучения любых объектов исследования. К месту пришлась и гипотеза американских лингвистов и этнографов Сепира и Уорфа о том, что язык

является первичным явлением, а взгляды и мировоззрение людей производны от языка.

И наконец, в социологии неопозитивизм нашел свое предвосхищение в лице так называемой «эмпирической социологии», которая не во всех своих формах была связана непосредственно с неопозитивизмом, однако в общем ему соответствовала. Методология эмпирической социологии перекликалась с той концепцией неопозитивистов (о ней речь подробнее идет ниже), согласно которой наука сводится к фиксации, а затем упорядочению фактов в рамках условно принятых систем языка. Неприязнь к обобщающим научным теориям тесно сближала «эмпирическую социологию» уже на первых порах ее существования с современными ей позитивистскими идеями.

Возникновение логического позитивизма

Логический позитивизм сложился и развился в так называемом «Венском кружке» логиков, философов, математиков и социологов, который возник в 1923 г. в Венском университете под руководством Морица Шлика (1882—1936). В кружок входили Рудольф Карнап (1891—1970), а также О. Нейрат, Ф. Вайсман, Г. Фейгль, Ф. Кауфман, Г. Ган и др. Значительное влияние на участников «кружка» оказал Л. Витгенштейн (1889—1951), вскоре переехавший в Англию. Его «Логико-философский трактат» (1921) с предисловием Б. Рассела (1922), наравне с работами Д. Мура, положил начало неопозитивистскому движению в Великобритании. Оно приобрело новый размах после того, как А. Айер, участвовавший в заседаниях «кружка», по возвращении на родину выпустил в свет книгу «Язык, истина и логика» (1936), в которой соединил идеи австрийских неопозитивистов и аналитической философии Мура и Рассела. Книжки Б. Рассела «Анализ духа» (1921) и «Анализ материи» (1927) были чрезвычайно близки к идеям неопозитивизма на континенте. В том же духе, что и у Айера, развивалось творчество переселившегося в Лондон К. Поппера. В Берлине в качестве своего рода филиала «кружка» подвизалась группа Ф. Крауза, Г. Райхенбаха, В. Дубислава и др., а в Праге (после 1931 г.) — группа в составе Ф. Франка и временно переехавшего в Чехословакию Р. Карнапа. После убийства Шлика (1936) и захвата Австрии гитлеровцами (1938) «Венский кружок» распался и боль-

шинство его участников перебрались в Англию и США. Такая же судьба постигла и его филиалы.

После захвата Польши немецко-фашистскими войсками в США и Англию выехали также А. Тарский и Я. Лукасевич, видные представители так называемой «Львовско-Варшавской школы» философов и логиков, сыгравшие большую роль в становлении неопозитивистских взглядов на логику. Еще более видную роль в раз-



работке проблематики «Венского кружка» сыграл третий польский логик Казимир Айдукевич (1890—1963), один из основателей конвенционализма.

Главный печатный орган неопозитивистов журнал «Эркеннтнис» выходил в свет с 1930 по 1939 г. сначала в Вене, а в последние два года в Гааге. Его функции были восприняты затем журналами «Анализ», «Философия науки», «Британским журналом философии науки», «Майнд» и др. В этих журналах печатаются также и скандинавские, австралийские, канадские и другие сторонники неопозитивизма. В 70-х годах издание журнала «Эркеннтнис» как органа «аналитического направления» в философии возобновлено.

2. Неопозитивистская трактовка предмета философии

Одной из самых характерных особенностей неопозитивизма является свойственное ему *учение о предмете философии*. Учение это носит отчасти компилятивный характер, объединяя положение Конта и Спенсера о неразрешимости основного философского вопроса (доведенное неопозитивизмом до вывода об отсутствии у этого вопроса научного смысла), тезис о превращении философии в формальную логику, начатом еще Д. С. Миллем, и провозглашенное махистами требование философской «нейтрализации» данных науки. Однако неопозитивистский взгляд на предмет философии во многом специфичен. Понимание философии как формально-логического языка наук означало в неопозитивизме не только превращение философии в формалистическую теорию познания (без познания объективной реальности), но и учение о логическом конструировании действительности в науке, т. е. использование логики в роли новой «онтологии». Последнее вырисовывается в книге Р. Карнапа «Логическая конструкция мира» (1928).

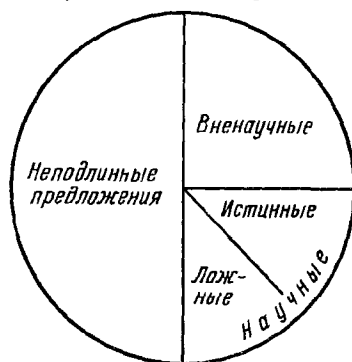
Другие, отмеченные выше тенденции нашли выражение в работах Карнапа «Мнимые проблемы в философии» (1928), «Преодоление метафизики логическим анализом языка» (1931), «Философия и логический синтаксис» (1935), а также в пятом разделе его книги «Логический синтаксис языка» (1934).

Борьба против „метафизики“

Карнап, а с ним и другие неопозитивисты провозгласили следующую классификацию предложений, которая имела целью отделить собственно философскую проблематику от логики и других наук. Все предложения, претендующие на содержательность, были разбиты на три основных класса: нелепые, т. е. бессмысленные, неподлинные (*unsinnige*), научно-неосмысленные, т. е. вненаучные (*sinnlos*) и научно-осмысленные, или просто научные (*sinnvolle*), а значит истинные и ложные. Бессмысленные предложения, по Карнапу, собственно, и не представляют собой предложений, а лишь напоминают их, будучи подобны им по внешним характеристикам

своей структуры, как, например, оборот: «луна умножает четырехугольно».

Возникает следующая классификация предложений:



Карнап объявил философские предложения вненаучными, т. е. не поддающимися сравнению с фактами. Он выводил этот их статус либо из их непроверяемости, либо из того, что в состав этих предложений входят псевдопонятия, определения которых также не поддаются проверке (например, «абсолют»), либо, наконец, из неправомерности дедуктивного вывода, результатом которого является некоторое предложение. Не приходится спорить, что бывают такие философские утверждения, которые совершенно лишены научного смысла, хотя и не в том специфическом значении, которое придал этому термину Карнап. Так, Ленин указывал, что утверждение Богданова, согласно которому «физический опыт *«выше»* в цепи развития, чем психический», не имеет научного смысла [см. 2, т. 18, с. 237]. Однако следует иметь в виду, что утверждения, лишенные научного смысла, в большинстве случаев сохраняют вполне определенный идеологический смысл, а критерий общественной практики убедительно доказывает их ложность.

В качестве одного из средств искоренения «традиционной» философии Карнап использовал учение о так называемых *квазисинтаксических* предложениях, т. е. о предложениях, которые в их неуточненном виде можно понимать различно: либо как предложения *предметного* языка, т. е. языка, на котором мы говорим о различных вещественных предметах, количественных соотношениях

и т. п. (эти предложения говорят о свойствах «предметов», например, «пять есть число»); либо как предложения *метаязыка* (утверждающие нечто о свойствах слов и предложений предметного языка, например, «„пять“ есть число, т. е. имя числительное»). К числу квазисинтаксических предложений Карнап отнес философские высказывания, заявив, что если они и имеют какой-то рациональный смысл, то только в том случае, если их интерпретировать как высказывания об отношениях между словами. Поэтому он счел необходимым превратить философские предложения в предложения, говорящие только о логико-синтаксических отношениях слов. Вместо «время одномерно, а пространство трехмерно» Карнап, например, предложил говорить так: «обозначение времени состоит из одной координаты, а пространства — из трех» [149, р. 307]. При этом Карнап упускал из виду, что его собственное рассуждение о философии следует препарировать по тому же рецепту, после чего оно также превратится в утверждения только о словах: само же только что изложенное его требование данного перевода предложений такому переводу не поддается, так что его пришлось бы считать совершенно бессмысленным, хотя осмысленность и важность его несомненны.

Эволюция позитивистского отношения к философии в XX в. отнюдь не вела, как это могло бы показаться, к критике мнимого права религии на познание сущности вещей. Напротив, именно у Карнапа, как и у Айера, мы находим фактическое обоснование права религии и иррационализма на существование в современных условиях. Карнап считает, что «традиционная» философия возникла из потребности дать выход «чувству жизни», якобы гнездящемуся в сердце каждого человека и не поддающемуся выражению рациональным путем. Средством наиболее адекватного выражения чувства жизни Карнап считает искусство. «Вероятно, музыка является наиболее чистым средством выражения чувства жизни, так как она в сильнейшей степени свободна от предметности» [150, § 7]. Философия же, по Карнапу, — это суррогат искусства, а философы — «музыканты, лишенные способности к музыке». Хотя и в роли суррогата музыки, прежняя философия, по мнению Карнапа, все же соответствует иррациональному «голосу» сердца. Отсюда получается, что учения иррационалистов наиболее

приемлемы для него среди «традиционных» философских учений.

Некоторые буржуазные историки философии считают Карнапа атеистом, подобно тому как атеистом они считали Маха. Но это мнимый атеизм. «Атеизм» Карнапа и некоторых других неопозитивистов, хотя они и иронизировали над религией, есть в принципе скрытый союзник любого религиозного учения. Учение Карнапа на деле реабилитирует всякую религию так же, как и, употребляя сравнение, высказанное самим Карнапом, — всякую, пусть самую скверную музыку, если у последней окажется хотя бы один-единственный потребитель, получающий от нее удовлетворение. Здесь мы не хотим, конечно, поставить под сомнение искренность критики Б. Расселом христианства.

Таким образом, в буржуазной философии возникает своеобразное разделение труда: неопозитивизм занимается анализом логического строения предложений и теорий науки, т. е. заменяет философию разновидностью символической логики, а иррационализм и религия получают полное право на деятельность вне науки. Как иронически заметил один буржуазный историк философии, неопозитивисты, «возможно, являются врагами теологии, но они — друзья религии» [303, р. 32]. Их собственная философия выступила как логико-семиотический анализ «языка» науки, т. е. анализ употребляемых в конкретных науках терминов, предложений и сочетаний последних.

За сорок лет существования неопозитивизма понимание им логического анализа претерпело эволюцию. До конца 30-х годов логический анализ языка обычно отождествлялся с так называемым логическим синтаксисом, а затем — с логической семантикой. Типичная для позитивизма спекуляция на достижениях науки приобрела в неопозитивизме форму последовательного отождествления философии неопозитивизма со сменяющимися друг друга этапами развития современной символической логики. Это создавало вокруг неопозитивизма ореол «научности» и затрудняло выявление его субъективно-идеалистической сути.

Следует заметить, что логическая семантика изучает средства формализации отношений знаков к обозначаемым ими предметам (так называемым «десигнатам») безотносительно к природе последних в философском

смысле. Этот подход, естественный для методов формализации, неопозитивисты неправоммерно абсолютизируют, заявляя, что философский анализ природы обозначаемых предметов вообще не должен иметь места. В философии, бесспорно, встречаются проблемы логико-языкового характера, которые непосредственно не связаны с тем или иным решением основного философского вопроса. Аналогично тому, как в современной логике есть ряд так называемых семантических антиномий (парадокс Элименида и др.), разрешаемых путем строгого ограничения смысла употребляемых терминов, в истории философии бывали споры, связанные с неуточненностью понятий (такой характер отчасти носил спор о свободе воли человека в XVII—XVIII вв.). Однако это отнюдь не значит, что строгая однозначность и упорядоченность терминологии сама по себе разрешает все философские вопросы или делает их «ненужными». Напомним в этой связи, что В. И. Ленин считал важным делом разоблачение путаницы у махистов со словами «совпадать», «опыт», «энергия» и т. д., но отнюдь не сводил к этому задачу критики философии махизма. Необходимо решение основного вопроса философии по существу и конкретно, а не уход от него в дебри узкологических «уточнений».

Неопозитивисты порицают традиционную философию как скопление псевдопроблем. Действительно, в философии встречаются и не раз обсуждались псевдопроблемы (например, что есть первопричина мира, какова цель его развития и т. д.), но далеко не все философские вопросы таковы. Кроме того, неопозитивизм ошибочно выдал за псевдопроблемы донаучные постановки действительных теоретических, а в том числе и философских проблем (например, существует ли свобода?).

В своей последней книге «Философские исследования» (которая была издана посмертно в 1953 г.) Витгенштейн вообще отрицал, что он занимает какую-либо философскую позицию, хотя бы и позитивистскую. Это было стремление «увести» логический анализ не только от философии, но уже и от самой логики. Это стремление, подхваченное рядом других неопозитивистов, вылилось в новую форму неопозитивизма — философию лингвистического анализа, о которой речь ниже. Что же осталось после этого от философии в новейшем неопозитивистском ее понимании?

По сути дела, «философия», которую пропагандировал поздний Витгенштейн, избегает всяких действительно философских проблем познания (отражения) действительности, наиболее общих законов ее развития и т. д. и в то же время изображает всякую неясность, возникающую в научном языке, как некую «философскую проблему». Так философия превращается в ветвь филологии и должна, как выражается Витгенштейн, «указать мухе выход из мухоловки» [427, р. 103], т. е. помочь распутать клубок разных значений слов. Для чего? Осуществив классификацию значений слов, «философия» в том ее виде, в каком ее предлагает Витгенштейн, должна сохранить в жизни и науке все так, как оно складывается без ее участия. Философия, возвещает Витгенштейн, «оставляет все, как оно есть... В философии не делаются заключения; «это должно быть так» — не есть предложение философии» [427, р. 49, 156].

**Отрыв философии
от практики**

Ранний Витгенштейн провозгласил, что философия должна быть не доктриной, но «деятельностью», а речь у него шла только о деятельности *языковой*. В последующих его работах все более обнаруживалось его стремление изолировать философию от жизни людей, замкнув ее в лингвистической башне. Неопозитивизм прокламирует обособление философии от общественной практики не только в том его виде, который придал ему Л. Витгенштейн. О. Нейрат, например, в статье «Социология в физикализме» заявлял, что практическое использование теоретических предсказаний не имеет никакого отношения к науке об обществе, а сами научные предсказания не следует понимать как основу для действий людей. «Из системы высказываний никогда не может быть выведен приказ!... То, что часто путают приказы и предсказания, связано, видимо, с тем, что и те и другие имеют дело с «будущим». Приказ есть действие, о котором полагают, что оно вызовет определенные изменения в будущем; предсказание же есть высказывание, о котором полагают, что оно будет согласовываться с будущим высказыванием» [150, Н. 5—6, S. 430]. Из знания будущего состояния явлений, по мнению О. Нейрата, не должно вытекать требование бороться за лучшее будущее, ибо это знание сомнительно. Тот отрыв теории от практики, о котором

В. И. Ленин говорил как об одной из черт буржуазной философии вообще, внутренне присущ и неопозитивизму.

Разобранная нами выше реабилитация Карнапом иррационализма опять-таки проводилась путем провозглашения взаимной независимости теории и практики: теория якобы не имеет отношения к «ситуациям практической жизни» [144, S. 260]. Иными словами, практика иррациональна, не теоретична, а теория не практична, т. е. равнодушна к жизненным потребностям и стремлениям людей.

Неопозитивистское учение о предмете «новой» философии в еще большей степени, чем другие современные буржуазные концепции, обособляло философскую теорию от актуальных проблем социальной жизни и борьбы. Вытекающее же из этого учения сведение философии к логическому анализу есть разновидность сведения философии к «чистой» гносеологии.

Неопозитивисты любят изображать свое понимание предмета и задач философии как якобы закономерный финал всей истории философии. Ф. Франк, например, утверждает, что первыми позитивистами были... Галилей и Ньютон, которые стремились превратить в философию «саму науку» [194, p. 35]. Франк не желает учитывать того, что Галилей и Ньютон развивали идеи материалистического миропонимания, а отнюдь не агностицизма и позитивизма. Многие позитивисты выдают свое учение о предмете философии за якобы единственный способ освободиться от навязчивых идей гегелевской «науки наук». Авторы манифеста неопозитивистов под названием «Научное мировоззрение» (1929) и Мизес утверждали, что их предшественниками являются... Вольтер и Гете.

Как известно, исторически происходившее выделение философии из ранее нерасчлененной области знания было прогрессивным явлением, но попутно оно привело и к некоторым отрицательным результатам. Многие идеалисты стремились превратить это размежевание в противопоставление философии специальным наукам. Считая, что стремление естествоиспытателей к независимости от философских спекуляций обесценивает науку, они пошли по пути конструирования философии как «науки наук»: конкретные науки либо находятся на периферии философских систем такого рода, как подчиненные части, либо играют подсобную роль, доставляя

иллюстративный материал для истин, добываемых философией из своих собственных недр. Одной из попыток создать «науку наук» была философская система Гегеля. Ее спекулятивная догматика была подвергнута критике Марксом, Энгельсом и Лениным.

С отрицанием гегелевской «науки наук» в 30—40-х годах XIX в. выступили первые позитивисты. Рациональное зерно гегелевского учения осталось для них книгой за семью печатями. Выражая разочарование буржуазных идеологов в философском творчестве, позитивисты под предлогом критики спекулятивной натурфилософии занялись дискредитацией всех философских теорий, в том числе и материалистических.

Путь, который указывали позитивисты, противоречил потребностям естествознания и означал разрыв с традициями старого материализма. Без тесной связи с материалистическим мировоззрением естествознание оказывается беспомощным перед проникающими в науку идеалистическими веяниями. «...Пренебрежение к теории,— писал Ф. Энгельс,— является, само собой разумеется, самым верным путем к тому, чтобы мыслить натуралистически и тем самым неправильно. ...Голая эмпирия не способна покончить со спиритами» [1, т. 20, с. 382].

Единственное правильное решение вопроса о предмете научной философии дано диалектическим материализмом. Марксистская философия не есть ни «натурфилософия» в прежнем смысле слова, ни сжатая сумма всех специальных наук (в этом случае философия оказалась бы излишней), ни «чистый» метод (методология, логика) познания в обособлении от теории бытия (такого «чистого» метода не существует и существовать не может). Марксистско-ленинская философия есть одновременно и наиболее общая и специфическая наука, основным вопросом которой является вопрос об отношении бытия и сознания. Основной вопрос философии и есть носитель специфичности философии как науки, качественно отличающейся от других наук. В то же время философия не превращается в «чистый» метод. Органическими составными частями марксистско-ленинской философии являются теория материализма (или наука об объективной диалектике), теория и метод познания (или наука о субъективной диалектике) и исторический материализм.

Научные теория и метод познания не могут существовать и развиваться как нечто обособленное от теории материализма. Теория же материализма не есть простое обобщение данных естественных и общественных наук, так как рассматриваемое ею отношение бытия и сознания (самое широкое из всех существующих отношений) определяет специфику философского подхода к изучаемым явлениям. Что касается формальной логики, то в целом она не входит в состав марксистской философии, однако, будучи специальной наукой о «технике» получения выводного знания, она имеет и гносеологический аспект. Следовательно, формальная логика отнюдь не «независима» от философии. Наиболее успешно она может развиваться на базе материалистического мировоззрения и его теории познания, а ее средства могут и должны существенно помочь дальнейшему развитию марксистско-ленинской гносеологии.

Подменяя философию логическим анализом, неопозитивисты, во-первых, ложно истолковали тот факт, что одной из задач философии является содействие наукам с точки зрения уточнения их понятий. Философия призвана изучать связи между категориями наук и исследовать категории теории познания. Во-вторых, неопозитивисты абсолютизовали относительную самостоятельность формальной логики и ее значение для теоретико-познавательного анализа.

Однако та «логика», которой занимается неопозитивизм в качестве «новой философии», в принципе отличается от диалектической логики марксизма и существенно отличается от символической логики как таковой. Эта «логика» искусственно изолирована от теории материализма и строится на антидиалектической, метафизической основе, кроме того, она используется как своеобразная «метатеория» (т. е. теория о теории) по отношению к логико-синтаксической и семантической структуре наук. Эта «метатеория» претендует на роль новой «науки наук». Для обоснования подобной претензии она выдвигает и отстаивает ложные положения о том, что философия материализма якобы «лишена смысла», что науки должны заниматься лишь описанием ощущений и приведением их в логическую систему, что науки никогда не смогут установить, существуют ли причинность, объективная закономерность и т. д. и т. п. С другой стороны, философия неопозити-

визма отнюдь не является «новой теорией познания», так как она ориентирует философов и логиков не на действительное изучение закономерностей процесса познания, а на конструирование конвенциональных методов манипулирования с терминами. Если некоторые неопозитивисты (А. Тарский, Р. Карнап, Б. Рассел и др.) и добились значительных успехов в своей узкой специальной области (например, в построении семантических систем), то этим они обязаны не неопозитивизму, а своим научным интересам.

В «Диалектике природы» Энгельс указывал, что «исследование *форм мышления*, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача...» (1, т. 20, с. 555]. Важно, в частности, изучать законы формально-логической взаимосогласованности предложений научных теорий, последней основой которой являются не пресловутые конвенции неопозитивистов, но «тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу в своих результатах, а должны согласоваться между собой» [там же, с. 581].

Неопозитивисты, объявляющие саму формальную логику «новой» философией, казалось бы, тем самым возвышают ее; но это — опасная иллюзия. В действительности они принижают не только философию, но и формальную логику, так как лишают ее верного гносеологического обоснования и перспектив развития. В то же время нельзя отрицать и того, что неопозитивисты в искаженной форме отразили в своей концепции предмета и задач философии действительную важность логического анализа научного и собственно философского знания, наличие действительных философских проблем в самой формальной логике, языке и в логических аспектах теории познания. Соотношение эмпирического базиса и теоретических уровней науки, действительно, пуждается в тщательном логическом анализе. А место и роль логики в философии — это большая и глубокая проблема.

3. Анализ и проблема значения

С 40-х годов XX в. на континенте Европы, а среди английских позитивистов под влиянием Рассела и Витгенштейна и ранее, стало распространяться представле-

ние о том, что подлинная сущность неопозитивистского направления в философии и того преобразования, которое достигнуто им в теории познания, состоит в аналитической деятельности как таковой, свободной от узких «антиметафизических» задач искоренения прежней и пропаганды позитивистской философии. Неопозитивизм стал называться *философией анализа*, но с самого начала, как мы уже могли заметить, он складывался как направленный к определенным философским целям *анализ языка*.

Возникновение в XX в «философии анализа» обычно связывают с именем Д Мура, который заявлял, что видит свою задачу в том, чтобы добиться терминологической «ясности». Д Мура можно считать основателем «философского анализа» в той же мере, в какой Ч Пирса и Г Фреге — основателями логико-семантического анализа. Если Мур интересовался анализом предметного языка, т е языка, на котором говорят о «предметах», их свойствах и отношениях, то Рассел и ранний Витгенштейн, развивая идеи логического атомизма, пытались посредством анализа вскрыть структуру и внеязыковой действительности. Шлик и Карнап видели, наоборот, главную цель анализа в искоренении всякой «метафизики», претендующей на знание подлинной реальности. Остин и Райл считали, что лингвистический анализ должен прояснить повседневный язык и, вместо искоренения философии, помочь людям «уйти от нее».

Но все эти разновидности аналитической философии близки друг другу в стремлении исключить из рассмотрения подлинно философские проблемы путем элиминации соответствующих языковых выражений. Такое понимание «анализа» нельзя отождествлять с употреблением этого термина в логике XX в, хотя оно и развивалось на основе интерпретации последнего.

**Анализ
в символической
логике**

«Логический анализ» в современной символической логике отличается по своему содержанию от видов аналитической деятельности в домарксистской философии. Если для ранее бытовавшего понимания анализа характерно в общем интуитивное представление о нем как о методе расчленения, то основная черта «анализа» в современном его понимании — это уточнение языковых выражений посредством их преобразования.

Анализ в современном его логическом значении необходим в таких ситуациях, когда исследование дошло, казалось бы, до конечных элементов, не требующих дальнейшего объяснения, но когда сами эти элементы оказываются недостаточными для объяснения ими свойств объекта в целом. Выход из подобных ситуаций различен в зависимости от того, к какой области действительности относится данный «объект». Но для успеха дальнейших исследований необходимо коренным образом пересмотреть взгляд на известные нам «элементы» «объекта» как на якобы «конечные» и предельно «простые».

Анализ помогает выявить сложные отношения и структуру того, что выглядело до этого интуитивно простым, т. е. позволяет через уточнение содержания продолжить процесс углубления в объект, пришедший, казалось, к концу, но на деле бесконечный.

Хотя свести содержание анализа к какой-то одной операции нельзя, можно указать на операцию, которая характерна для анализа в наибольшей мере. Это — операция *определения* в различных его видах. Поэтому логический анализ можно истолковать как процесс замены одних определений «объекта» другими. Получаемые при этом выражения подлежат одновременному и последующему уточнению и «прояснению». При этом происходит замена «интуитивного» недостаточно точного понятия понятием более строгим, вносящим уточнение и т. д.

Философы-неопозитивисты использовали понимание анализа как уточнения и прояснения, но придали этой трактовке анализа особый смысл: «прояснение», с их точки зрения, означает изгнание философских моментов из научного знания. Этот тезис необходимо разъяснить.

Ряд философов «аналитического направления» рассматривали уточнение как предпосылку дедуктивного движения к считавшейся актуально достижимой полноте всего возможного знания. Этот свой метафизический замысел они связывали с предварительной фиксацией в предложениях всех существующих эмпирических атомарных фактов. «Если бы Вам были известны все атомарные факты, а также то, что это [именно] все факты, то вы были бы в состоянии вывести все прочие (т. е. кроме тех предложений, в которых зафиксированы атомарные факты. — *Ред.*) истинные предложения только

с помощью логики» [356, р. 119; ср. 56, с. 27]. Таков был один из принципов логического атомизма Рассела.

Для философов-«аналитиков» характерно стремление «упростить» понятие анализа. Многие из них подчеркивали то обстоятельство, что переход к каждому последующему звену анализа выглядит как формулировка своего рода логического (лингвистического) равенства, в левой части которого стоит анализируемое выражение, в правой — результат анализа, т. е. то, что позволяет считать анализ состоявшимся. Отношение аналитического равенства истолковывают иногда как «перевод» с метаязыка на предметный язык¹. Во всех этих трактовках были использованы мотивы символической логики, но огрублены и абсолютизированы.

Анализ и проблема значения

Но как бы ни понимался неопозитивистами анализ — то ли как перевод, то ли как замена одних определений другими и т. д. — главное, что, по их мнению, является «душой» анализа, — это *прояснение* анализируемых предложений. Но что значит «прояснить» их? Если отказаться от ранних пониманий «прояснения» логическими позитивистами как искоренения онтологической смысловой нагрузки и т. п., то смысл понятия «прояснение» остается туманным и неопределенным. Большинство неопозитивистов сошлись на том, что «прояснение» означает уточнение значения выражения. Это вело к тому, что «значение» стало превращаться в главную категорию неопозитивизма, а задача прояснения содержания этого понятия, т. е. установления «значения», стала играть роль заменителя основного вопроса философии. Различные варианты «значения» образовали структуру, вокруг которой сложились основные фрагменты неопозитивистской гносеологии и на основе которой выработался механизм главного принципа последней — принципа верификации.

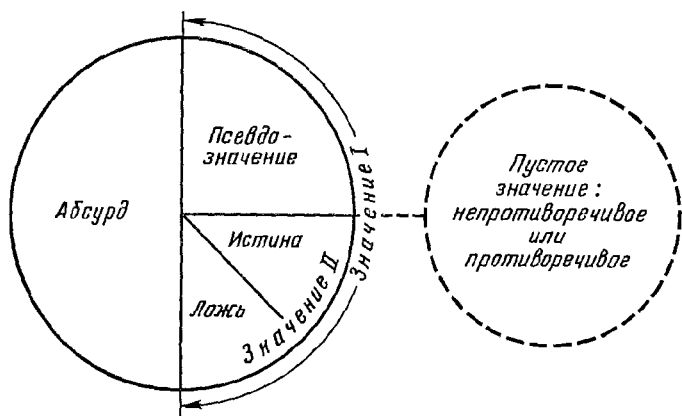
Уже М. Шлик писал, что предметом философии является не искание истины, но «исследование значения» [378, S. 126].

Большое влияние на неопозитивистов оказали исследования значения, которыми занимался Г. Фреге.

¹ Относительно разных пониманий анализа неопозитивистами см. [184, р. 60—64; 119, S. 24—35], где обсуждается также лингвистический анализ

Он проводил различие между «смыслом», т. е. всей полнотой значения выражения, и «значением» в узком смысле, т. е. той частью значения, которая позволяет приравнять его к другому значению через общий для них десигнат.

В логическом позитивизме «Венского кружка» 20-х — начала 30-х годов философский аспект значения вылился в проблему соотношения научной значимости предложений (их осмысленности) и их проверяемости (верифицируемости)¹, а также соотношения значения (смысла) и способа проверки истинности или ложности данного утверждения. В этой системе понятий терминологического различия между «значениями» и «смыслом» не производилось, но само «значение» понималось двояко:



во-первых, как антитеза абсурду, т. е. отсутствию значения, и, во-вторых, как противоположность псевдозначению, под которым понималось значение, не поддающееся воспроизведению в области эмпирических фактов, а значит, ненаучное. Кроме того, была введена категория «пустого значения» как характеристики, присущей логико-математическим исчислениям, поскольку последние складываются будто бы как продукт произвольных соглашений.

¹ Понятие верифицируемости в гносеологическом плане будет разобрано подробнее ниже.

**Значение
как способ
проверки**

Для логического позитивизма было характерно отождествление значения со способом проверки. «Значением выражения является метод его верификации» [378, S. 340], — писал М. Шлик. Но что такое «способ проверки»? Он понимался как описание действий субъекта, которые ведут к возникновению фактов, устанавливающих осмысленность, истинность или ложность некоторого конкретного высказывания.

Нельзя отрицать того, что значения предложений в результате уточнения содержания способов их проверки выступают более отчетливо. Так, например, если нужно проверить утверждение «в этой колбе серная кислота», то проверка с помощью лакмусовой бумажки уже недостаточна, так как не позволяет отличить по значению это утверждение от другого: «в этой колбе какая-то кислота». Однако, с точки зрения диалектического материализма, из подобных фактов нельзя сделать вывода о том, что значение и способ проверки — это одно и то же. Ведь для того чтобы наметить и уточнить способ проверки, нужно уже располагать значением проверяемого утверждения. Признать, что нам действительно удалось проверить данное утверждение, мы сможем только тогда, когда научный смысл его нам известен, хотя бы частично, заранее. Заранее мы должны уже иметь и значение выражения «способ проверки». Поэтому понятия «значение» и «способ проверки» не совпадают по своему содержанию.

Мало того. Это отождествление ведет к субъективно-идеалистическим следствиям. Пусть мы проверяем утверждение «этот кусок железа намагничен». Способы проверки могут быть разные: через притяжение железных опилок, через поведение электрических полей и т. д. Но если следовать формуле Шлика, то придется признать, что проверяемое утверждение имеет множество значений, что каждому отличающемуся от других способу проверки соответствует «тождественное» ему по содержанию значение утверждения о намагниченном железе, а следовательно, *разные* и друг от друга *независимые* по значению термины «намагниченное железо». Отсюда недалеко до утверждения, что независимых друг от друга видов магнетизма существует столько, сколько субъектов (ведь у каждого субъекта

даже в общем один и тот же способ проверки отличается индивидуальными чертами), мало того, — столько, сколько раз данный субъект проводит проверку (разными и даже одним и тем же способом, ибо, строго говоря, всякая реализация одного и того же способа и даже всякое новое его осознание по своей структуре неповторимы). Так, концепция значения «Венское кружка» привела к плюрализму значений, а затем к плюрализму реальностей, целиком зависимых по содержанию от субъекта¹.

Между тем с позиций философии марксизма «значения» объективны в смысле, близком к смыслу объективности «истины» Если нет субъектов, передающих друг другу (в процессе речевого общения) истинные суждения, то исчезают и эти суждения и связанные с ними в речи значения. Но содержание истины не зависит от того, высказывается или не высказывается сейчас выражающее ее утверждение. До некоторой степени и значение может существовать тогда, когда имеется система, в которой оно действует, хотя бы в настоящий момент и не было людей, применяющих в своей деятельности в составе «сетки» значений именно это значение. Но расчленение содержания сознания на значения отчасти субъективно.

Формула «значение есть способ проверки» выражает одну из неопозитивистских концепций «значения», как увидим ниже, главнейшую. Но не единственную. Поскольку «значение» было превращено в центральную категорию неопозитивизма, обзор различных трактовок значения «значения» позволяет уже здесь обозреть различные варианты неопозитивизма. Их можно объединить в две группы.

**Значение
как реакция
на знак**

К первой группе относятся теории, сводящие значение к реакциям субъекта на знак. Согласно бихевиористской теории, значение есть поведение субъекта. К этой теории примкнул Б. Рассел [see 354, p. 300]. Б. Рассел истолковал значение как отношение слова или знака к действиям, на которые разла-

¹ Заметим, что, с другой стороны, даже к одному и тому же по содержанию способу проверки неопозитивисты «привязывают» самые различные теоретические истолкования, на что в принципе ориентирует их конвенционализм. Конечно, множественность причин действительно имеет место для многих явлений, однако далеко не для всех. Но еще более важно отметить, что неопозитивизм не желает признать тот факт, что хотя до поры до времени бывают иногда удачными предсказания явлений на основе ложной (или ложных) теории причин, однако рано или поздно такие «предсказания» терпят крах.

гается процесс «употребления» слова. Правда, иногда Рассел понимал значение как отношение знака к образу (представлению) в сознании, т. е. в духе традиционной психологии, но первого из указанных решений, он, как и А. Айер, придерживался гораздо чаще. Еще более отчетлива в этом смысле позиция П. Бриджмена.

«Значение есть совокупность операций» — такова была формула П. Бриджмена. Но что такое операция? Какие именно операции имеются в виду? Определение Бриджменом операции как «сознательно направленной и повторяемой деятельности» [178, S. 200] (в письме от 27 мая 1953 г.) принесло много трудностей истолкователям. Сам же Бриджмен склонился к субъективистским интерпретациям. Он отождествлял значения терминов науки то с (а) операциями «ответа» на вопрос о значении, то с (б) мыслительными операциями образования дефиниций понятий, то, наконец, (в) с операциями применения терминов в символическом контексте.

Операционизм Бриджмена в теории значения подвержен тем же ошибкам и приводит к тем же противоречиям, что и концепция Шлика, изложенная выше и наиболее характерная для начальной фазы деятельности «Венского кружка». Разновидностью позиции Бриджмена в вопросе о значении стало учение позднего Л. Витгенштейна, согласно которому «значение — это способ употребления слов». Этот тезис был положен в основу учения о так называемых «семейных сходствах», ставшего одним из краеугольных камней «лингвистического позитивизма» [см. § 11 данной главы].

Отождествление значений с действиями, реакциями и операциями субъекта (или с отношениями к этим действиям) противостоит объективно-идеалистическим взглядам на значение как на особую «идеальную сущность», но само в принципе ошибочно, так как у Рассела, Бриджмена и Витгенштейна это отождествление связано с субъективно-идеалистическим пониманием опыта и ошибками номинализма. При помощи каких «операций» и «способов действия» можно, например, показать отличие значения натурфилософского трактата о весне от значения лирической поэмы на ту же тему? Операционная трактовка значений в целом чужда пониманию значения в естественном языке как *социального явления*, учитывающему зависимость значения от *отра-*

жательной деятельности сознания. В действительности же действия субъектов, вызываемые знаками, *вторичны* по отношению к значениям в естественных языках. В отличие от животных, человек должен уже *располагать* «значениями» для того, чтобы быть в состоянии соответствовать на них реагировать. Нельзя забывать и об огромном числе случаев, когда люди воздерживаются от действий, несмотря на наличие соответствующих знаков.

Неопозитивисты в своей концепции значений как реакций неправомерно перенесли на сознательную деятельность людей признаки, характерные для поведения животных, а также вообще для деятельности рефлекторного и машиноподобного типа.

**Значение
как структура
сочетаний знаков**

В рамках *второй группы* трактовок «значения» неопозитивистами выступают теории, отождествляющие значение со *структурой сочетаний*

знаков и с отношениями внутри нее.

Эта трактовка, во-первых, связана с отождествлением значения с отношениями между знаками, свойственными позитивистскому истолкованию «логического синтаксиса». Так, Р. Карнап безоговорочно отождествил выражения «одинаковость значения» и «логическая синонимичность» [149, р. 289—290].

Во-вторых, структурная концепция значения выразилась в определении значения как отношения заменяемости одних чувственно воспринимаемых знаковых структур другими, т. е. как эквивалентного «перевода» одних выражений на другие без обращения к какому-либо внутреннему смыслу переводимых выражений. «Связи чернильных пятен на бумаге и колебаний воздуха, которые при определенных условиях могут к ним приравняться, мы,— писал О. Нейрат,— называем предложениями» [180, S. 209]. Нейрат довел здесь до ошибочной крайности правильный в определенных границах тезис, что значение может выступать и как *возможность формальной интерпретации*, вытекавшей из методологических приемов математика Д. Гильберта.

В-третьих, разновидностью структурной концепции значения стало определение значения как непосредственного *отношения между знаком* (словом, выражением) и «предметом» («фактом», «предметным свойством» и т. п.). Это определение, примененное к значе-

ниям собственных имен, наметилось уже у раннего Витгенштейна, который в «Логико-философском трактате» писал, что язык позволяет получать «образы» фактов. Теория предметного значения (значение есть десигнат имени) стала отправным пунктом как для логической семантики, так и для ее позитивистских истолкований, как, например, у Д. Остина, согласно которым десигнаты суть онтологически нейтральные «факты», «события», «чувственные данные» и т. п., а также для спекуляций «общих семантиков».

Отождествление значения со структурой знаков в их взаимосвязях есть отголосок того действительного факта, что значения элементов системы зависят от ее строения в целом. Абсолютизируя этот факт, неопозитивисты не учитывали того, что знаки утрачивают в конце концов значения, если их функции в используемых людьми языках пытаются определить в изоляции от познающего мышления субъектов. Ведь люди придают значения знакам искусственных языков на более или менее опосредствованной основе ранее до этого уже сформировавшихся значений в естественном языке, а затем прямо или косвенно употребляют эти знаки.

При абсолютизации системности значений взаимозаменяемость знаков приводит к непримечаемым результатам A имеет то значение, что заменимо через B , B — то значение, что заменимо через C , а C — то значение, что оно заменимо через A . Значения исчезают, и неопозитивисту остается признать, что преобразования, которыми занимался теоретик, — это всего лишь пустая игра на основе конвенции. Так открывается путь к знаковому фетишизму.

На действительно имеющей место относительной самостоятельности зафиксированных в знаках результатов познания основано применение формальных исчисления, деятельность кибернетических устройств, а также функционирование звуковых знаков обычного языка. Но эта относительная самостоятельность может быть неверно осознана здесь возникает ситуация своеобразного отчуждения, ведущего к фетишизации знаков, против которой прозорливо предупреждал В. И. Ленин [см 2, т 29, с 108].

Заметим, что концепция значения как отношения знака и предмета при позитивистском ее понимании также приводит к знаковому фетишизму. Если трактовать значение как отношение знака и предмета, которое отрешено от отношений между людьми, то какое-либо существенное различие между знаком и предметом пропадает. Знак и предмет начинают играть роль лишь взаимосоотносимых «вещественных» образований, и в этом случае нет принципиальных помех даже тому, чтобы это отношение «перевернуть» и считать предметы «знаками» самих знаков [see 259, p 379]. Впрочем, иногда такая трактовка полезна.

Для большинства неопозитивистов были характерны поиски такой всеобщей, раз и навсегда данной дефиниции значения, из которой вытекали бы дедуктивно все частные случаи значения. Но это — метафизическое предприятие. Искать *такую* общую дефиницию значения для естественных и искусственных языков и информационных систем значило бы примерно то же самое, что искать такое определение «бытия вообще», из которого вытекали бы в духе Дюринга материя и сознание как «частные виды» бытия. Абсолютизируя действительно существующие частные виды значения, неопозитивисты пытались выдать их за общее его определение. Но «значение» существует всегда для определенного типа языков, а внутри каждого типа — для определенной языковой системы или даже ее частей. Наиболее близкой к истине была функционально-оперативная концепция значения «значения» у позднего Л. Витгенштейна. Но агностицизм и метафизичность его воззрений не дали ему возможности избежать грубых упрощений и односторонностей, ведущих к бихевиоризму.

В гносеологии логического позитивизма, однако, как отмечено, наибольшую роль играет «значение» как проверяемость *научности значений* предложений, а в позитивизме лингвистическом — «значение» как способ употребления слов и выражений.

4. Основные принципы гносеологии

В совокупности философских воззрений неопозитивистов главную роль играет их теоретико-познавательная концепция, а главную роль в последней — не понятие истины (истинности), хотя и без него обойтись не удалось, но принцип проверки (верификации) принадлежности высказываний к определенным классам значений.

Одной из существенных особенностей теории познания неопозитивизма в первый период его эволюции была установка на взаимоотношение чувственного и рационального моментов в познании; это не мешало его сторонникам видеть в научных теориях результат применения рациональных средств к обработке чувственных данных.

Два понятия истинности

Из указанного противопоставления возникла конкуренция между двумя различными понятиями истинности

в неопозитивистской доктрине. Первое из них — понятие истинности как соответствия предложения чувственным данным или «факту». Второе — понятие истинности как логической взаимосогласованности предложений. Это понятие сложилось следующим образом. Не приняв собственно кантовского априоризма, Карнап и Гемпель продолжили в то же время Кантову идею о том, что внеопытные соотношения суть *не знание*, но лишь *форма знания*. Поэтому, по их мнению, в логике и математике идет речь не об истинности соответствующих исчислений и систем, но лишь об их правильности, т. е. о формальной непротиворечивости. Правильность, при этом подходе к вопросу, оказалась противопоставленной истинности, которая в ходе последующей эволюции неопозитивизма все более стала вытесняться из гносеологии. Долгая конкуренция между понятиями эмпирической и логической истинности в логическом позитивизме завершилась поражением эмпиризма.

Взаимосогласованность предложений была превращена деятелями «Венского кружка» в решающий критерий истинности. Тем самым указанное выше понятие «логической конструкции» приобретало во все большей мере субъективно-идеалистический характер.

Спрашивается, зачем же подобные конструкции нужны ученым? Ответ Карнапа, Райхенбаха и Нейрата был таков: для того, чтобы можно было предвидеть будущие факты в поле ощущений субъекта. При этом они отождествили предвидение факта со знанием этого факта, а последнее — с констатацией наличия факта. Но следствием чего является совпадение теоретически выведенных из научных систем предсказаний и констатирующих ощущений, которые появятся в будущем? Пытаясь ответить на этот вопрос, логические позитивисты предпочли рассматривать сам этот факт как нечто *данное* в опыте субъекта и далсе необъяснимое.

Общественная практика человечества, обобщенная в философии марксизма, показывает, что научные теории эффективны для предсказания будущих событий постольку, поскольку в них в той или иной степени

содержится объективная истина, т. е. адекватное отражение свойств, отношений и причинно-следственных связей материального мира. Успех «предсказательного» использования научных теорий зависит от адекватности отражения этими теориями некоторого фрагмента объективных причинных связей.

В логическом же позитивизме эта зависимость была перевернута: причинно-следственные связи истолкованы как нечто производное от факта совпадения предсказаний и ощущений и как одно из возможных субъективных объяснений этого факта. Причинность была отождествлена с закономерностью и с предсказуемостью, объективный характер причинности отброшен, и детерминизм сведен всего лишь к методологической конвенции. Иными словами, причинность была отождествлена с теориями причинности и с совокупностями логических следствий из *записей формул* причинно-следственных законов. Все это вполне соответствовало сведению истинности к взаимосогласованности предложений [см. 51, с. 206]. Ф. Франк в книге «Закон причинности и его границы» (1932) пришел к выводу, что либо это понятие ничего не значит, либо его можно использовать лишь как удобный, но отнюдь не достоверный инструмент [см. 87, с. 413].

Что такое факт? Что же представляет собой, с точки зрения неопозитивистов, «факт» как теоретико-познавательная категория? Неопозитивисты использовали свойственное логике понимание факта как всего того, что может быть зафиксировано в истинном или ложном предложении, истолковав это понимание в том смысле, что факт — это все то, что может стать предметом логически мыслящего сознания. Лейтмотивом огромной литературы по данному вопросу, вышедшей из-под пера неопозитивистов¹, стала мысль, что «фактом» является то или иное *состояние* сознания субъекта или *изменение* такового. Неотъемлемым признаком «факта» считается при этом выразимость его в описывающем его предложении, которое чаще всего называется «протокольным». На начальной стадии эволюции неопозитивизма в «Венском кружке» долго обсуж-

¹ Проблемы «факта» в той или иной степени рассматриваются и всей литературой о чувственных данных (*sense-data*), как, например, в книге [110]

дался вопрос, как именно соотносятся между собой факты и протокольные предложения. В итоге длительной полемики Р. Карнап пришел к выводу, что для науки важны не сами факты, но протокольные предложения. Делая этот вывод, Карнап включил в само понятие «факта» *признак фиксированности факта в языке*. Выше указывалось, что гносеологическую «нейтрализацию» материала науки неопозитивисты провели иначе, чем махисты, а именно путем отождествления объективного и научного фактов. Это отождествление было проведено как раз указанным здесь способом, вследствие чего проблематика теории познания была замкнута в сфере фактов чисто лингвистической деятельности субъекта.

Диалектический материализм отнюдь не отрицает того, что объективно происходящие события и факты в процессе познания отражаются в мышлении, а значит, фиксируются с помощью средств языка, без чего теоретическое познание невозможно. Но с точки зрения марксистской философии, существуют разнородные подклассы класса фактов. Дать нетавтологическое определение «факта вообще» невозможно, ибо «фактически» все есть факты. Среди них есть факты в смысле объективно происходящих (происшедших) событий, факты-восприятия, факты-суждения и фиксирующие их факты-предложения и т. д. Объективные факты — это главная, фундаментальная область фактического, тогда как все факты иного рода — это лишь продукты отражения объективных фактов. И именно это существенное обстоятельство затушевывается неопозитивистским истолкованием категории «факт», как всегда, *вообще* существующего (в конечном счете подразумевается: всего того, что способно оказаться предметом мышления). При такой постановке вопроса, если ей придают философский смысл, стирается противоположность объективного и субъективного, а объективное оказывается лишь тем, что наличествует в сознании субъекта, т. е. собственно субъективным.

С точки зрения диалектического материализма, нельзя путать факты объективной действительности и факты сознания, а также факты «языковой» деятельности. В процессе познания происходит сложный процесс опосредствования отношений между фактами различных типов, но все эти факты далеко не равнозначны.

Круг в определении факта разрывается не тогда, когда мы выйдем за пределы языка и просто укажем на факты как на «положение дел» в поле нашего чувственного восприятия, но тогда, когда мы в процессе общественной практики человечества проверим факты восприятия объективными фактами, что возможно постольку, поскольку мы способны вызывать направленные изменения последних.

Итак, факты внешнего, т. е. объективно существующего мира, поддаются рациональному познанию, а следовательно, и фиксации в языке, т. е. облечению в «языковую» форму. Но стирать грань между объективным фактом и «фактом» фиксации факта в языке значит не видеть качественного различия между объектом и деятельностью субъекта. Именно это и было свойственно неопозитивистам.

Гипертрофированный антипсихологизм

Одна из характерных черт взглядов неопозитивистов на язык состояла с самого начала в том, что они складывались в теснейшей связи с гипертрофией *антипсихологического* движения в логике. Присоединившись к критике логического психологизма, в частности, со стороны феноменологии, неопозитивисты довели эту критику до крайних пределов; они *противопоставили* логику реальному человеческому мышлению и выступили против исторически-генетического подхода к исследованию последнего. Логика в то же время стали отождествлять с языком как совокупностью зафиксированных и действующих правил образования и преобразования терминов и предложений, утверждая при этом, что именно предложения, а не мысли, по своей структуре способны наиболее точно отображать структуру фактов. В неопозитивизме 20—30-х годов стала весьма популярной выдвинутая еще Л. Витгенштейном мысль о том, что структура языка подобна (или должна быть подобна) структуре фактов и связей между фактами¹.

¹ Тезис Л. Витгенштейна о том, что предложение есть «логический образ факта», был довольно неясным и противоречивым по своему содержанию, хотя и не был лишен, в конечном счете, некоторой доли истины, все зависело от того, как понимать термины «образ» и «факты». Стремясь сделать далеко идущие философские выводы из искомого им идеала изоморфного подобия структур теоретического (символически выраженного) знания структурам фактов, образующих эмпирическую основу этого знания, Витгенштейн

Однако под прикрытием подобных утверждений развилась тенденция противоположного рода, а именно приписывания чувственному опыту структуры того или иного языка, — формализованного языка типа Фреге — Рассела, либо же языка типа Лесневского, языка повседневного и т. д. В реализации этой тенденции многие неопозитивисты увидели задачу своей теории познания, а значит, и философии в целом.

Можно ли, однако, считать, что в философии логического позитивизма язык (понимая язык как совокупность терминологических и символических средств науки, а также логических отношений внутри них) действительно стал главным и даже единственным объектом познания? Ответ на этот вопрос будет такой: во-первых, сам этот «идеал», выдвигавшийся некоторыми неопозитивистами, глубоко ошибочен, так как «язык» (при самом широком его понимании) не может быть основным объектом гносеологического изучения, хотя он и должен стать объектом подобного исследования, ибо является могучим средством изучения познающего мышления. Во-вторых, неопозитивистам так и не удалось ограничиться проблематикой только собственно «языковых» вопросов.

Теория познания диалектического материализма исходит из того, что существует тесная взаимосвязь между исследованием познавательного содержания *результатов* познания и исследованием закономерностей самого *процесса* познания. Этот тезис вытекает из диалектики процесса познания и получает свое обоснование в ленинской теории отражения. Именно этот существенный факт диалектики познания был совершенно не понят и не учтен неопозитивистами. Поэтому неопозитивизм в лице М. Шлика и других своих основателей в принципе неверно понял соотношение знания и познания; иными словами, неверно истолковал характер познавательного процесса.

С точки зрения логического позитивизма соединение аспектов знания и познания не имеет научного смысла, так что закономерности *процесса* познания подлежат рассмотрению только в психологии, но не в теории по-

В указанном тезисе имел в виду изоморфизм логико-синтаксической и «вещественно»-знаковой структур, а также логико-синтаксической и фактуальной структур. Между тем в рамках развитых научных теорий подобный изоморфизм неосуществим. Ср. анализ проблемы «факта» в [117; 428].

знания и логике. Правда, неопозитивистская теория познания отчасти касалась процесса увеличения знания, но лишь с точки зрения отношения между прежними и новыми его результатами. Однако, когда в сочинениях неопозитивистов идет речь о «прежних» и «новых» результатах, имеется в виду отнюдь не временное, а лишь чисто логическое соотношение между старым и новым. В этом смысле, например, члены конъюнкции «предшествуют» конъюнкции в целом. Перед нами уже не только факт гипертрофии антипсихологизма Э. Гуссерля, но и далеко развившаяся тенденция к отождествлению всех связей в познании исключительно лишь с формально-языковыми связями. Теория познания растворяется таким образом в процессе формально-логического анализа. В этом смысле Витгенштейн писал, что «философия есть не теория, но деятельность». Именно в этом смысле можно также сказать, что неопозитивисты попытались отождествить формальную логику и теорию познания.

Исключив из гносеологии вопросы, касающиеся исторического развития познания, логические позитивисты считали тем не менее, что теория познания должна заняться выработкой метода обоснования оценки результатов познания как истинных или ложных. Но это значит, что само познание в целом рассматривалось как *нечто данное*, как некий сложный «факт», и с точки зрения его содержания исследовались лишь отношения между одними и другими более частными «данными». Это значит, что отношение между познаваемым объектом и постепенно познающим его субъектом в неопозитивистской теории познания в принципе не рассматривается. Такой итог вытекает и из собственного гносеологии неопозитивистов общего принципа отождествления объекта и теории объекта.

Можно сказать и так: в гносеологии логического позитивизма рассматривались лишь отношения между исходными данными и результатами, полученными вследствие логического преобразования этих данных, но не рассматривается процесс углубления нашего знания, его движения от явления к сущности. Неудивительно, что в кредо неопозитивистов под названием «Научное миропонимание» (1929) было сказано следующее: «В науке нет никаких «глубин», всюду существует только «поверхность» [426, сар. II].

Гносеология неопозитивизма постаралась нацело исключить из области своих исследований проблему отражения. В этом обстоятельстве ярко проявилось враждебное отношение буржуазных философов к диалектическому материализму. «Венский кружок» и продолжатели его идей приложили много усилий, чтобы внедрить в сознание ученых мысль, будто познание не имеет ничего общего с процессом *отражения* объектов в сознании. Эти усилия вели неизбежно к тому, что само понятие «познание» теряло смысл. Если Шлик определял познание как упорядочение, сравнение и сведение чего-то одного к чему-либо другому [siehe 181, S. 402], то О. Нейрат заявил, что «внутри последовательного физикализма (так он именовал в свое время неопозитивизм в целом. — Авт.) не может быть никакой «теории познания» [150, S. 404].

Но теория познания в неопозитивизме, разумеется, есть, и ряд основных черт ее выше уже был отмечен. Создатели неопозитивистской гносеологии утверждали, что освободили будто бы гносеологию от необоснованной догматики. Но в действительности в их учении очень много спекулятивных догм. Среди них и догма о том, что чувственные данные — это единственная реальность, с которой имеет дело наука, и фактическое признание тождества объекта и теории объекта, ведущего к *отождествлению существования вещей и их наблюдаемости субъектом*. А это, по сути дела, — возрождение старого положения Д. Беркли «быть значит быть воспринимаемым». Это субъективно-идеалистическое положение высказано теперь в новой, позитивистской словесной оболочке.

Ложной догмой было, наконец, общегносеологическое утверждение, что в языковой структуре, логически упорядоченно связанной с предложениями, фиксирующими данные наблюдения, заключен единственный путь к свободной от какого-либо субъективного психологизма «объективации» знания [см. 70, разд. I, гл. 3]. Поскольку с точки зрения лидеров «Венского кружка» и английских «аналитиков» познание не способно усвоить содержание переживаний, ощущений и т. д., оно охватывает лишь формальные отношения между «представленными» (по выражению Р. Карнапа) в языке, т. е. сформулированными в предложениях, фактами наличия тех или иных чувственных данных. Таким образом, чувственное знание само по себе вообще не считается

знанием. Так пресловутый «научный эмпиризм» выступил против эмпирического знания. В учении неопозитивистов возникает еще одна несообразность: по их мнению, формальное знание не есть знание, но лишь форма знания, однако теперь обнаруживается, что иного знания, кроме знания словесных форм (констатаций и дефиниций), не признается. В таком случае знания не оказываются ни в содержании, ни в форме.

В целом неопозитивизм свел познание, во-первых, к обозначению ощущений субъекта при помощи знаковых средств, во-вторых, к упорядочению знаков и их значений в рамках логических конструкций, в-третьих, к проверке значений составляющих эти конструкции элементов (утверждений), в четвертых, — к изменению этих конструкций, если в них обнаруживаются формальные противоречия и если они «отказывают» при попытке использования их для предсказания будущих ощущений. Это понимание познания глубоко формалистично и полно неверия в возможность познания людьми чего-либо за пределами явлений. А в конечном счете антипсихологизм перешел у неопозитивистов в свою противоположность: феноменалистические установки неизбежно привели их к тому, что в поисках непосредственно данного они вновь вернулись от логики к психологии языка, что и произошло в лингвистическом варианте их учения у позднего Витгенштейна и его учеников.

5. Проблема верификации

Как было отмечено, в логическом позитивизме 20—30-х годов проблема значения была обратной стороной проблемы верификации как главного понятия неопозитивистской теории познания. К разбору последней мы теперь и перейдем.

Без преувеличения можно сказать, что категория верификации столь же существенна для основной концепции неопозитивистов, как и категория значения. Многие идеи и выводы теории значения и теории верификации в неопозитивизме взаимообусловлены и вытекают друг из друга. С самого начала обратим внимание на то, что классификация предложений, согласно принципу верификации, есть интерпретация двух аналогичных выше-

приведенных классификаций их с точки зрения научности и характера значения:



Спекуляции неопозитивистов вокруг проблематики верификации стояли в прямой связи с пропагандой мифа о «глубоко эмпирическом» будто бы взгляде на вещи, свойственном теории познания неопозитивизма.

Сторонники последнего часто называли себя «научными эмпиристами», заявляя, что ими впервые в истории философии дан научный анализ понятия опыта.

„Нейтральность“ опыта

С точки зрения лидеров неопозитивизма, опыт отличается гносеологической «нейтральностью»: он, как писал М. Шлик во «Всеобщей теории познания» (1918), не материален и не идеален. Кроме того, опыту приписывалась атомарность; иначе говоря, опыт понимался как комбинация неделимых, абсолютно простых фактов или событий, каждый из которых фиксируется в так называемом «протокольном предложении».

Но на поверку «нейтральность» опыта оказывается чисто словесным приемом, маскирующим субъективный идеализм. По признанию самого Шлика, из занимаемой им позиции вытекает, что «психическое обладает реальностью», физическое же — «только знак» или логическая конструкция [siehe 377, S. 225]. Р. Карнап, предпринявший в конце 20-х годов попытку логического конструирования классов предметов, процессов и отношений мира, положил в его основу именно лично-психические переживания [siehe 144, S. 79, 85].

Длинная цепь попыток неопозитивистов доказать способность опыта быть общим материалом для науки,

а не только достоянием того или иного отдельного субъекта (проблема интерсубъективности), кончилась полным провалом.

Что касается положения об абсолютно изначальных «атомарных» элементах опыта, то метафизическая сущность этой доктрины Л. Витгенштейна и Б. Рассела станет несомненной, если учесть, что постулирование атомарных фактов было связано с попытками найти какие-то минимальные «крупницы», составляющие в сочетаниях всю мозаику опыта. Таких элементов не существует. Всякий чувственно воспринимаемый факт состоит из более частных элементов, а всякий акт ощущения и его содержание опосредованы как длительной историей развития человеческой психики, так и развитием знаний и технических возможностей человечества.

Принцип верификации

Требование проверки предложений об опыте, т. е. проблема эмпирического критерия их истинности, получило в неопозитивизме название принципа верификации.

Трансформации этого принципа, которым он в дальнейшем подвергся, во многом характеризуют этапы эволюции неопозитивизма в целом как течения, тем более что он есть и принцип «осмысленности».

Принцип верификации был задуман, во-первых, как критерий *научной осмысленности* (и в этом своем качестве он и подлежит прежде всего рассмотрению в рамках «философии науки») и, во-вторых, как критерий *истинности и ложности* (в этом качестве логические позитивисты отнесли его действие к ведению специальных наук). Согласно принципу верификации, проверка предложений проходит через их сопоставление с фактами чувственного опыта субъекта. Предложения, в принципе не поддающиеся чувственной проверке, считаются, как уже отмечалось выше, лишенными научного смысла (определение критерия научной осмысленности совпадает при этом с определением самого научного смысла); те же, которые этой проверке поддаются, считаются научно осмысленными. Действие принципа верификации в функции критерия истинности и ложности таково: предложение истинно, если оно подтверждается фактами-переживаниями и если могут быть указаны воображаемые факты, которые, если бы они были реальными, это предложение опровергали бы (на важность второго условия указал Поппер); предложение ложно, если оно

опровергается фактами-переживаниями и если могут быть указаны воображаемые факты, которые, если бы они были реальными, это предложение подтверждали бы (второе условие также добавлено Поппером).

Элементы принципа верификации могут быть обнаружены у многих субъективных идеалистов прошлого. Так, уже Д. Беркли усматривал критерий истинности суждений типа «это чувственное восприятие реально», «это ощущение есть компонент сновидения» и т. д. прежде всего в ясности, разделенности и устойчивости актуального восприятия [см. 5, ч. I, § 36]. Но берклианское *esse est percipi* отличалось все же от принципа верификации тем, что из этой формулы вытекало не лишенность смысла, но ложность утверждения о существовании материальных объектов вне и помимо восприятий. В скрытой форме принцип верификации содержался в агностической философии Д. Юма, считавшего, что «все наши идеи скопированы с наших впечатлений» [98, т. I, с. 98]. Хотя Юм не считал те или иные ответы на вопрос о существовании внешнего источника впечатлений лишены смысла, его отказ от определенного ответа был близок к такой точке зрения. Родствен принцип верификации был и закон О. Конта о «постоянном подчинении воображения наблюдению»: «Всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта, не может представлять никого реального и понятного смысла» [38, с. 17]. Прагматисты уже полностью стали на платформу верификации. «Истинны представляют собой по существу процессы проверки» [26, с. 127], — писал В. Джемс. Под проверкой он понимал нахождение чувственного переживания, ведущего к субъективному «удовлетворению личности».

Научно-теоретические истоки принципа верификации

Неопозитивисты дали четкую формулировку принципу верификации, отождествив ненаблюдаемость с лишенностью научного смысла. М. Шлик и другие расширительно истолковали характерную для частной теории относительности трактовку понятия «одновременность», согласно которой утверждение «события А и В одновременны» в абсолютном его значении не имеет физического (научного) смысла, поскольку принципиально невозможно осуществить эксперимент для определения одновременности независимо от системы отсчета. Таким образом, критерий суждения о факте одновременности явлений состоит в принципиальной возможности нахождения средств его установления. Одновременность — операционное понятие. Оно имеет смысл только при указании на операции, позволяющие *проверить* факт наличия одновременности. Следует признать, что целый ряд теоретических понятий науки действительно имеет операционный характер, и число их довольно велико. Таковы, например, понятия «сила», не имеющее смысла в динами-

ке вне измеряемых в определенных системах отсчета ускорений, «импульс», «длина» и др. [см. в этой связи 9].

Но в чем причина операционного характера одновременности? В том, что она зависит от изменения объективных условий движения материи в пространстве и времени. Сами временные и пространственные формы существования материи изменяются в зависимости от характера материальных процессов. С точки зрения неопозитивизма (П. Бриджмен), операционный характер одновременности состоит только в зависимости ее от действий субъекта, проверяющего ее, т. е. она существует только постольку, поскольку есть сам субъект. Перенеся это ложное утверждение на все другие случаи проверки суждения науки о фактах, неопозитивизм отождествил истинность и ее познанность, истинность и ее проверяемость. Эти отождествления — одна из характерных особенностей принципа верификации на досемантическом этапе его эволюции.

Эффективность проверки знаний требует как отличия мерил (критерия) от проверяемого знания, т. е. объективности мерил, так и общности происхождения его и объекта, знание о котором проверяется. Этим требованиям отвечает критерий общественной практики, имеющий общую с познанием основу — материально-производственную деятельность людей, но в то же время отличающийся от познания. Отождествление же истины и критерия истины ведет к субъективизму, так как вымывает из теории истины процесс отражения и растворяет истину в «успехе» операций субъекта, как это сделали уже прагматисты. Бесспорный факт невозможности истинных высказываний в отсутствие высказывающих их (и проверяющих) субъектов был софистически отождествлен с ложным утверждением, будто не существует объективного содержания истинных суждений, независимого от человека и человечества.

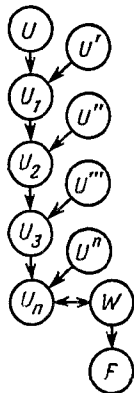
Механизм принципа верификации

Принцип верификации получил в неопозитивизме детальную разработку. Много внимания было уделено, в частности, проблеме проверки истинности **общих** предложений, которые невозможно непосредственно сопоставить с фактами. Предлагалось попытаться при помощи логических средств совершить переход к такому предложению, которое подавалось бы искомому сравнению. Известна исходная формулировка М. Шликом

механизма верификации «Допустим, что мы должны осуществить верификацию какого-либо реального утверждения U . Из U можно вывести новое суждение U_1 , обращаясь к помощи иного суждения U^I , которое выбрано так, что U и U^I вместе служат посылками силлогизма, выводом из которого и является именно U_1 . Суждение U^I может быть, во-первых, снова реальным утверждением, либо, во-вторых, дефиницией, либо, в-третьих, чисто понятийным предложением, в отношении его прием, что его истинность абсолютно определена. Из U_1

можно, обращаясь в свою очередь к помощи суждения U^{II} , вывести следующее суждение U_2 , причем, если речь идет о характере U^{II} , существуют те же самые возможности, что и в случае с U^I . Из U_2 , а также нового U^{III} мы получаем U_3 и т. д., пока не приходим к суждению U_n , которое обладает формой более или менее такого вида «в том-то и том-то месте, в то-то и то-то время, в тех то и тех-то условиях можно наблюдать и пережить то то и то-то». Идем на указанное место, так чтобы оказаться там в указанное время, реализуем указанные условия и описываем, т. е. обозначаем, полученные при этом наблюдения или переживания некоторым суждением W

(суждение наблюдения), причем наблюдаемое или переживаемое на основе актов повторного познания подводят под соответствующие понятия и обозначают употребляемыми для этого словами. Если W тождественно с U_n , то это означает верификацию U_n , а тем самым и первоначального U » [377, S 142—143]. Из сказанного видно, что последнее звено в цепи актов процесса верификации состоит из фиксации в предложении (W) чувственно воспринимаемого результата наблюдения или эксперимента (F). Последнее же звено заключается в сравнении двух предложений (W и U_n) с целью установить, тождественны ли они. В целом верификация состоит из операций четырех родов: дедуктивное выведение (U_n из U), фиксация опыта (F) в предложении (W), сравнение предложений (W и U_n) и установление результата верификации (U объявляется либо истинным, либо ложным). В изображаемом Шликом механизме проверки отсутствует отношение ощущений к



объективной реальности, а кроме того, не находит адекватного выражения факт взаимодействия между различными проверяемыми предложениями, входящими в единую научную теорию.

Но более того. Принцип верификации приходит в столкновение с интересами науки и философского материализма. Обратим в этой связи внимание на некоторые стороны этого принципа: (1) согласно принципу верификации, критерий ложности и истинности предложения состоит в его проверке через опыт; (2) опытная проверка заключается в сравнении предложения с непосредственно данным; (3) проверяемость есть осмысленность, а совокупность операций проверки предложения составляет смысл¹ этого предложения. Кроме того, последний тезис можно интерпретировать и так, что сама истинность предложения тождественна его осмысленности.

Принятие тезиса (3) привело и к перетолкованию тезиса (1) в том духе, что предложение обладает критерием своей истинности не только при актуально происходящей проверке, но и тогда, как налицо лишь принципиальная возможность его проверки *Верификация была заменена верифицируемостью*. Иными словами, была допущена условно представляемая и мыслимая проверка, что создало возможность новых субъективистских толкований процесса проверки.

Разрушение доктрины. Принцип фальсифицируемости Карла Поппера Одна из первых проблем, возникших в связи с тезисом (1), была проблема верифицируемости общих положений, из которых состоит основной «костяк» науки, поскольку именно в них формулируются законы природы. Тесно связанный с проблемой полной и неполной индукции, данный вопрос стал предметом особых забот неопозитивистов. По-разному пытались они уйти от факта неверифицируемости (в позитивистском смысле слова) общих законов природы, вытекающей из невозможности проверки всех единичных инстанций.

¹ Здесь термин «смысл» употребляется нами как «значение», но такое, которое соотносительно с «лишенностью смысла» (Sinnlosigkeit) у Карнапа, а не с «абсурдностью» (Unsinnigkeit), т. е. иными словами, как «значение II» на вышеприведенной диаграмме значений. Предложение осмыслено, если оно либо истинно, либо ложно, и лишено смысла, если не способно быть тем или другим.

Здесь не помогли ни предложенная Шликом интерпретация законов природы как «указаний» к образованию единичных высказываний, ни рассмотрение их Райхенбахом как импликаций вероятности (т. е. предложений, имеющих вид утверждений: если происходит A , то с определенной степенью вероятности произойдет B). Не помогло здесь и превращение их Карнапом в правила для образования следствий вида: $(\forall x) [x(A) \supset x(B)]$, что читается так: для всякого x , если с ним происходит A , то с ним происходит B . Пытаясь освободить общие суждения от необходимости применения к ним верификации, неопозитивисты лишь пришли к удалению законов природы из области научных суждений. Если законы суть указания или предположения (поэтому к ним не следует применять верификации), то они уже не *законы*. Если же они суть правила для образования следствий, то их роль ограничивается интерпретацией формул законов, но они опять-таки сами не есть законы.

Г. Райхенбах предложил различать техническую и принципиальную проверяемость, а внутри последней три вида: логическую (внутренняя непротиворечивость), синтаксическую (соответствие принятым правилам логического синтаксиса) и физическую (соответствие принятым в науке законам). На простом примере можно показать, что учение о принципиальной проверяемости не дало выхода из тупика субъективизма. Допустим, мы имеем предложение: «В центре Земли находится газ» (1). Если считать его принципиально проверяемым, то после небольшого содержательного преобразования мы получим противоречивое утверждение: «Если бы люди оказались на наиболее далекой от поверхности земли глубине, на которой они не могут оказаться, то они восприняли бы газ» (2).

Еще одна попытка спасти верифицируемость общих предложений была сделана *Карлом Раймундом Поппером* (род. 1902) в его «Логике научного исследования» (1935), переизданной с дополнениями в Англии в 1959 г. Он предложил уточнить «ослабленную» верификацию посредством введения так называемой фальсификации, или способа указания на такие эмпирические условия, при которых гипотезы (общие предложения) будут не истинными, но ложными, т. е. указания на то, что некоторые базисные предложения, а по сути дела

опытные факты, этим предложениям противоречат. Отсутствие опытного опровержения гипотезы считается свидетельством не в пользу ее истинности, но только «оправданности (Bewährung)». Зато наличие опытного опровержения гипотезы свидетельствует о ее ложности, что является уже более «надежным» знанием. Такой подход к вопросу, использовавший еще Ф. Бэконом подчеркнутую важность отрицательных инстанций (примеров) для познания, исходил из того, что тот или иной



отдельный опыт (или их ограниченная серия) не доказывает окончательно законов природы, но зато нередко их основательно опровергает.

Но этот путь не позволяет успешно осуществлять процесс приращения новых знаний (поскольку мы будем «уметь» только опровергать, а не утверждать). По сути дела, Поппер ошибочно истолковал процесс перехода от старых научных теорий к новым как замену одних другими по методу проб и ошибок, свел все многообразие типов отношения новых теорий к прежним лишь к отбрасыванию последних во всей их полноте. Кроме того, данный путь приводит к ряду антиномий (противо-

речий), которые не смогли быть устранены, впрочем, и тем, что Поппер заменил фальсификацию *фальсифицируемостью* (опровергаемостью), т. е. способностью предложения, при наличии определенного рода фактов, оказаться ложным. При этом имеется в виду, что, несмотря на отсутствие реального опытного опровержения, имеется *возможность* такого опровержения, если бы имели место соответствующие факты, причем мы можем указать, какие именно были бы эти факты.

Эта замена диктовалась прежде всего тем обстоятельством, что для утверждаемых (истинных) знаний фальсифицируемость действительно является важным средством их подкрепления. Ведь псевдопредложения в принципе несопоставимы ни с подтверждающими, ни с опровергающими их фактами, а потому они уживаются с любыми фактами, как это бывает с фантазиями, религиозными иллюзиями и т. п. Значит, для истинных предложений необходимо наличие не только подтверждающих их реальных фактов, но и опровергающих их воображаемых фактов, т. е. наличие фальсифицируемости. Не опровергаемая в принципе никакими, хотя бы и воображаемыми, фактами, теория есть не наука, но миф, религия, сказка. Поппер верно подметил то обстоятельство, что теория утрачивает научную осмысленность не тогда, когда ее невозможно подтвердить конкретно известными способами, и даже не тогда, когда нам неизвестны конкретные способы ее опровержения, но тогда, когда выясняется, что второе невозможно именно *в принципе*, т. е. эта теория подтверждается *любыми* фактами, ибо из этого вытекает не только то, что ее невозможно проверить, но и то, что будущие факты, какими бы они ни были, ее в принципе *не затрагивают*, так что она совместима с *каждым* из них! Однако К. Поппер соединил эти верные и отчасти даже намекающие на диалектику (при всей субъективной враждебности Поппера диалектике) соображения с неверным мнением, что приходится либо признать, что нет ни одного положения науки, которое не было бы в будущем опровергнуто (фальсифицировано), либо считать нефальсифицируемыми такие, например, философские положения, которые субъект «считает» бесспорными со своей личной точки зрения. В итоге он и склонился к субъективистскому, метафизическому и в конечном счете агностическому взгляду на развитие науки как

на бесконечный ряд совершенно разрозненных шагов, где каждый приводит к полной отмене предшествующего шага. Диалектика перехода от относительных истин к абсолютной в ходе социально-исторического развития науки оказалась для Поппера недоступной. Недаром Поппер согласился с субъективистским отождествлением прагматистами истинности теорий с их полезностью или их подтвержденностью [see 334, p. 276].

Индуктивизму старого позитивизма, преодоленному «Венским кружком» не до конца, Поппер противопоставил сначала смутные полукантианские идеи о «реактивных готовностях» человеческого мозга, а затем склоняющуюся к откровенному идеализму концепцию знания, объективного настолько, что оно существует «без познающего субъекта». В общем в своей теории познания он не вышел за рамки колебаний между неопозитивизмом, прагматизмом и платонизмом [see 332].

Но печать именно неопозитивистского агностицизма лежит на всех трех выдвинутых Поппером «априорных» критериях оценки научных теорий — «содержательности» (отождествленной им со степенью фальсифицируемости), логической вероятности (понимаемой как величина, обратная степени фальсифицируемости: более вероятные теории труднее опровержимы) и «простоты» (упрощенно им сведенной к простоте опровергаемости: чем больше в теории аподиктических суждений, тем она «проще», поскольку менее сложно ее фальсифицировать). Таким образом, получается, что чем более вероятна научная теория, тем менее она «содержательна», так что прогрессировать знание может *не* в направлении к полноте истины, а только к большей своей парадоксальности, необычности! Агностицизмом проникнуты и зависимые от «априорных» три «апостериорных» критерия — степени подтверждения (ценность последнего целиком зависит от степени опровергаемости данной теории), истинности (Поппер отрицает и абсолютную и относительную истину и видит в истинности лишь регулятивную идею движения к «правдоподобию») и «правдоподобия», заменяющего собой истину и означающего лишь практическую неопровержимость на сей день в границах некоторого данного применения теории.

Все эти критерии, как хорошо показали Е. Кузина, Е. Мамчур и В. Швырев, сводятся так или иначе к фальсифицируемости, не имеющей ничего общего с ов-

ладением истиной: если объективную истину и признать, как это сделал поздний Поппер, она объявлена им настолько независимой от субъекта, что тот никогда не сможет узнать, достиг ли он ее, и она остается в обособленном от человека «мире знания». С этим бесперспективным подходом Поппера связано то, что он занимается в своих рассуждениях только теориями, состоящими из утверждений лишь всеобщего вида. Концепция фальсифицируемости завела логику науки в тупик.

Единственный путь к решению вопроса о проверке истинности наших знаний и доказательстве их правоты указывает диалектический материализм. Только вскрытие *существенных причинных* связей дает возможность придать тому или иному закону природы необходимую силу научной обоснованности. Например, суждение «все атомы делимы» перестает нуждаться в увеличении числа подкрепляющих его единичных случаев тогда, когда наука устанавливает, что делимость атомов есть необходимый результат их строения и действия имеющихся внутри них сил. Практика последующих физических и технических экспериментов после этого уже требуется не столько для подтверждения данного тезиса, сколько для стимулирования путей его количественного и качественного уточнения в соответствии с движением по пути от относительной к абсолютной истине.

Возвратимся теперь к остальным гносеологическим проблемам принципа верификации и рассмотрим сначала те из них, что связаны с тезисом (2).

Анализ этого тезиса предполагает рассмотрение вопроса о том, осуществима ли верификация *единичных* предложений науки. Это вопрос о критериях выражения чувственного факта (F) в протокольном предложении (W), а также сравнения содержаний подобных протоколов (W) и единичных предложений науки (U_n), в особенности, если W и U_n получены разными субъектами.

Неопозитивизм не смог найти удовлетворительного решения этих проблем, и плачевный результат поисков решения был предельно просто сформулирован Б. Расселом: остается «верить» в правильность фиксации факта. Но коль скоро мы «поверили» в фиксацию факта протокольным предложением, спрашивается, есть ли основание для сохранения нашего доверия к протокольному предложению в дальнейшем? Обнаруживается,

что таких оснований собственно логического порядка нет.

«События,— писал Шлик,— насчет которых мы теперь утверждаем, что они были две секунды назад, при дополнительной проверке могут быть объявлены галлюцинацией, или вовсе не происходившими» [180-а, S. 83]. Не дает выхода из положения и ссылка на то, что осуществленная в свое время фиксация факта в протокольном предложении может рассматриваться как верификация этого предложения. Ведь эта ссылка в свою очередь должна быть поставлена под сомнение, так как она также есть суждение о прошлом факте (верификации)! Чтобы спасти положение, М. Шлик предложил рассматривать в качестве базиса науки не протокольные предложения типа «NN там-то тогда-то увидел то-то», а «констатации» (Beobachtungssätze), понимая под последними акты сознания познающей личности в моменты перед окончательной фиксацией протокольных предложений. Но это сводило науку к совокупности переживаний и мыслей субъекта, т. е. вело к солипсизму.

В противоположном направлении стал искать решение Р. Карнап. Он предложил рассматривать в качестве непосредственных данных уже не ощущения, а словесные и иные знаки, т. е. положить в основание науки не эмпирические факты, но *готовые* протокольные предложения, исключая из пределов теории познания вопрос об отношении этих предложений к фактам, а тем самым как он надеялся, и проблему верификации утверждений о фактах прошлого времени. Посмотрим, удалось ли ему разрешить такой, например, простой вопрос, как научная интерпретация суждения «природа существовала до человека».

Данное суждение, оказавшееся в свое время камнем преткновения для Р. Авенариуса, поставило в тупик и неопозитивистов, попытавшихся дать свои варианты его решения. Проще всего было объявить этот вопрос псевдопроблемой, поскольку любой ответ на него не поддается верификации (человек не может видеть то, что было до существования человека). Но это дискредитировало сам принцип верификации, так как получалось, что он лишает науку исключительно важных для нее положений.

Тогда на сцену было вынесено понятие логической конструкции. С его помощью суждение «природа су-

ществовала до человека» было истолковано как послышка, удобная для выводов о будущих ощущениях палеонтологов, геофизиков и других ученых, которые возникнут у них при соответствующих исследованиях. Иными словами, Земля существовала до человека *не реально*, а только в смысле *теории*, объясняющей, почему при раскопках определенного рода ученые увидят такие-то отпечатки на камнях, кости ископаемых и т. д.

Разумеется, такое решение вопроса, к которому пришел и прагматист У. Джемс, для науки неприемлемо, и неопозитивисты оказались вынуждены в косвенной форме признать это. Б. Рассел, который во многом был близок неопозитивизму, стал, например, в книге «Исследование значения и истины» (1943) проводить различие между опытом и «фактом», из которых первый субъективен, а второй объективен. Однако учение Рассела о «фактах» не материалистическое, оно было развито им в духе неореализма.

Как мы видели, принцип верификации оказался бесильным при решении вопроса о включении в науку предложений о фактах прошедшего времени. Бессилен он и в применении к предложениям о фактах *будущего* времени. Это вытекает из отрицания объективности причинности, в интерпретации которой неопозитивисты следовали в общих чертах заветам Д. Юма и отождествили причинность с предсказуемостью. Утрата объективной причинности нарушает закономерную связь между теми суждениями, которые описывают настоящие состояния предмета, и теми, которые фиксируют факты будущих его состояний.

В результате принцип верификации принес науке самый нежелательный для нее «подарок» — солипсизм данного момента.

Выше уже были приведены соображения насчет оценки так называемого неопозитивистского «атеизма». Теперь эти соображения можно подкрепить анализом принципа верификации, который вполне приемлем для религии. Ведь он считает *не ложными*, но всего лишь не относящимися к науке предложения «существует невидимый бог», «я переживу свою телесную смерть» и т. д., а это вполне устраивает религию. Таким образом, именно религия выигрывает от применения к ней неопозитивистского критерия научной осмысленности, тогда как материализм с этим критерием не совместим.

Неопозитивистский принцип верификации подменяет понятие практики субъективно-идеалистической концепцией, догматически исключающей из поля зрения ученого факт существования независимой от субъекта объективной реальности. Кроме того, с точки зрения диалектического материализма практика людей, являющаяся подлинным критерием истины, поскольку она носит общественный характер, отнюдь не сводится к сумме разрозненных верификационных актов. Практика представляет собой активное взаимодействие субъектов и объектов.

Теперь о проблеме сравнения протокольного (W) и единичного предложения науки (U_n). Эта проблема сделалась особенно актуальной, когда Карнап предложил считать базисом науки протокольные предложения, совершенно не касаясь вопроса о соотношении их с чувственными фактами. Обнаружилось, что никаких «привилегированных» (абсолютно исходных) предложений науки нет, поскольку всякое протокольное предложение требует пояснений и зависит от других протоколов. После этого оставалось признать все предложения науки «равноправными» и видеть истинность не в согласованности производных предложений с протокольными, а во *взаимосогласованности* предложений друг с другом. Объективное существование стали сводить уже не к ощущаемости, а к классу «принятых» предложений. Верифицируемость превратилась во взаимоверифицируемость предложений. Но возможна ли она, коль скоро предложения высказаны различными субъектами?

Проблема Эта проблема получила название
интерсубъективности проблемы интерсубъективности предложений науки. Разные попытки ее разрешения стали сменяться как в калейдоскопе. Интерсубъективность не смогли разыскать ни в «безличных» ощущениях, ни в логической инвариантности, ни на путях бихевиоризма и различных разновидностей «физикализма», которые стали быстро плодиться под пером лидеров «Венского кружка» и сразу же лопаться как мыльные пузыри¹.

¹ Подробнее об этом см. в статье «Физикализм» [84]. См. также § 8 этой главы.

Финал всех версий интерсубъективности был одинаков: утрата познавательного содержания в анализируемых предложениях науки. Говоря о проблеме значения, мы уже указывали, что отождествление смысла (значения) и способа проверки приводит к субъективистским последствиям. Добавим, что отсюда же вытекает по сути дела отрицание существования невоспринимаемого, поскольку реальность ограничивается формами познания.

С точки зрения принципа верификации не имеют, например, научного смысла утверждения о физических свойствах центральных областей так называемых сверхзвезд, поскольку огромная гравитация внутри них не позволяет исходить оттуда никаким световым сигналам. Между тем эти утверждения имеют научный смысл, и от принятия их зависят важные в практическом отношении выводы об эволюции вселенной. С точки зрения принципа верификации не имеют смысла утверждения о существовании потенциальной энергии (если только не считать ее чисто условной логической конструкцией). Но известно, что признание реальности потенциальной энергии — необходимая предпосылка при исследованиях физических полей.

**Устранение
этических
и эстетических
суждений**

Отождествление истинности и осмысленности предложений (надо иметь в виду, что осмысленными для науки являются также предложения с «отрицательной» истинностью, т. е. ложные) лежало в основе возложенной на принцип верификации функции истребления научного значения философских, этических, политических и эстетических суждений. Неопозитивисты нередко ссылались на то, что верификация, подобно «бритве Оккама», изгоняет из науки псевдопредложения философской «метафизики». К числу псевдопредложений отнесли и суждения этики и эстетики, социологии и политики как-де ненаучные. Но на самом ли деле принцип верификации (верифицируемости) изгоняет все ненужное и ненаучное и сохраняет именно то, что ценно для подлинного научного знания?

Отнюдь нет. Мы уже видели, что острие этого принципа в философии направлено против материализма, а не идеализма. Стремясь уничтожить научный смысл этических суждений, он открывает дорогу всевозможным

концепциям аморализма, что получило даже своего рода теоретическое обоснование в учении «эмотивистов» (см. об этом ниже). Общеизвестны усилия некоторых сторонников принципа верификации (общих семантиков) объявить лишеными смысла понятия «фашизм», «безработица», «социальный прогресс», «социализм», «борьба за мир» и т. д. «Расчищенная» же таким способом от социологических понятий почва годится только для построения буржуазной «эмпирической социологии», не способной дать истинную картину общественных явлений и процессов.

В действительности как раз к принципу верификации следует применить «бритву Оккама» и отбросить его как спекулятивную концепцию. Везде он совершенно безосновательно утверждает изначальность ощущений как «данного» и не принимает объективности каузальных связей. Сам принцип верификации не может быть каузально обоснован. Он не вытекает из опыта и не может быть получен аналитически, так что самим же неопозитивистам пришлось объявить его либо конвенцией, лишенной объективного значения, либо тривиальной тавтологией.

**О рациональном
смысле принципа
верификации**

Следует заметить, что в связанной с принципом верификации классификации предложений был некоторый рациональный смысл. Укажем на следующие положительные моменты: (1) ложные предложения, ложность которых нам стала твердо известна, следует считать научно осмысленными, ибо знание о их ложности необходимо для дальнейшего прогресса научного познания; (2) далеко не всякое вненаучное предложение обнаруживает свою вненаучность явной абсурдностью своей структуры или смысла; (3) для установления научной осмысленности предложения или теории действительно необходимо не только обнаружить принципиальную возможность установления истинности предложения (теории), но и установить принципиальную возможность для этого предложения (теории) быть ложным, если бы нашлись факты определенного рода, которые этому предложению (теории) противоречили бы. Действительно, некоторое утверждение или теория не могут носить научного характера, когда невозможно сконструировать гипотетический факт, который, если бы он был не гипотетическим, но реальным,

опровергал бы их; (4) общает быть плодотворным развитие теории познания в рубриках *трех* значений, где третьим значением (помимо «истинно» и «ложно») были бы: «непроверяемо», «неопределенно», «гносеологически не уточнено» и др., смотря по конкретной области его применения. Это третье значение может быть эффективно использовано, например, для анализа антиномических противоречий процесса познания.

Некоторый рациональный смысл имелся, разумеется, и в самом принципе верификации вообще, поскольку осмысленность и истинность всякого научного положения если не прямо, то опосредствованно восходят в конце концов к чувственной (опытной) проверке. Но эта проверка есть лишь определенная сторона *практического* воздействия людей на внешние объекты, и ее неправильно понимать как всего лишь сопоставление предложения с некоторыми «атомарно» вычлененными ощущениями субъекта.

Принцип верификации принес некоторую пользу для критики спекулятивных, построении философов-идеалистов ХХ в. и заставил более требовательно отнестись к проблеме доказательности философских положений и вообще заняться более детальным уточнением специфики философской аргументации. Однако нельзя забывать, что в неопозитивистском употреблении этот принцип вырыл пропасть между естествознанием и гуманистической традицией, а затем обратился против научно-философского *материалистического* обоснования теоретического знания и против самих естественных наук, против науки вообще.

Тупики доктрины. Крах редукционизма

Г Райхенбах усматривал критерий истинности всякого научного закона или принципа в возможности использовать его для предвидения будущих ощущений. Но обратим внимание на то, что для этой цели принцип верификации именно и *не пригоден*, ибо он не в состоянии объяснить устойчивых связей между ощущениями настоящего и будущего моментов. Из «бритвы Оккама ХХ века» этот принцип стал быстро превращаться в то, чем он и был в сущности с самого начала, — в средство искажения научного знания. К середине 30-х годов это стало все более и более ясным.

Однако были предприняты новые попытки спасти его. Одна из них связана с именем А Айера. Склонившись к вероятностному истолкованию верификации, он выдвинул затем следующую формулу проверяемости « предложение косвенно верифицируемо, если оно удовлетворяет следующим условиям во-первых, в конъюнкции с некоторыми другими посылками оно влечет за собой одно из нескольких непосредственно проверяемых утверждений, которые не дедуци-

руются только из одних этих других посылок, и во-вторых, что эти другие посылки не включают в себя какого-либо утверждения, которое не было бы ни аналитичным, ни непосредственно проверяемым, ни способным к независимому его установлению в качестве верифицируемого непосредственно» [109, р. 13] Это была верифицируемость по схеме $(E_1 \cdot T) \supset E_2$, где E_1 — предложение, подлежащее подтверждению, T — совокупность некоторых других (теоретических) посылок, E_2 — выводное предложение, которое поддается непосредственной проверке, а знаки \cdot и \supset означают соответственно конъюнкцию и материальную импликацию.



Однако эта схема, почти одновременно выдвинутая в ряде частных модификаций, привела к новым, еще большим трудностям и противоречиям, хотя надежды на нее возлагались немалые. Ведь в этой схеме получил свое отражение отказ от прежней *редукционистской* концепции построения научных теорий и переход к гипотетико-дедуктивной концепции. Редукционистская (от слова: reduction, т. е. сведение) концепция построения науки означала понимание последней как результата обобщений протокольных предложений, т. е. предложений, фиксирующих факты. Согласно такому пониманию строения науки, характерному для неопозитивизма 20—30-х годов, все теоретические предложения полностью *редуцируемы* (сводимы) к протокольным, т. е. к эмпирическому базису. Осуществление этой редукции и считалось в то время главной задачей *анализа* науки. Концепция сведения теоретических уровней к эмпирическому оказалась бессильной объяснить тот факт, что из абстрактных (теоретических) понятий науки возможно выведение качественно *новых*, ранее вообще не наблюдавшихся, фактов, которые, как и понятия, основанные на них, никак не могут быть редуцируемы к уже известному

эмпирическому базису. В результате перехода к гипотетико-дедуктивной схеме процесс построения теорий стали понимать не как восхождение от эмпирических протоколов к разному рода обобщениям, но как выдвижение гипотез с последующим подтверждением их через эмпирически проверяемые последствия. Такой взгляд на развитие наук соответствовал отчасти тому факту, что «формой развития естествознания, поскольку оно мыслит, является гипотеза» [1, т. 20, с. 555].

Гипотетико-дедуктивная схема до некоторой степени смогла преодолеть и чрезмерную широту и чрезмерную узость критериев осмысленности и истинности в «Венском кружке», которые то делали вообще невозможным выбор между различными способами теоретического объяснения фактов (поскольку конвенционализм разрешает их объяснять любым непротиворечивым образом), то вынуждали к принятию всех этих способов объяснения вместе (поскольку каждый новый метод проверки теоретического утверждения позволяет создавать новые «сущности», расчлняя смысл этого предложения на бесчисленные варианты), то, наконец, отлучали от науки такие положения, без которых она заведомо не могла обойтись (поскольку принцип верификации сводится к констатациям «здесь — теперь») Но в гипотетико-дедуктивной схеме возникли свои серьезные логические трудности

Так, оказалось, что верификационные схемы гипотетико-дедуктивных систем не приводят к надлежащему согласованию теорий с эмпирическими значениями, поскольку достигается лишь частичное подтверждение первых, зачастую E_1 и T не могут непосредственно образовать конъюнкции, а проверяемость предложения E_1 нередко может быть достигнута и через посредство заведомо ложных теорий T^1 . Феноменалистическая трактовка гипотетико-дедуктивных схем не позволила полностью освободить их от упрощений и ошибок редукционизма «Верификационизм, позитивизм и индуктивизм взаимосвязаны, и они также вместе терпят крах» [403, р. 115], несмотря на все преобразования верификационизма.

К середине 60-х годов XX в. гипотетико-дедуктивная схема вместе с принципом фальсифицируемости Поппера в свою очередь оказалась подорванной. Опровергаемость научных теорий превратилась в самую важную их характеристику, заслонив собой процессы подтверждения и приращения знаний, а последний вообще превратив в загадку. Сведение познания к гипотетико-дедуктивным схемам оказалось не менее ошибочно односторонним, чем сведение его только к схемам редуктивным, тем более что гипотезы науки в этих схемах играли роль не «кандидатов» на роль подтвержденных теорий, а всего лишь временных предположений, заранее обреченных отправиться на свалку отброшенных иллюзий. Оцениваются «гипотезы на основе других гипотез, а не на основе бесспорных фактов» [389, S. 8].

¹ Подробнее об эволюции неопозитивизма, связанной с переходом от редукционизма к гипотетико-дедуктивному этапу см. [93, гл. III, ср. 47, с. 19—29].

Под давлением критики Поппер и другие участники его школы, прежде всего *И. Лакатос* (правильнее: *Лá-катош*), стали вносить в неопозитивистскую модель знания элементы, в той или иной мере указывающие на его развитие. Содержание этих исследований по «логике науки» во многом находится за пределами собственно философской проблематики, но полемика вокруг их результатов еще и еще раз показывает, что исходные философские позиции, неизбежно присутствующие в каждом из них, влияют и на характер постановки вопросов и на их решения.

Споры вокруг разделения знания на эмпирический и теоретический уровни, процессов смены научных теорий и их соотношения, а также гносеологической роли теоретических конструкций разного типа показали, что все эти проблемы восходят к вопросу: в чем вообще состоит познавательная сила научных понятий? Но решение этого вопроса в свою очередь зависит от решения проблемы различия познавательных функций у разных типов конструкций: они не только обозначают ненаблюдаемые объекты или выражают отношения между данными объектами, но и являются либо идеализациями, либо фикциями, либо, наконец, «чистыми» конструктами, значительная эффективность которых и составляет задачу. Провести на неопозитивистской основе ясное различие между этими видами конструкций и объяснить их действие гипотетико-дедуктивная концепция науки оказалась бессильной. *И. Лакатос* в своей методологии исследовательских программ выдвинул в этой связи иную схему становления и изменения научного знания.

Согласно схеме Лакатоса, устаревшие научные теории не отбрасываются через фальсификацию, а «вытесняются (are superseded)» [ср. 266] (с этой идеей Поппер солидаризировался на XIV Всемирном философском конгрессе в 1968 г.). Это означает следующее: Теория T вытесняется, если и только если предложена альтернативная ей теория T_1 , которая имеет большее, чем у T , эмпирическое содержание и способна объяснить прошлые успехи T в предсказании новых фактов, т. е. экспериментально подтвержденное содержание T наличествует в T_1 . Таким образом, «вытеснение» у Лакатоса не исключает кумулятивность, т. е. постепенное приращение знания (в смысле действия физико-методологического принципа соответствия) в развитии науки. Прогрессивным было и требование рассмотрения научных теорий не в изолированном виде, а во взаимосвязи друг с другом, в том числе с теориями прошлыми, конкурирующими и последующими, а также характеристика «сдвига проблем (problem-

shift)» как способа установления единства между интерпретирующим и объясняющим теоретическими уровнями науки и избрания как более научной одной из соперничающих программ исследования (при прогрессивном «сдвиге» в решении проблем растет и теоретическое и эмпирическое содержание научной теории в том смысле, что увеличиваются возможности как и предсказаний новых фактов, так и экспериментального подтверждения вытекающих из этой теории предсказаний)

Анализ концепции Лакатоса показывает, однако, что при некотором ослаблении, по сравнению с взглядами Поппера, позитивистской тенденции в трактовке науки она все же с нею не порвала. Идея постепенного (хотя в то же время и относительно прерывистого) движения наших знаний к отражению *все более глубинных и фундаментальных* закономерностей и свойств объективной реальности Лакатосу чужда. Он не смог указать гносеологических критериев перехода от одной исследовательской программы к другой, понятие которых недостаточно определено. Этот термин означает у него и «стиль мышления» и «картину мира» и «запросы к модели мира», но никак не цель отражения объективной реальности: выдвигаемая им задача «защиты жесткого ядра» программы с этой целью не связана. Тем более он не смог дать критерия оценки введения в науку новых «чистых» конструкторов.

Представитель сложившейся в 60-х годах историко-социологической школы в «философии науки» Томас Кун в книге «Структура научных революций» (1962, русск. изд. 1970) выступил против неопозитивистского логицизма группы Поппера и обратился к широкому использованию фактов реальной истории научного познания. Набросанная им картина развития знаний представляет собой ритмическую смену «нормальных» состояний науки, в рамках которых постепенно выводятся следствия из «парадигмы», т. е. совокупности господствующих в данную эпоху основных научных представлений, понятий и методов, революционными скачками к новым «парадигмам». На место концепций верификации и фальсификации Кун поставил принцип «триумфа новой парадигмы над старой» [262, p. 147], в результате их вероятностного сравнения. В рамках данной главы есть смысл говорить об идеях Т. Куна только постольку, поскольку его «бунт» против неопозитивизма оказался весьма непоследовательным. Понятие «парадигмы» (позднее он стал называть ее «дисциплинарной матрицей» [ibid., p. 182]) у Куна туманно, а в развитии «нормальных» состояний науки он не видит никаких движущих противоречий¹. Но для собственной философской оценки его позиции важно обратить внимание на другие ее изъяны, а именно подобно К. Попперу и Г. Башлярю, он

¹ Возражая против такой их трактовки, С. Тулмин вообще отверг существование «нормальных» периодов в истории познания [see 411]

склонился к отрицанию преемственности в познавательном процессе — «в развитии науки новое знание скорее заменяет невежество, чем знание другого и недостаточного вида» [262, р. 95]. Неудивительно, что, вслед за конвенционалистами, Т. Кун считает в гносеологическом плане равноценным переход от ньютоновской картины мира к более глубокой эйнштейновской и... отказ Галилея от ложных идей аристотелевской натурфилософии [see 262, р. 102]. Куну кажется, что признание движения знания от относительных истин к абсолютным означало бы принятие телеологии [see *ibid*, р. 172]. Как и попперианцы, он не в состоянии объяснить объективных мотивов революционных трансформаций в истории науки и ссылается, как Юм, на иррациональные склонности, «веру», смерть сторонников прежних воззрений и т. д.

Плодотворная идея диалектической смены плавно-эволюционных периодов в истории познания скачкообразно-революционными оказалась в работах Т. Куна в силу непреодоленности им позитивистской методологии несостоявшимся протестом против метафизического доктринерства школы К. Поппера.

Показательно также то, что неопозитивисты при анализе проблем верификации все более запугивались в исследовании дихотомии аналитического и синтетического У. Куайн в статье «Две догмы эмпиризма» (1951) пришел к выводу, что эта дихотомия не поддается отчетливому проведению, так как теоретический уровень науки одновременно и аналитичен (поскольку строится с соблюдением формальных правил) и синтетичен (поскольку допускает выведение из него эмпирически проверяемых следствий). С другой стороны, теоретический уровень и не аналитичен (так как не сводим по своему содержанию к законам логики), но и не синтетичен (так как не является эмпирическим уровнем). Перед нами пример того, как диалектика стучится в дверь логического анализа, но неопозитивисты не подумали открыть ее [подробнее см. 69, с. 323—362].

Выше мы уже говорили о понятии «частичной верификации» или «подтверждаемости». Разработка этого понятия во многом была связана с теоретической деятельностью Р. Карнапа. В статье «Проверяемость и значение» (1936) он отказался от отождествления осмысленности и проверяемости предложения, расчленив понятие «верифицируемость» на два различных понятия: «осмысленность, или перечень условий истинности предложения», и собственно «проверяемость».

В этой связи Карнап признал, что предложения могут быть истинными (осмысленными) независимо от проверки их тем или иным субъектом. Аналогичный результат возник в логической семантике, что стало ясно уже из исследований А. Тарским определения истинности.

6. Истолкование семантического определения истинности

Когда А. Тарский решил уточнить понятие истины, он подошел к этому вопросу применительно к повседневному (разговорному) языку таким образом, чтобы оно восходило к понятию истины как соответствия предложения и «факта» (следовательно, он стремился учесть содержание чувственной верификации) и одновременно формально точно действовало бы в рамках языка.

В качестве исходного пункта Тарский взял следующее утверждение высказывание истинно, если и только если оно гласит, что дело обстоит так-то и так-то, причем дело обстоит именно так. В конечном счете это («аристотелевское») определение может быть возведено к материалистическому пониманию истины как соответствия образа и реальности. Однако Тарского интересовало не это. Он пользовался, как писал сам, понятием «корреспонденции» предложения и положения вещей только потому, что оно соответствует «привычкам» повседневного языка, а потому и более «удобно».

В результате ряда преобразований Тарский получил следующую формулу для произвольного p , « p » есть истинное высказывание, если и только если имеет место p . Здесь p (в конце формулы) означает, по Тарскому, сочетание слов предметного языка, описывающее некоторое положение вещей, а « p » есть сочетание слов внутри метаязыка, обозначающее собой (как название предложения) предложение p . По характеру данной ситуации символ « p » обозначает так называемое кавычковое название, представляющее собой само называемое предложение p , заключенное в кавычки. Но в качестве названия может фигурировать и перевод данного предложения на иностранный язык, и описание структуры предложения, и указание на его местонахождение и т. д. Полученная формула еще не является искомой, так как она ограничивает все возможные подстановки под « p » только кавычковыми названиями, хотя и не вызывает сомнения, что каждому кавычковому названию предложения соответствует называемое предложение. Поэтому более точная семантическая дефиниция истины выглядела у Тарского несколько иначе, а именно для произвольного x , x есть истинное высказывание, если и только если для некоторого p имеет место тождественность x и « p » и притом имеет место (дано) p ¹.

В полученном определении отсутствует, в частности, указание на некоторые ограничения подстановки предложений вместо p , между тем в ряде случаев эта подстановка ведет к появлению антиномий, например, известной семантической антиномии «лжец» [см. 20, с. 185—187]. По мнению Тарского, эта антиномия возникает вследствие применения понятия «истина» внутри предметного языка, т. е.

¹ Окончательная формулировка этой дефиниции дает определение истинности в зависимости от выполнимости x в некоторой бесконечной последовательности классов [siehe 163, S. 488].

того языка, о котором говорится в метаязыке. Для преодоления антиномичности в дефиниции истины Тарский предложил строго ограничить употребление понятий «истинно» и «ложно» только областью метаязыка, изгнав их из предметного языка и тем самым различая уровни языков как можно более четко. Однако и в этом случае возникает возможность новых антиномий. Заметим, кроме того, что лингвистический позитивист Г. Раул использовал концепцию различения уровней в языке для того, чтобы сделать вывод, будто вопрос о существовании самосознания является псевдопроблемой. Нил (Kleal) в 1970 г. показал, что антиномия «лжец» в ее неопозитивистской трактовке распадается, если преодолеть характерное для неопозитивизма смешение суждений (propositions) и предложений (sentences) в неотчетливом по составу классе высказываний (judgements).

Что же представляет собой семантическая дефиниция истины для повседневного языка по существу? Это разновидность так называемой *L*-истины, представляющей собой взаимосогласованность предложений в системе. Действительно, в записи формулы семантического определения истины сопоставление факта и предложения о нем заменяется сопоставлением предложения о факте и утверждения об истинности этого предложения, данного через посредство его названия. В известном примере ««снег идет» истинно, если снег идет» предложение предметного языка, стоящее после слова «если» рассматривается Тарским как принятое, и для него совсем не важно, почему оно принято (оно могло бы даже означать для говорящего, как заявлял сам Тарский, нечто произвольное, например, «зубы болят»); важно лишь то, что факт его принятия тем самым обязывает нас считать предложение метаязыка «снег идет» истинно...» истинным. Таким образом, возникает взаимосопоставление двух предложений, в результате чего анализ понятия истины изолируется не только от вопроса об отношении восприятия фактов к фактам внешнего мира, но и от вопроса об отношении суждений к восприятиям [siehe 388, S. 23, 224]. Но можно провести и такую интерпретацию, при которой под выражением «снег идет» (*p*) после слова «если» понимается не предложение, как таковое, но зафиксированный в предложении чувственный факт падения снега. Этому соответствует трактовка «*p*» (т. е. слов «снег идет» слова от слова «если») не как названия предложения *p*, но как самого предложения *p*. Таким образом, интерпретация семантической дефиниции истины может быть двойственной: одновременно и чисто формальной и материалистической.

В чем же состоит главная позитивистская ошибка Тарского? Не в том, что он ограничил анализ истины логико-лингвистической сферой (мы только что видели, что ограничение это было Тарским реализовано не до конца), но в том, что Тарский полагал, будто за пределами такого анализа нет проблем для действительного теоретико-познавательного исследования.

Семантическая дефиниция истины как бы «впитала» в себя формальную сторону верификации и позволила истолковать верификацию так, что собственно чувственный элемент последней остался за бортом, а выражение ее в протокольном предложении (W) и в единичном предложении науки (U_n) и их взаимосравнение интерпретируются теперь как сравнение предложения в метаязыке (U_n) и предложения предметного языка (W), т. е. как перевод одного предложения в другое через установление взаимно однозначного соответствия их структур (подобно тому, как это происходит с названием предложения и самим предложением). Идея логической семантики привели к устранению отождествления условий истинности с фактической проверяемостью: если условия истинности предложения заключаются в согласованности его с обозначаемым при его посредстве предложением предметного языка, то фактическая проверяемость (*testability*) предметного предложения исключается из пределов системы как часть внетеоретической проблемы отношения знаков к десигнатам.

Продолжая анализ изменений, вносимых семантическим определением истины в принцип верификации, обратим внимание на позитивистские результаты, возникающие при расширенном толковании так называемой формулы условия материальной (содержательной) адекватности этого определения « $p \equiv \langle p \rangle$ истинно», что означает утверждение в метаязыке истинности предложения, название которого есть « p », эквивалентно факту принятия этого предложения в предметном языке [see 146, p. 26]. Наличие рационального содержания в этой формуле бесспорно: если мы «утверждаем» какое-либо предложение, то это значит, что мы считаем его истинным, причем «утверждение» означает то, что это предложение зафиксировано на основании правил системы, допускающих его фиксацию. В логической семантике эта формула выражает факт перенесения предиката истинности из предметного языка в метаязык и факт соотношения (согласования) двух утверждений (« $\langle p \rangle$ истинно» и « p »).

Рассмотрим неопозитивистскую интерпретацию названной формулы, которая сыграла существенную роль на семантической стадии эволюции этой философии. Логические позитивисты рассматривают обеспечиваемое этой формулой исключение¹ из предложений предиката «истинны» как свидетельство чисто формального «лингвистического» якобы характера этого предиката [see 109, p. 88—89], который будто бы не имеет никакого отношения к понятию отражения. При этом происходит неправомерная абсолютизация лингвистического аспекта истинности. В случае согласия с ней «проблема соответствия

¹ В итоге этого согласования оказывается, что поскольку эти два утверждения эквивалентны друг другу, то « $\langle p \rangle$ истинно» может быть заменено через « p », т. е. предикат «истинно» как бы исключается.

истины с действительностью, — как справедливо заметил Т. Котарбинский, — расплзлась бы в ничто, как мнимая проблема» [260, s. 824]. Позитивистское понимание формулы « $p \equiv \langle p \rangle$ истинно» придает ей, а отсюда и принципу верификации своеобразную операционистскую трактовку: верификацией истинности предложения оказывается допустимость операции написания этого предложения, что заменяет операции чувственной верификации операциями фиксации предложения, т. е. манипуляциями чисто формального свойства¹. Поэтому А. Айер в пятой главе своей книги «Язык, истина и логика» (1936) и в московской лекции 1962 г. даже прямо объявил истинность «псевдопредикатом», присоединившись тем самым к концепции «избыточности», высказанной Ф. П. Рамсеем (Ramsay) в 1927 г.

С точки зрения теории познания диалектического материализма наличие предиката истинности в том или ином суждении имеет принципиальное познавательное значение и вносит в его содержание качественно новое знание. Знание истинности того или иного суждения, с точки зрения марксистско-ленинской гносеологии, есть действительное знание адекватного отражения. Формула « $p \equiv \langle p \rangle$ истинно» поддается нескольким интерпретациям (помимо тех, что уже были указаны выше), имеющим рациональный гносеологический смысл. Рассматриваемую формулу можно прочесть, например, как гносеологический постулат: включай в научную теорию истинные утверждения. В отдельных случаях формула может быть принята и в самом буквальном значении: факт написания (или — произнесения) предложения автоматически будет говорить о его истинности, как например, в случае: «это предложение напечатано типографской краской».

А. Айер истолковал формулу « $\langle p \rangle$ истинно $\equiv p$ » в том смысле, что «истинность» есть просто факт *принятия* (принятости, приемлемости) некоторого высказывания внутри определенного языка. Исходя из этого, он ошибочно стал рассматривать семантическую дефиницию истины как определение истины вообще, т. е. как определение, имеющее философское значение.

Аналогичную трактовку с использованием схемы « $\langle p \rangle$ предикато $\equiv p$ » применяет Р. Карнап в отношении понятия необходимости [see 148, ch. 20, 21]. Он истолковывает выражение « p необходимо» как факт принятия предложения p в системе языка некоторой науки. Карнап то отождествляет эту необходимость «внутри теории» с логической, то различает их, склоняясь к психологической трактовке внутритеоретической необходимости. Конечно, психологическая убежденность, что p не просто истинное положение науки, но положение необходимо истинное, имеет существенное значение, как бы «возмещающая» недостаток у нас более конкретного знания о том, почему именно p необходимо и почему именно указываемые в предложении p факты должны в таких-то и таких-то условиях происходить. Но это

¹ Самим А. Тарским гносеологическая содержательность предиката «истинно» до некоторой степени все же признается, поскольку он рассматривает истинность как случай выполнимости. Однако с точки зрения диалектического материализма, наоборот, выполнимость какого-либо предложения в некоторой области предметов производна от его истинности.

искомое знание как раз и достигается в процессе дальнейшего познавательного углубления и закономерно-причинные связи объектов, необходимость которого обходится Карнапом молчанием

В действительности семантическое определение истины само по себе не имеет непосредственно философского смысла, а в зависимости от того, с каким философским пониманием истины ставится в тесную связь, приобретает различный философский характер. Отрицание статуса предиката у «истинности» и «ложности» не вытекает из семантического определения истины, а есть следствие ошибочного позитивистского его истолкования. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Формула условия материальной адекватности этой дефиниции применима к тому или иному языку лишь в том случае, если (а) входящие в этот язык L высказывания уже подвергнуты определенному отбору, а именно в язык L включены только истинные и ложные высказывания и притом только такие, истинность и ложность которых соответственно верно указана во всех случаях (ложность — через факт допущения в язык отрицания этого высказывания), (б) в языке L действуют только две логические значимости¹

Отбор высказываний отнюдь не обязательно должен был произойти актуально, его обеспечивают потенциально некоторые R правила, в крайнем случае просто подразумевается, что надо исходить из принципа полного доверия к языку. При наличии (а) и (б) формула « $\langle p \rangle$ истинно $\equiv p$ » действует автоматически, но оказывается основанной на тавтологической импликации если утверждение (т е приемлемость в данном языке) $p \equiv$ (т е эквивалентно) в языке L утверждению истинности « p », то утверждение истинности « p » эквивалентно утверждению p в языке L . Но это означает, что замена истинности принятыстью в языке L имеет следующий смысл: вопрос об истинности вынесен за пределы данной системы языка, однако возникает вновь, подобно фениксу из пепла, как вопрос об *основании принятия* нами языка L вместе с правилами отбора (а) его высказываний, т е как вопрос об истинности этих правил, а значит, и об истинности упорядоченного с их помощью языка

Заменяв истинность «принятыстью», мы вновь сталкиваемся с проблемой истинности, поскольку обязаны дать определенное «принятысти». Таким образом, принятысть (утверждение) p оказывается следствием истинности всей той языковой системы, в которую входит p

Имеем ли мы право отрицать статус предиката у термина «истинность» при применении его к системе языка L , а не к отдельным высказываниям внутри L ? Мы получили это право лишь при условии, что будем рассматривать метаязык L_1 , в котором рассуждаем об основаниях принятия нами языка L , как язык, в свою очередь полностью подчиняющийся формуле « $\langle p \rangle$ истинно $\equiv p$ ». Но если это условие будет соблюдено, то возникает вопрос об основании принятия

¹ В случае же, если в языке L действует многозначная логика, то формула « $\langle p \rangle$ истинно $\equiv p$ » играет особую роль: она позволяет «вложить» многозначную логику в двухзначную, уточняя тем самым, т е. делая более «жесткими», наши утверждения

L_1 Мы окажемся перед необходимостью устранить возникающий regressus ad infinitum, так как он мешает познанию. Опасность regressus'a однако устраняется тем, что L_1 не бывает полностью формализованной системой, но содержит в себе фрагменты обычного неформализованного языка. Употребляя последний, мы не можем быть заранее убеждены в истинности всех наших утверждений, на не сформулированных. Следовательно, мы не сможем употреблять формулу « $\langle p \rangle$ истинно $\equiv p$ » автоматически, т. е. не используя содержательного понятия истинности. Поэтому мы можем прийти к выводу, что отрицание характера предиката у «истинности» и «ложности» вытекает не из семантического определения истины, но из ошибочного допущения, что ее контекстуальный характер позволяет полностью приспособить к ее действию весь метаконтекст.

Возвратимся к предметному языку L и поставим вопрос о характере правил R . Быстро обнаруживается, что содержание этих правил и их применение зависят от занимаемой нами философской позиции. Пусть в язык включено, например, утверждение «существует множество несонзируемых вещей». Спрашивается, для каких классов объектов выполнимо это утверждение? Выполнимо ли оно для какого либо подкласса из класса мыслей? Ответ зависит от того, что понимается под мыслями и считаем ли мы возможным или нет, чтобы по крайней мере некоторые мысли могли быть «измеримыми», а это решение глубоко философское. Если же считать, что ответ зависит не от того, какую философию и ее следствия считаем истинными, а просто от «удобства» принятия нами именно данного решения, то тем самым мы уже попадаем в зависимость от вполне определенной и родственной неопозитивизму философии, а именно от прагматизма.

Можно сказать, что принятие тех или иных высказываний в некотором языке производно от факта обоснованного принятия самого этого языка (вместе с правилами отбора входящих в него высказываний), а этот факт зависит от того, «выполним»¹ ли этот язык в некоторой области предметов, а значит — способствует ли отражению структуры действительности в познании. Иными словами, этот факт зависит от содержательной истинности данного языка, которая, таким образом, отнюдь не является «псевдопредикатом».

Итак, само по себе семантическое определение истинности не носит философского характера. Но влияние философии на характер отмеченных выше правил распространяется и на истолкование самого семантического определения истины, что проявляется прежде всего в истолковании p (в акценте при трактовке p либо на предложение, фиксирующее факт, либо на

¹ Под «выполнимостью» понимается предметная реализуемость некоторого утверждения в данной области объектов. Так, например, утверждение «вещество x тяжелее железа» выполнимо в области объектов, состоящей из золота, никеля и некоторых других металлов, сплавов и вообще химических элементов и соединений.

факт, зафиксированный в предложении), а затем в истолковании «факта» После того или иного философского истолкования семантического определения истины само оно (в философски неинтерпретированном виде) может рассматриваться, т. е. опять истолковываться как частный случай определенной философской дефиниции истины, иными словами, как приложение этой дефиниции к области семантических проблем. Этому рассмотрению соответствует то, что философские определения истины возникли в действительности не как продукт интерпретации семантического ее определения, но вполне от него независимо и задолго до него, а для построения последнего было использовано, как модель, так называемое «классическое», т. е. в конечном счете материалистическое, философское понимание истины. Последнее обстоятельство следует все время иметь в виду, причем материалистическое понимание происхождения и роли семантического определения истины зависит в конечном счете от правильного, т. е. материалистического, понимания понятия «факт».

7. Логический конвенционализм

Один из кардинальных принципов логического позитивизма — это *конвенционализм*, т. е. методологические тезисы, согласно которым некоторые определенные утверждения науки являются результатом произвольного соглашения. В XX в. конвенционализм и его эволюция связаны в основном с историей неопозитивизма.

Возникновение конвенционализма

В философском отношении конвенционализм формировался как субъективистская реакция на метафизически сенсуализм и как способ якобы не идеалистического и не материалистического решения вопросов о происхождении исходных понятий и принципов наук. Конвенционалисты искали средство, которое дало бы возможность одновременно преодолеть и явно идеалистический кантовский априоризм, и разрушительный для науки скептицизм, и нежелательный для них самих материализм. Таким образом, конвенционализм сложился как неопозитивистский принцип утверждение о произвольности выбора начальных понятий и аксиом (ограниченной лишь некоторыми формальными требованиями относительно соотношений между членами

принятой группы положений) устраняло, казалось, необходимость определенного «выбора» между материализмом и идеализмом в данном вопросе.

В естественнонаучном отношении конвенционалисты пытались опереться на такой факт, как независимость ряда понятий и законов, вводимых в какую-либо данную науку извне и для нее необходимых, от содержания самой этой науки¹. В этом смысле математика «заимствует» из логики некоторые законы и правила, что при конвенционалистском истолковании выглядит как привнесение этих законов и правил в математику субъектом. Согласно идее Д. Гильберта, начальные понятия геометрии могут быть сконструированы через полагающие их чисто формальные определения, от которых не требуется «очевидности» и которые как бы привносятся извне. Что касается самой логики, то за пределы каждой данной логической системы выходит вопрос об избрании и обосновании ее аксиом (эти аксиомы можно, с логической точки зрения, рассматривать внутри данной системы как результат вывода из пустого множества посылок).

Непосредственную роль в появлении конвенционализма сыграло открытие неевклидовых геометрий, к чему впоследствии присоединилось построение различных систем формальной логики, в том числе многозначных (Лукаевич, Пост, Брауэр и др.). Факт внутренней непротиворечивости различных систем формальной логики и различных геометрий иллюзорно выглядел как доказательство их независимости от эмпирических моделей, в отличие от геометрии Евклида, зависимость которой от повседневного опыта вызывала гораздо меньше сомнений. В интересах конвенционализма стремились использовать и тот факт, что иногда одну и ту же теоретическую систему некоторой науки можно строить, исходя из различных наборов аксиом.

Неопозитивисты истолковали факт наличия у многих аксиоматических систем различных материальных (технических) интерпретаций в том смысле, что интерпретируемость (и вообще выполнимость) производна от непротиворечивости этих систем. В действительности же интерпретируемость и непротиворечивость формальных систем суть взаимообусловленные признаки, имеющие своим общим источником соответствие системы некоторым связям и отношениям объективной реальности.

¹ См. об этом также ниже, где речь идет о проблеме тавтологичности.

Процесс создания математических и «технических» интерпретаций аксиоматической системы можно определить как процесс подстановки собственных понятий под понятия несобственные. Собственными понятиями называют конкретно определенные понятия математически выраженных отношений, а несобственными — аксиоматически определяемые понятия, свободные от содержательной интерпретации, т. е. не включенные в применение системы. Абсолютизация отличия несобственных понятий от собственных составляет один из теоретических источников конвенционализма.

Нельзя пройти мимо и такого источника конвенционализма, как позитивистская интерпретация принципа ковариантности (одинакового вида) законов физики относительно любых преобразований координат, что является одним из положений общей теории относительности. Неопозитивисты исказили смысл ковариантности, утверждая, что она означает будто бы произвольность выбора «языкового» каркаса для теоретического упорядочения физических фактов.

Определенную роль в становлении конвенционализма сыграло то обстоятельство, что некоторый эмпирический факт и соответственно подтверждаемое им положение в истории науки иногда истолковывались по-разному и включались в различные теории. Классическим можно считать пример с опытом Физо относительно распространения луча света в движущейся среде: первоначально результаты опыта были приняты волновой теорией света, но затем в теории относительности получили иное объяснение. Данное обстоятельство конвенционализм истолковывает в том духе, будто принятие той или же иной объясняющей теории происходит произвольно. В действительности, однако, подобные случаи свидетельствуют совсем об ином, а именно о том, что и к критерию практики следует, как указывал В. И. Ленин, подходить диалектически, и успешное, приводящее к практическим полезным следствиям объяснение данного факта, взятого более или менее изолированно, в рамках некоторой теории не означает окончательного согласования этого факта только с указанной теорией.

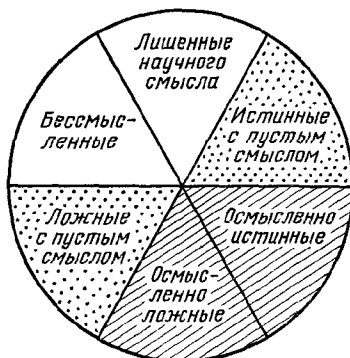
Для подкрепления конвенционализма логические позитивисты использовали то обстоятельство, что в появлении логических и собственно семантических антиномий определенную роль играют особенности языка. Так, например, имеется парадокс Гонсета (1933), который заключается в следующем: библиографу большой библиотеки поручено составить библиографию всех тех библиографий, имеющих в данной библиотеке, которые не указывают в своем содержании себя самих. Библиограф не в состоянии решить, надо ли ему в составляемый им список включить название той библиографии, которую он составляет. Этот парадокс, как и ряд других аналогичных семантических парадоксов, возникает от недостаточно строгого разграничения выражений различных уровней языка. Поскольку особенности языка играют определенную роль в возникновении ряда антиномий, позитивистам представилось заманчивым истолковать весь процесс освобождения науки от обнаруживаемых в ней противоречий как процесс конвенциональных преобразований языка.

Одна из наиболее ярко выраженных формулировок неопозитивистского конвенционализма — так называемый «принцип терпимости» Р. Карнапа (1934), согласно которому можно выбирать («можно терпеть») любую избранную решением субъекта непротиворечивую

логическую систему. Год спустя эту же идею высказал К. Поппер в «Логике исследования» (1935). Гемпель изобразил логику как «игру» символами согласно установленным правилам [see 218, p. 242]. Таким образом, создание различных символических систем, будучи само по себе положительным явлением в науке, привело и к некоторым отрицательным последствиям в виде ложных философских выводов. Недаром В. И. Ленин отмечал, что реакционные философские популяризации порождаются самим прогрессом науки, в котором достижения научного знания и вновь открываемые трудности диалектически взаимоопосредствуют друг друга.

В «принципе терпимости» Карнапа уже содержалась «лингвистическая» интерпретация логического конвенционализма, распространенная затем на всякую научную дисциплину, в состав которой входят аксиоматические построения. Карнап опирался на выдвинутое в работах Д. Гильберта, Ф. Brentano, Л. Витгенштейна понимание логических отношений как отношений между символами (знаками) как таковыми и в этом смысле как отношений «языковых». С оговоркой это понимание допустимо, но его нельзя абсолютизировать. А это именно и сделали неопозитивисты, отождествив логику с неинтерпретированным исчислением («языком»).

В результате конвенционалистской интерпретации логики и математики эти науки как «область формального знания» были отнесены в рубрику научно-пустых (sinnleere) предложений, так что в окончательном виде классификация предложений с точки зрения содержательности их смысла приобретает такой вид:



Конвенционализм затем был перенесен и на проблему принятия той или иной философии. Аналогично был понят такой принцип неопозитивизма, как физикализм [см. § 8].

Ни Карнап, ни другие логические позитивисты не сочли все же возможным вообще оставить без ответа вопрос о мотивах выбора тех или иных конвенций. Ответы на этот вопрос не так уж далеки друг от друга. Карнап и Гемпель указывали, что надо избирать системы, к которым склоняются «ученые нашего культурного круга» [180, S. 180]. Нейрат ссылаясь на «психологию» ученых данной культурной группы [siehe 180^a, S. 358—359]. Эйнс Кайла довольно туманно сослался на «человеческую природу», Георг фон Вригт — на привычки повседневной жизни и науки, а Брайтвейт — на то, что конвенции должны приносить «интеллектуальное удовлетворение». Основатель же логического позитивизма Шлик, следуя мотивам Пуанкаре, утверждал, что при выборе аксиом надо стремиться к тому, чтобы они помогали формулировке законов природы в наивозможно простой форме [siehe 377, S. 301]. Понятие «простоты» толковалось им в смысле «экономии мышления», соединенной с эстетической «радостью» субъекта при осознании последней. Подобные взгляды высказывал и Рассел. Основания для избрания конвенций в логическом позитивизме в конечном счете «неизбежно оказываются точками зрения ценности и целесообразности, поэтому всякий конвенционализм стремится к прагматизму» [261, S. 50].

**„Радикальный
конвенционализм“
К. Айдукевича**

Наиболее характерную для неопозитивизма конвенционалистскую концепцию разработал К. Айдукевич в работе «Картина мира и понятийная аппаратура» (1934). В этой работе он сосредоточил свое внимание на аппаратуре замкнутых и взаимосвязанных внутри себя языков. Эти языки характеризуются тем, что добавление к ним новых выражений влечет за собой изменение смысла входящих в их аппаратуру терминов. Айдукевич утверждал, что *все* предложения, которые составляют ту или иную представляемую нами картину мира, а значит, и мировоззрение, в принципе зависят от избранной нами понятийной аппаратуры замкнутого языка и изменяются в зависимости от нее [siehe 180a, S. 259]. Провозглашенный Айдукевичем принцип *радикального конвенционализма* (или, как он еще называет его, «умеренного эмпиризма») был сочетанием трех тезисов: (1) исходные принципы и понятия всякой науки основаны на конвенциях, (2) конвенции суть соглашения об определении понятий, принятых в данном языке и выражаемых при помощи его терминов, (3) сами конвенции не определены (определения

не подлежат в свою очередь определениям) С точки зрения Айдукевича, конвенциональным следует считать а) набор терминов, б) совокупность правил приписывания смысла терминам, в) решение об избрании определенных предложений в качестве аксиоматических, г) правила вывода (допускающие тот или иной определенный смысл логических констант), д) выбор фрагментов опыта, с которыми соотносятся предложения теории

Айдукевич понимал утверждаемую им зависимость картины мира от избранной учеными понятийной аппаратуры как относительную независимость этой картины от чувственно воспринимаемых явлений «Если мы изменяем понятийную аппаратуру, то, несмотря на наличие тех же чувственных данных, мы свободны воздержаться от признания ранее высказанных суждений. Радикальный конвенционализм допускает, что чувственные данные нас «принуждают» к высказыванию некоторых суждений, однако только в отношении к данной понятийной аппаратуре. Но он отрицает, что чувственные данные принуждают нас к какому-либо суждению независимо от понятийной аппаратуры, на почве которой мы стоим» [180а, S 266, 268] Разъясняя эту мысль, Айдукевич утверждал, что его нельзя понимать в том смысле, будто, например, предложение «бумага белая» истинно в одном, но было бы ложным в другом языке. В ином замкнутом языке оно не утверждалось бы и не отрицалось, его просто-напросто невозможно было бы в этом языке построить. Иными словами, те чувственные данные, которые в первом языке фиксировались предложением о белизне бумаги, оказываются «за пределами» действия второго языка. Надо сказать, что похожая ситуация иногда возникает в науке, поскольку никакая теория не в состоянии отобразить в своих понятиях всей полноты опыта. Но неопозитивизм искажает этот факт в субъективистском духе, когда заявляет, будто субъект, приняв данный язык науки, *может игнорировать* не фиксируемые в нем чувственные данные.

Возникает вопрос, выбираем ли мы картину мира (язык о мире) в зависимости от ее соответствия структуре и свойствам самого объективного мира или же совершенно не обращаем внимания на то, есть или нет такое соответствие?

Позицию Айдукевича в этом вопросе проясняет его утверждение в статье «Научная перспектива мира» (1934) о том, что поскольку в его рассуждениях речь шла о замкнутых языках (их свойства он неправомерно перенес на обычные, разговорные языки), то образованные на их основе картины мира «взаимонепереводимы». Как известно, всякий перевод с одного языка на другой, если нет ранее установленного двуязычного словаря, в котором было бы зафиксировано относительное соответствие между словами обоих языков, происходит путем «привязки» соответствующей пары слов, взятых из разных языков, к общему для них десигнату, т. е. к объективно существующему и чувственно воспринимаемому явлению. Отрицать принципиальную возможность такого перевода — значит не считать гносеологически существенным объективное существование десигнатов и считать достаточной «привязку» слов каждого языка только к конвенциям, иными словами, к субъектам, на этих языках говорящим. В 50-х годах Айдукевич отказался от тезиса о взаимонепереводимости «картин мира», поскольку было доказано, что аксиоматических замкнутых и притом достаточно полных языков не существует. Однако он воздержался от признания ошибочности радикального конвенционализма.

**Пороки
конвенционализма**

Каковы же общие черты понятия «конвенция» в логическом позитивизме? Понятие конвенция оформилось как своего рода новый вариант кантовского понятия «априорности». Неопозитивисты отвергли существование синтетических суждений а priori и поэтому сохранили кантовский термин «априори» только в смысле обозначения независимости тех или иных предложений от чувственного опыта. Правда, у Б. Рассела мы встретим следующее высказывание: «Чистая логика и атомарные факты — вот два полюса, полностью априорные и полностью эмпирические» [360, р. 63]. В данном высказывании термин «априорный» приложен и к самим фактам чувственного опыта, но это сделано в смысле указания на независимость последних от воли субъекта. Для неопозитивистов понятие «априорный» в конечном счете совпадает, как правило, с понятием «конвенциональный». Если кантовское а priori претендовало на оформление явлений в познании, то конвенциональное (а в терминологии А. Папа: «функциональное») а priori имеет в виду лишь создание вне эмпирических форм языка науки (если только не называть «эмпиризмом» сам конвенционализм, как делали нередко сторонники последнего). Логические позитивисты охарактеризовали предложения логико-математического языка как аналитические, тавтологические (в том смысле, в каком понятие «тавтология» употребляется в математической логике, т. е. в применении к эквивалентным преобразованиям всегда истинных в формальном смысле предложений), а затем сочли их конвенциональными. Именно так в классификации предложений Р. Карнапа и прибавилась отмеченная выше новая рубрика: предложения, «пустые по значению», формально-научные, внеэмпирически проверяемые (данные здесь различные названия этой рубрики соответствуют различным интерпретациям классификации предложений).

Факты познания вопиют против конвенционализма. Его острее было направлено против принципа причинности: неопозитивисты стали толковать каузальные связи как всего лишь конвенциональные интерпретации успеха предсказаний будущих ощущений субъекта в тех или иных определенных эмпирических ситуациях или же как столь же конвенциональные интерпретации однозначности и определенности логического вывода

следствий из формул и их соединений в научные теории, поддающиеся эмпирической проверке. Но причинность — реальный факт, а не условное истолкование фактов. Отнюдь не конвенциональными являются и стремления ученых избегать формально-логических противоречий, равно как и обращение их к определенным средствам преодоления подобных противоречий. Так, когда физикам пришлось выбирать между допущением существования новой микрочастицы нейтрино и предположением об ошибочности закона сохранения энергии и импульса, то ученые в подавляющем большинстве сочли необходимым стать на первую позицию, и именно она оправдалась. Между тем, формально рассуждая, избежать противоречия в физической теории в равной мере можно было бы и путем конвенционального ограничения действия законов сохранения. Если следовать конвенционализму, то совершенно несущественно, считать ли, что причина предшествует следствию или же, наоборот, — следствие предшествует причине, коль скоро оба ряда зависимостей выражаются в одинаковых логических структурах¹. Придется также признать совершенно «равноправными» и в этом смысле «равно истинными» любые теоретические системы, если они хотя бы временно годятся для предсказания будущих ощущений наблюдателя. Именно так и поступили неопозитивисты, объявив совершенно равноправными астрономические системы Коперника и Птолемея.

Спрашивается, на чем основана уверенность отвергающих конвенционализм ученых в правильности принятия некоторого одного и именно такого, а не иного разрешения двух последних из приведенных выше дилемм? В конечном счете на длительном предшествовавшем практическом опыте человечества. Для логических же позитивистов итоги общественной практики не имеют отношения к содержанию теоретических аксиом и принципов. В этой связи в логическом позитивизме стали усиленно использовать понятие двух логик — теоретической и практической (соответственно — двух математик). Первая «априорна», т. е. внеопытна,

¹ Поэтому Б. Рассел, например, аналогично М Шлику, считал, что в принципе несущественно, считать ли, что следствие имеет место во времени позднее причины, или же прямо наоборот, — причина позднее следствия [см. 51, с. 205—209].

а вторая является не более как собранием приближенных обобщений данных опыта и практических советов и не может быть источником для первой [sieh 341, S. 160, 343]

Следует признать, что различие «двух» математик (например, «двух» геометрий) и соответственно двух пространств — наблюдаемого и теоретического — имеет отчасти под собой реальную основу. «Геометрия как физика изучает свойства протяженности материальных тел.. геометрия как математика интересуется лишь логическими зависимостями между своими положениями.» [19, с. 12].

И вообще аналогичное положение имеет место тогда, когда для всякой дедуктивной формально-логической системы отличают проблемы ее построения и внутреннего развития от проблем ее выполнимости на моделях, интерпретации и применения. Однако указанное различие отнюдь не является абсолютным, как в этом пытаются убедить те, кто ставит это различие на почву противопоставления эмпирии и конвенций. Каким бы «свободным» ни считал свое математическое и логическое творчество теоретик, оно регулируется в конечном счете возможностями практического (а следовательно, и эмпирического) использования его результатов.

Понятие непротиворечивости теснейшим образом связано в современной логике с принципом *аксиоматически дедуктивного построения* целого ряда наук. Как известно, аксиоматические системы состоят из класса аксиом и класса выводных высказываний, и процесс их построения отражает в абстрактной форме процесс так называемой прогрессивной дедукции, имеющей место в той или иной степени в каждой науке («Если A , то B A есть Следовательно, B есть») К классу аксиом примыкает класс *метагеометрических* (с точки зрения семантики) правил обращения с аксиомами с целью получения из них выводных предложений. Понятие «выведения» относительно, так как в каждой системе существуют свои правила вывода. Метагеометрические правила осмысленны постольку, поскольку они суть правила обращения с определенной теорией. Сама теория дается осмысленной лишь в результате какой либо ее интерпретации. Поэтому аксиоматическую теорию можно определить как систему знаков, интерпретация которых в саму эту систему не входит. Добавим, что как аксиоматическая система может быть рассмотрен теоретический язык *всякой* науки, а не только логики, математики или математической физики, хотя, разумеется, во многих случаях это будет не вполне точно построенная система, а кроме чисто «языковых» (формальных) аксиом и правил она будет нуждаться в «эмпирических директивах», т. е. в требовании признания тех или иных суждений в зависимости от определенных данных (фактов) опыта,

К аксиоматически дедуктивным системам в современной логике и математике предъявляются, как известно, следующие требования: *непротиворечивости* (в соединении с доказательством того, что в данной системе противоречие появиться не может), а также *полноты* (выводимости из аксиом данной системы всех истинных предложений данной их области)¹ и *взаимонезависимости* (взаимоневыводимости) аксиом. Первое из них — главное и непререкаемое. Все эти три требования логические позитивисты истолковали конвенционалистски.

Критикуя такую точку зрения, следует учесть следующее. Система аксиом непротиворечива в том случае, если может быть указана хотя бы одна совокупность объектов (вещественных или же математических), отношения между которыми выражаются указанной системой аксиом. Отсюда вытекает, что непротиворечивость в конечном счете означает *выполнимость*, или, иными словами, возможность практической проверки. К этому же в конечном счете сводится и взаимонезависимость аксиом. На самом деле установление независимости аксиомы *A* от прочих аксиом данной непротиворечивой системы равносильно доказательству непротиворечивости другой системы аксиом, отличающейся от первой только тем, что в нее включена аксиома, противоположная аксиоме *A*. Сказанное означает, что надлежит доказать *выполнимость* второй системы аксиом, т. е. опять-таки установить возможность ее практической проверки.

Отсюда существование аксиоматик отнюдь не может быть основано на произвольных конвенциях, хотя от *инициативы* ученых при предварительном построении тех или иных аксиоматических систем зависит многое. Системы аксиом производны от материальной действительности, в силу чего и действует механизм проверки их практикой, а в науках они возникают только на том уровне развития последних (опять-таки подготовленном предшествующей общественной практикой), на котором в итоге длительного периода индуктивного формирования отдельных фрагментов теории уже накопился обширный материал, нуждающийся в коренном упорядочении с целью вскрытия объединяющих его внутренних связей.

Ложность конвенционализма доказывается также результатами известной теоремы Г. Гёделя (1931), согласно которой для каждого достаточно богатого средствами логико-математического исчисления существуют истины, выразимые в его терминах, но формально в нем не выводимые. Отсюда вытекает факт существования истин, которые не зависят от субъекта, построившего (или использующего) данное исчисление, и которые, следовательно, не могут быть продуктами какой-либо его конвенции. Эти истины устанавливаются в процессе общественной практики людей. Отсюда вытекает также, что никакая формальная система и конечная совокупность таких систем не могут охватить всех неисчерпае-

¹ Полнота системы аксиом обнаруживается в факте необходимого изоморфизма всех интерпретаций данной системы.

мых свойств материальных объектов в их связях и опосредствованиях [см. 33, с. 16].

Принцип конвенционализма в конечном счете оказывается *идеалистическим*. На самом деле, он возник как разновидность *скептицизма* и неизбежно предполагает *индетерминизм*, ибо понятие конвенции как произвольного соглашения есть понятие недетерминированного акта. Неслучайно Ян Лукасевич пришел к конвенционалистски понятой им идее возможности различных формально логических исчислений в ходе попыток обосновать индетерминизм явлений будущего времени по отношению к явлениям настоящего времени [см. 103, с. 402].

Конвенционализм в XX в развивался как орудие обособления логики и математики от материального источника, как средство изоляции логики от практики. Но длительный исторический опыт людей, факты истории наук показывают, что попытки осуществить такую изоляцию неизбежно обречены на провал. На практическую основу логики неоднократно указывал В. И Ленин [см. 2, т. 29, с. 172]. Решение же вопроса о возникновении аксиом, казавшихся затем длительное время «самоочевидными», в принципе сводится к вопросу об отношении к объективной реальности и тех аксиом, которые не самоочевидны, но конструируются теоретиками вполне намеренно. В конечном счете, системам этих аксиом соответствуют определенные структурные связи в объективной реальности, что и проверяется практически через посредство *моделирования* (т. е. выполнимости в виде вещественных интерпретаций).

Конвенционализм представляет собой результат абсолютизации таких явлений, как наличие при построении дедуктивных теорий действительной возможности относительно «свободного» выбора аксиом, исходных понятий и даже правил вывода. До тех пор, пока ученые строят формальные системы, еще не подвергшиеся интерпретации, в том числе логической, они пользуются в своих построениях еще большей свободой, чем при создании различных систем логики. И конвенционализм подлежит критике не за признание «свободы» в формальных построениях как таковой, а за игнорирование существования пределов (обусловленных объективной действительностью), в которых эта «свобода» имеет место, за непонимание того, что сама эта «свобода» обусловлена многообразием и многосторонностью связей мира, существующего независимо от субъекта. В последние годы в связи с усилением мотивов философского компромисса, проникающих в догматическую систему неопозитивизма и разлагающих ее, логический конвенционализм становится все более расплывчатым учением, но окончательно он не исчезнет, пока жив сам неопозитивизм. Фейерабенд возродил его.

8. Физикализм

Третьей, после принципа верификации и конвенционализма, основной доктриной логического позитивизма 20—30-х годов XX в. был *физикализм*, пропагандировавшийся Р. Карнапом, О. Нейратом, Г. Фейглем, Ф. Франком и др. В этой доктрине получило свое воплощение стремление к объединению (унификации) всех наук на основе универсального языка, в роли которого неопозитивисты надеялись увидеть язык математической физики. Одной из причин появления физикализма было желание преодолеть трудности, с которыми столкнулся принцип верификации, и прежде всего разрешить проблему интерсубъективности предложений науки. Все же в целом физикализм был побочным продуктом стремлений неопозитивистов превратить язык в главный объект философского исследования [см. 88].

Претензии физикализма

Р. Карнап дал формулировку физикализма в статье «физикалистский язык как универсальный язык науки» (1931). Он охарактеризовал его как требование адекватного перевода предложений всех наук, содержащих описания предметов в терминах наблюдения, на предложения, состоящие исключительно из терминов, которые употребляются в физике. Возможность перевода предложений на физикалистский язык Карнап стал рассматривать даже как критерий их научной осмысленности: «Язык физики — это универсальный язык науки». Такой подход он пробовал провести в отношении всех наук без исключения, в том числе и в отношении психологии и социологии. Вскоре выяснилось, что программа Р. Карнапа относительно этих двух последних дисциплин совпадает практически с программой так называемого бихевиоризма.

Физикализм пережил полосу расцвета в первой половине 30-х годов, а затем началось его быстрое падение. Это учение было развито неопозитивистами «Венского кружка» в четырех вариантах. Об одном из них мы только что писали, и в свое время он получил наименование содержательного, или «материального», причем сам Карнап окрестил его даже «методическим материализмом».

Кроме того, были выдвинуты еще три варианта: (1) формальный, который сводил содержание предложений к логико-синтаксиче-

ским отношениям внутри языка и был назван Карнапом «формальным модусом языка»¹; (2) «графический», который истолковывал предложения, уже переведенные до этого в содержательный модус, как вещественные эмпирические объекты, т. е. как сочетания знаков, лишенных значения и обладающих только чувственно-воззрительной характеристикой, структурно отличающейся одни из них от других²; (3) тот же вариант, но примененный к предложениям в формальном модусе языка³.

Как псевдоматериалистический физикализм Карнапа, так и формальный модус языка, изобретенный им же, а равно и другие формальные варианты, предложенные О. Нейратом и К. Гемпелем, были несостоятельны и не смогли ни обеспечить унификации существующего научного знания, ни раскрыть перспектив его дальнейшего приращения. Не имели они ничего общего и с материализмом.

Антиматериалистический характер физикализма Карнапа вытекал уже из его заявления о том, что «методологический» характер его материализма говорит не о «какой-то действительности», но лишь о логически возможных языковых преобразованиях. Во второй половине 30-х годов неопозитивисты, покинувшие к этому времени Европу и собравшиеся в Чикаго, Беркли и других городах США, попытались создать «Энциклопедию унифицированного знания», но дальше нескольких вводных выпусков запланированного многотомного издания дело не двинулось. Когда это издание было продолжено другими «философами науки», оно уже имело мало общего с физикализмом.

В 1936 г. Карнап предложил вместо «радикальных» форм физикализма ограничиться «умеренной» его разновидностью. Он имел при этом в виду правило, согласно которому все описательные термины предметов в языках различных наук должны быть редуцированы (сведены) к терминам, обозначающим чувственно воспринимаемые свойства вещей. «...Класс наблюдаемых вещественных

¹ При этом Р. Карнап объявил возможность перевода в *формальный модус* критерием осмысленности предложений, претендующих на философское значение. Так от субъективно-идеалистического сенсуализма был сделан существенный шаг к субъективно-идеалистическому формализму. Подробнее см. [55].

² О. Нейрат определил предложения как связи чернильных пятен на бумаге и колебаний воздуха [siehe 180, S. 209].

³ «Формальный модус» языка, изобретенный О. Нейратом, представлял собой продукт абсолютизации и фетишизации отмеченной математиком Д. Гильбертом относительной самостоятельности знаковых систем. В отличие от Нейрата, Гильберт не отрицал содержательности математического знания, но лишь отвлекался от нее в пределах, целесообразных для исследований вопросов обоснования последнего.

предикатов,— писал Карнап,— является достаточным редуктивным базисом для целостности языка».

Айер формулирует этот же тезис в откровенно феноменалистическом духе. «...Утверждения о физических объектах так или иначе сводимы к утверждениям о чувственных данных» [147, р. 60; 298 р. 280]. Карнап отказался в это время от требования перевода различных предикатов на предикаты какого-то одного рода и считал достаточной лишь «подтверждаемость (confirmability)» описательных предикатов наблюдаемыми вещественными предикатами.

В статье «Проверяемость и значение» (1936) Р. Карнап проиллюстрировал свою мысль на примере так называемых диспозиционных предикатов, которые фиксируют свойства вещей, проявляющиеся только в процессе взаимодействия этих вещей с другими. Так, например, свойство «быть растворимым в воде» обнаруживается у сахара только тогда, когда его опускают в воду. Соответственно наличие этого свойства подтверждается наблюдением факта растворения. Чувственно наблюдаемые эмпирические и диспозиционные предикаты — это, конечно, более широкая область, чем область терминов, обозначающих предметы через физические параметры. Но характерно, что неопозитивистская трактовка диспозиционных предикатов их неизбежно обесмысливает, поскольку вопрос о наличии объективных свойств и возможностей у вещей отбрасывается. Поэтому у Карнапа и Гудмена эти предикаты «превращаются в те же самые наблюдаемые предикаты, но лишь в параметре будущего времени...» [64, с. 37].

Еще более далеко идущее «ослабление» физикализма было предпринято Карнапом в последующих работах, где физикализм уже перестал быть одним из основных принципов неопозитивизма и стал всего-навсего лишь пожеланием основывать «по мере возможности» языки наук на языке физики. С таким пожеланием ученые могли бы уже согласиться, если бы оно в новых работах его автора было бы не связано с позитивистскими умонастроениями. Однако эта связь не исчезла¹.

¹ См. одну из последних книг Р. Карнапа [148]. Автор здесь отрицает индетерминизм в макромире (р. 222) и утверждает, что «мир имеет каузальную структуру» (р. 220), а понятие свободы воли неприемлемо для науки. Однако и в этой книге встречаются позитивистские идеи. Имеется русский перевод (1971).

Причины неудачи физикализма

Почему же физикализм оказался несостоятельным и был обречен на неудачу с самого начала? Потому, что это было глубоко метафизическое и идеалистическое учение.

Метафизическим оно было, во-первых, потому, что, возрождая идею универсальной науки, исходило якобы из реальной возможности построить «всемогущие» формальные структуры. Удар по этим мечтаниям нанес математик К. Гедель, ранее примыкавший к «Венскому кружку», но затем перешедший на материалистические позиции; он строго теоретически доказал невозможность «абсолютных» формализмов.

Во-вторых, физикализм был метафизическим учением потому, что заранее приписывал искомой универсальной науке черты некоторой вполне законченной и ограниченной системы знания: математической физики по состоянию ее на 30-е годы XX в. или же (в других вариантах физикализма) бихевиористской психологии, символической логики и эмпирической социологии, также на том уровне их развития. Если многие философы XVII в. пытались уложить все науки в прокрустово ложе современной им механики, то неопозитивисты XX в. в новом варианте повторили подобную же антидиалектическую ошибку.

Надежда на то, что поскольку физика является наукой базисной для всех прочих наук, то именно через раскрытие физических закономерностей тех процессов, которые происходят в фундаменте материи, лежит путь к объяснению загадок химии, биологии, геологии и других наук, не лишена, разумеется, оснований. Но *какая* именно физика, спрашивается, смогла бы сыграть эту роль в более полной мере, чем это удавалось до сих пор? Очевидно, что более развитая физика будущего. Если под «достаточной полнотой» понимать абсолютную полноту и завершенность, то процесс формирования физики, необходимой для полного теоретического отражения этой полноты, не завершится никогда, что и соответствует принципу бесконечности процесса познания в целом. И эта физика была бы, вероятно, не менее, если не более близка по своему содержанию к химии, биологии, геологии и т. д., чем к физике середины XX в. Эта будущая физика будет «проще» теперешней в силу достижения большей степени единства ее законов, но одновременно во много раз сложнее, охватывая все качественно различные явления. Но в таком случае формула унификации всех наук на базе языка физики теряет смысл, который вкладывался в нее метафизиками нашего времени. Соответственно теряют смысл и заявления некоторых современных нам философско-марксистов, которые, ссылаясь на безусловный правильный тезис Ф. Энгельса о несводимости «до конца» химических, биологических и прочих явлений к собственно физическим (речь у Энгельса шла

о явлениях, относимых к физике и ею по-своему истолковываемых на уровне XIX в., но его тезис сохраняет истинность и в применении к физике середины XX в.), выступают против всякого вмешательства физиков в области иных наук и особенно с опаской смотрят на применение физических методов в биологии.

Физикализм был не только метафизическим, но и субъективно-идеалистическим учением, поскольку его адепты исходили в своих планах не из реального факта материального единства объективного мира, но лишь из желаемой цели достижения удобного для субъекта языкового единства наук. Поэтому сторонники физикалистской доктрины искали чисто формальные решения и в то же время прошли мимо действительных фактов, означавших постепенное сближение наук (несмотря на одновременно происходящее в иных случаях их расхождение). Такими фактами являются структурные аналогии в математическом аппарате различных научных дисциплин, возникновение пограничных дисциплин и объединяющих теорий, которые, однако, отнюдь не ведут к утрате качественной специфики различных областей знания.

С другой стороны, следует подчеркнуть, что задача установления единства языка различных наук является частью задачи выявления единства наук и имеет большое практическое значение в прикладных областях теории информации. В этой связи надо иметь в виду и то, что вообще логический анализ языка науки, развиваемый с диалектико-материалистических позиций, необходим как органическая составная часть логики науки, исследующей закономерности логического строения научного знания и процессов его приращения. Диалектико-материалистическому переосмыслению подлежат такие понятия, длительное время служившие объектом спекулятивных интерпретаций неопозитивистов, как «теоретические (логические) конструкции (конструкты)», «операциональное значение», «экономичность логических операций» и др.

Распад физикализма привел к обеднению неопозитивистской доктрины, чему также способствовало «ослабление» принципов верификации и конвенционализма. Первый из них был сведен к общему пожеланию о подкреплении утверждений опытом, а второй — к не уточненному далее отрицанию опытного происхождения законов логики и математики. Айер, например, рассуждает так: «Сказать, что суждение достоверно истинно, или что оно необходимо, или что оно истинно а priori,— это в данном случае все равно, что сказать одно и то же тремя разными способами» [108, р. 58]. Подобные

рассуждения затушевывали отличие неопозитивизма от других течений современной буржуазной философии. К такому же результату вел и отказ от самого термина «позитивизм»: в 50—60-е годы многие неопозитивисты стали называть себя «философами-аналитиками»... Сам термин «анализ», как уже отмечалось выше, оказался недостаточно определенным (английский позитивист Эрмсон даже решил, что он утрачивает смысл), а отождествление его неопозитивистами с терминами «уточнение», «прояснение» и т. д. лишь усилило его туманность. «Ведь «критика» [понятий] и «прояснение» суть не менее двусмысленные термины, чем «анализ», и их трудно прояснить» [118, р. 2].

В разряд «философии анализа» в настоящее время, в особенности в США, попали такие ее разновидности, которые ближе не к первоначальному неопозитивизму, но к прагматизму (это характерно, например, для прагматистского истолкования конвенционализма К. Льюисом), платонизму (А. Пап), ортодоксальному юмизму (Б. Рассел) или же к кантианству (П. Лоренцен).

Аналогичный процесс происходил и в неопозитивистской этике, теории права и социологии. Логическому позитивизму соответствовало в этике учение так называемого эмотивизма, основание которому положил Р. Карнап и который развили А. Айер и Ч. Стивенсон.

9. Эмотивизм и неопозитивистская социология

В работе «Философия и логический синтаксис» (1935) Карнап отстаивал мысль о том, что этические утверждения обладают только экспрессивно-эмоциональной и повелительной функцией. Б. Рассел в 9-й главе книги «Религия и наука» (1935) высказывал почти такие же взгляды, утверждая, что проблемы моральных ценностей лежат совершенно вне области науки, а этика сводится к попыткам навязать свои желания в форме императивов другим людям. Но в основном эмотивизм был детищем А. Айера и Ч. Стивенсона, а на его развитие большое воздействие оказала лингвистическая версия неопозитивизма. Близки к эмотивизму Хэйр и Тулмин, предлагающие строить этику на базе анализа повседневного языка.

Суть эмотивизма

Сущность эмотивистской концепции состояла в том, что за утверждениями теоретической и нормативной этики отрицалась научная значимость. К этому тезису подводили и этические воззрения «инструменталиста» Д. Дьюи, отрицавшего какое-либо объективное содержание моральных суждений. Оказали свое влияние на доктрину эмотивизма и утверждения Д. Мура о том, что понятие «добро» неопределимо. Ч. Стивенсон отмечает также факт значительного влияния на него учения неореалиста Р. Б. Перри о психологии интересов как подоплеке всякой морали [see 393, p. 268].

Эмотивисты признали в некоторой мере научно осмысленными утверждения описательной (descriptive) этики, фиксирующие фактическое положение дел в области моральных воззрений и поступков людей в той или иной стране в определенную историческую эпоху. Утверждениям теоретической этики они приписали конвенциональную значимость, т. е. поставили их в зависимость от взглядов данной группы ученых. Что касается этики нормативной, то главное в ее оценке для Айера и Карнапа не то, что она дедуцируется из некоторой ранее принятой теоретической системы, а то, что она служит целям воздействия на поведение других лиц через внушение им соответствующих воззрений. Этические нормы не истинны и не ложны; они, согласно этой точке зрения, лишь могут быть эффективными или неэффективными. В юриспруденции аналогичные идеи стали проводить теоретики из кружка позитивиста Ганса Кельзена.

Американский философ Ч. Стивенсон попытался затушевать субъективизм, а в конечном счете и цинизм такого взгляда. В книге «Этика и язык» он пишет, что нормативные утверждения все же можно назвать истинными, и это в том смысле, что субъект, так их характеризующий, выражает тем самым свое *согласие* следовать поведению, которое в этих нормах указано. «Если (субъект) В употребляет слово «истинно» вместе с тем, что он повторяет замечание субъекта А «Х есть хорошее (поведение)», то он не говорит об одобрении этого субъекта А, как это делал сам А, но скорее о своем собственном одобрении...» [393, p. 170]. Но субъективизм остается субъективизмом, поскольку здесь «истинность» по тем правилам языка, которые вводит Ч. Сти-

венсон, означает примерно то же, что и в выдвинутой А. Айером интерпретации семантического определения истины, т. е. *принятие* данного положения, но отнюдь не констатацию наличия некоторого объективного содержания, адекватно в этом положении *отраженного*. Предложения нормативной этики, по Стивенсону, обладают психологическим, а именно эмоциональным (*emotive*) и императивным содержанием. В унисон с прагматистами и операционалистами Стивенсон отождествил значение этих предложений с ожидаемыми реакциями субъекта на них¹. Поэтому он считает, что «моралист» и «пропагандист» (в субъективно-софистическом смысле слова «пропаганда») суть понятия тождественные [see *ibid.*, p. 252].

Эмотивистское учение о морали — это одна из попыток теоретического оправдания буржуазного аморализма, как бы Айер и Стивенсон ни отрешивались от этого практического результата их теории. Недаром Г. Райхенбах счел возможным сформулировать применительно к этике свой «принцип терпимости», аналогичный «принципу терпимости» Р. Карнапа в логике. Стереть клеймо цинизма и моральной опустошенности с эмотивистской теории этики не удалось. Поэтому и в области учения о морали неопозитивисты стали прибегать к «ослабленным» вариантам, затушевывающим неприглядную его сущность [см. 83, с. 496—530; 390, S. 518—523].

Одним из проявлений этой тенденции является статья лингвистического позитивиста М. Макдональд «Этика и церемониальное употребление языка» (1950). Она упрекает эмотивистов в «преувеличении эмоционального воздействия языка морали» и утверждает, что последний представляет собой «язык ритуала», а «моральные ценности — это не особый род объектов или эмоций, но совокупность церемониальных манипуляций в широком диапазоне естественных фактов и ситуаций» [325, p. 214]. Но в чем состоит отличие этических «церемониальных манипуляций» от религиозных обрядов, магического ритуала и форм правопорядка, автору не ясно. Отрешиваясь от эмотивизма, она не сумела

¹ См., например [*ibid.*, p. 79]. Поскольку нормативные предложения описывают эти реакции, то они, по Стивенсону, не лишены также и дескриптивного значения.

извлечь из «метода анализа» ничего надежного для построения принципиально иной этической теории.

В эмотивизме нашло искаженное отражение то обстоятельство, что ценностным подходом к событиям и процессам жизни нельзя заслонять реальные факты. Ложен не только ценностный, в том числе этический, нигилизм, но и ценностный, — в конечном счете также субъективистский, — абсолютизм: ведь вне познания и практики этические и иные ценности не существуют. Однако в эмотивизме реакция против ценностного «антисциентизма» приобрела искаженную форму.

Позитивизм в эстетике

За последние годы вырос интерес позитивистски настроенных теоретиков к проблемам *эстетики*. Характерны в этом отношении статьи О. К. Боусма «Экспрессионистская теория в искусстве» и Ч. Л. Стивенсона «Интерпретация и оценка в эстетике» [see 325, p. 71—96, 319—358], авторы которых с помощью позитивистского анализа пытались выяснить значение герминов «выражение (expression)», «интерпретация» и «оценка», но вместо выяснения пришли к дезориентации. Согласно Боусма, непонятно, что значит вообще «выражение» и «эмоция». Каков же финал? Он состоит в том, что получают санкцию на существование *любые формалистические* течения в искусстве, ибо, по словам Боусма, например, самая невыразительная и нелепая музыка вызывает какие-то неопределенные эмоции, а значит все-таки что-то выражает, а потому заслуживает право считаться продуктом действительного искусства [see *ibid.*, p. 85]. Вслед за Огденом и Ричардсом (1923), он сводит вопрос об эстетическом к наличию индивидуальных переживаний. Но от семантика А. Ричардса берет начало иной мотив в эстетике — перенесение центра тяжести на выяснение влияния искусства на язык (коммуникации) потребителей искусства. А от позднего Витгенштейна идет истолкование процессов художественного творчества, восприятия и критики как поисков метафор.

Позитивизм в социологии

Наиболее важным с точки зрения социально-политических функций неопозитивизма является его приложение к проблематике социологии, где эта философия выступает в нескольких обличьях.

Следует выделить следующие основные виды позитивистского истолкования общественных явлений: (1) интерпретацию, которая вытекает из утверждения, что язык — это главное и определяющее все прочие стороны общественной жизни явление; (2) отказ от обобщающих теорий в социальных исследованиях в соответствии с принципом верификации; (3) стремление обособить социологию как от философии истории, так и от социальной философии. Различие между второй и первой тенденциями есть в теоретико-познавательном

отношении следствие разных акцентов на конвенциональный или же на эмпирический мотивы в неопозитивизме. Если последняя тенденция была свойственна большинству американских социологов 50-х годов XX в., а вторая находится на службе у эмпирической социологии, то первая тенденция нашла свое выражение в течениях «общей семантики» (Рапопорт и Хайкава), лингвистическом позитивизме (Уисдом) и других направлениях, так или иначе перекликающихся с операционализмом. Впрочем, «мода» на анализ языка распространилась широко, ею увлечены ныне и социологи самых разных направлений, в том числе религиозных. Кроме того, в учении о «фактах языкового поведения» вторая и первая тенденции сливаются вместе.

Каковы же пути, через которые неопозитивизм как теория оказал свое влияние на буржуазную социологию? Во-первых, через гносеологию «Венского кружка», перенесенную на общественные науки К. Гемпелем, К. Поппером и др. Затем, посредством идеологии австромарксизма, «унию» с которой осуществлял в своем лице теоретик «Венского кружка» Отто Нейрат, утверждавший, что эмпирическая социология — это и есть... современный марксизм.

В статье «Социология в физикализме» (1931) О. Нейрат выступил с пропагандой бихевиоризма и узкого эмпиризма. Именно в форме концепции О. Нейрата влияние неопозитивизма особенно сказалось на умонастроениях ряда ревизионистов и в более позднее время, в частности в 50-е годы XX в. Кроме того, внутри эмпирической социологии США имеется собственно неопозитивистская школа, представленная, например, такими авторами, как Ландсберг, Лазарсфельд, Додд, Спрот и др.

**Неопозитивизм
и другие школы
буржуазной
философии**

Определенный интерес представляет вопрос об отношении неопозитивизма к другим школам современной буржуазной философии.

Мы уже обращали внимание на то, что Р. Карнап критиковал всякую «традиционную» философию, однако сам же затем оправдывал существование иррационалистических форм идеализма тем, что они якобы дают пищу «порывам сердца», тогда как неопозитивизм удовлетворяет будто бы необходимые потребности рассудка. В настоящее время и

представители других направлений современного идеализма видят в неопозитивизме уже не только оппонента, но и союзника.

Неотомисты Коллстон, Бохенский и др. признали ныне неопозитивистский анализ за удобную форму упорядочения явлений, тогда как неотомизм есть-де единственно истинный способ объяснения людям тайн бытия. Мало того, некоторые неотомисты попытались отобрать у позитивистов пальму первенства в борьбе за «третий» путь в философии, заявив, что католическая философия «выше» противоположности материализма и светских форм идеализма, а заодно и идеализма вообще.

Экзистенциалисты иронизировали над неопозитивизмом за то, что он не дает ответа на животрепещущие вопросы современной жизни и далек от антропологической проблематики. Однако сами же они для критики различных идеалистических онтологий заимствуют ту аргументацию, которая была уже развита именно неопозитивистами.

Неопозитивизм и марксизм

Ряд неопозитивистов стремятся изобразить научную теорию коммунизма и марксизма вообще как доктринерскую схему, как разновидность схоластики и своего рода заменитель религии. Если Ф. Франк в статье «Относительна или абсолютна истина» (1952) обвиняет всю советскую философию в беспринципном прагматизме, то другие неопозитивисты, наоборот, изображают философию марксизма как нечто сугубо догматическое. Именно эту идею распространяет К. Поппер в своей книге «Открытое общество и его враги» (1945), но заговорили ее Н. Бердяев и неотомисты, объявившие диалектический и исторический материализм «лжерелигией», «сатанинской догмой», а отчасти даже и экзистенциалисты, утверждающие, что научный коммунизм заменил подлинные человеческие проблемы «античеловеческим» взглядом на вещи.

В своей специфической критике по адресу марксистской теории неопозитивисты делают акцент на тезис о неверифицируемости положений марксизма вообще, диалектического и исторического материализма в особенности. Поппер в Англии, Чейз и Хайакава в США на разные лады заявляли, что не существует таких чувственных фактов, которые подтверждали бы абстрактные понятия марксистской политической экономии и

социологии. Неопозитивистские критики марксизма использовали также учение о так называемой принципиальной отрицательной верификации, т. е. о фальсифицируемости [см. подробнее с. 133 настоящего изд.]. «Теория, которую нельзя опровергнуть никакими способами, которые можно себе представить,— писал К. Поппер,— ненаучна. Если теория непровержима, то это есть не ее достоинство, а ее недостаток. Всякая подлинная проверка теории— это попытка ее фальсифицировать или опровергнуть» [333, р. 160]. На основании этого вывода Поппер в книге «Нищета историзма» (1956) утверждает, что теория, способная объяснить то или иное исключение в рамках социального процесса и отклонение от основных предсказаний путем ссылки на диалектическое взаимодействие необходимого и случайного, не поддается проверке (поскольку нет будто бы даже гипотетического факта, который мог бы ее опровергнуть). Если мы, рассуждают неопозитивисты, даже в мыслях не можем представить себе такой эксперимент, который опровергал бы учение К. Маркса, то это учение лишено научного смысла, а значит вненаучно. В таком же духе Айер оспаривал материалистический детерминизм.

Однако все эти доводы бьют мимо цели. В случае, например, проблемы детерминизма следует иметь в виду, что искомые «мысленные негативные факты» имеются. Если, скажем, допустить, что действия физических объектов на другие объекты распространяются со скоростью большей, чем скорость света, то детерминизм рухнул бы. Но именно такого распространения никогда не бывает. Гипотетическим фактором подобного же рода в политической экономике был бы «факт» исчезновения безработицы в США и уменьшение поляризации собственности и труда в этой капиталистической стране. Однако в США неуклонно происходит как раз противоположный процесс дальнейшего уменьшения доли трудящихся в национальном доходе и роста безработицы и на этом фоне— сказочный взлет прибылей монополий. В отношении марксистско-ленинской философии в целом «мысленный негативный факт» состоял бы, например, в следующем: если бы в XX в. силы социализма неуклонно слабели бы, то это противоречило бы учению Маркса. Но факты действительности свидетельствуют о неуклонном возрастании позиций социализма

и коммунизма! «А позиции эти крепнут с каждым годом. Ни один объективный человек не может отрицать, что влияние стран социализма на ход мировых событий становится все сильнее, все глубже» [3, с. 121].

Среди других аргументов К. Поппера против марксизма имеется также утверждение о том, что марксизм не в состоянии предвидеть будущего состояния общества, ибо наука не в состоянии предвидеть своего будущего состояния. Это утверждение Поппер соединяет со старой неокантианской идеей о неповторимой индивидуальности социальных процессов и событий, что тем более делает научное предвидение общественных явлений, по его мнению, невозможным. Все, что остается на долю социолога, по Попперу, это в конце концов — лишь выступать с рекомендациями мелких реформ, не выходящих за рамки буржуазного общества [see 335, p. 410—433, 445—470]. Такая аргументация в принципе ошибочна, как потому, что состояние общества определяется не непосредственно наукой, но в конечном счете развитием производства (при всем значительном и все более возрастающем воздействии науки на производство), так и потому, что будущее развитие наук предвидеть в общей их тенденции возможно, что и является одной из задач метанаучных исследований. Что касается пресловутой неповторимости общественных явлений, то они столь же повторимы, сколь и неповторимы: ведь, строго говоря, каждый процесс в области физических и химических явлений (например, процесс образования *данного* куска серы) так же «неповторим», если иметь в виду всю полноту его индивидуального облика и взаимосвязей с конкретной окружающей средой, однако в существенном, основном он есть одно из частных проявлений физических и химических законов. Явления общественной жизни «повторимы» в том смысле, что при возобновлении ранее имевшихся объективных условий явления данного типа необходимо возникнут вновь, а похожие объективные условия и причины в разных странах вызывают и приблизительно похожие следствия (например, при всех различиях французская буржуазная революция XVIII в. имела определенные и притом существенные черты сходства в своих последствиях с английской буржуазной революцией XVII в.)¹.

¹ Более подробную критику антиисторической концепции К Поппера см. [36, с. 146—153; 41].

Антимарксистский характер носят и историко-философские представления неопозитивистов. В их историко-философских концепциях позитивизм объявляется магистральной линией развития мысли, а появление марксизма — одним из рецидивов догматизма, спекулятивности и социального утопизма.

Неопозитивисты в своих антимарксистских упражнениях обнаруживают глубокое незнание и непонимание диалектики вообще, непонимание диалектического соотношения необходимого и случайного в частности. Философия неопозитивизма в корне противоположна диалектико-материалистическому методу и глубоко метафизична. Поэтому развитие диалектико-материалистического метода познания — вот наиболее эффективное средство окончательного теоретического разгрома неопозитивизма. В этой связи важно подчеркнуть, что в диалектико-материалистической разработке нуждаются такие понятия и категории, усиленно эксплуатировавшиеся неопозитивистами, как «значение» и «смысл», «анализ» и «интерпретация», «истинность» и «правильность» и др.

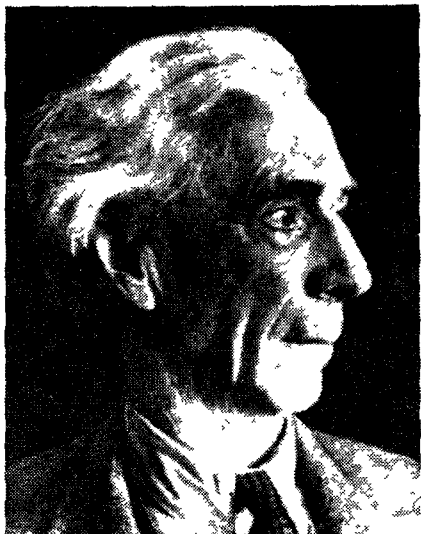
Неопозитивизм еще далеко не угас, хотя и переживает ныне глубокий кризис. Разве лишь Г. Дингл и К. Гемпель верны доктрине. Показателем этого кризиса является раскол неопозитивизма на мелкие разновидности и растворение основного его «антиметафизического ядра» в довольно расплывчатом течении «анализа». В этой связи характерен и распад копенгагенской школы «физического» идеализма, и отход «критического рационалиста» Поппера и «неопрагматиста» Куайна от прежних доктрин. Но неопозитивистская трактовка науки принята и противниками этой философии (экзистенциалистами и неотомистами).

10. Кризис неопозитивизма и эволюция воззрений Рассела

Наиболее существенными фактами, говорящими о разложении неопозитивистской доктрины, являются эволюция философских взглядов Б. Рассела, а также возникновение, а затем распад «лингвистического позитивизма».

**Жизнь и творчество
Рассела**

Бертран Рассел (1872—1970) в начале XX в. в значительной мере способствовал становлению и развитию неопозитивизма. Он оказал влияние на Карнапа и Райхенбаха, а под влиянием Витгенштейна сам пришел к мнению, что логика и математика суть тавтологии. Он истолковал в неопозитивистском духе осуществленный им анализ семантических парадоксов и свое учение о так называемых дескриптивных определениях.



Парадоксы о множестве всех несамосодержащих множеств («парадокс Рассела») и о предмете высказываний о несуществовании предмета («парадокс существования») были использованы им для утверждений о чисто языковом характере принципиальных трудностей, время от времени возникающих в развитии науки, и для отлучения понятия «объективное существование» от научного мышления путем замены его иными, философски «нейтральными» понятиями и терминами, что было призвано устранить основной вопрос философии. Рассел всегда стремился использовать для философии достижения других наук и живо откликался на общественные события.

Б. Рассел родился 18 мая 1872 г. в старинной аристократической английской семье. Его отец лорд В. Эмберли был учеником и другом Джона Стюарта Милля. В яркой работе «Принципы социальной реконструкции» (1916) Б. Рассел возрождает Миллев либерализм. В период первой, а затем накануне второй мировой войны он выступал как пацифист. За эти свои выступления Рассел во время первой мировой войны был заключен в тюрьму. В 1920 г. он посетил Советскую Россию. Здесь он встретился с В. И. Лениным.

После возвращения в Англию Рассел написал работу «Практика и теория большевизма» (1920), из которой видно, что ее автор не понял смысла великих событий, происходящих в России, и апеллировал к идее мира между классами. В своем посвящении к книге «О воспитании детей дошкольного возраста» (1926) Б. Рассел писал, что если бы любовь, подкрепленная знанием, «была реальной основой воспитания, то мир был бы преобразован» [358, р. 1]. В указанной книге, а также в сочинениях «Наука и искусство при социализме» (1919), «Воспитание и цивилизация» (1934) Рассел резко критикует систему английского воспитания и образования, выступает против влияния финансовой олигархии и церкви на эту систему, требуя ее демократизации.

В трудах Б. Рассела, написанных после второй мировой войны,—«Власть и личность» (1949), «Надежды в изменяющемся мире» (1957),—большое место отводится вопросам войны и мира. Его отношение к войне еще сохраняло черты пацифистской пассивности, и он даже утверждал, что «война с самых ранних дней вплоть до современности была основным двигателем общества» [350, р. 7]. Но в работах 60-х годов — «Здравый смысл и ядерная война» (1960), «Есть ли у человека будущее» (1961), «Победа без оружия» (1963), «Военные преступления во Вьетнаме» (1967) — Рассел выступает уже в качестве активного противника войны.

В истории общественно-политической мысли Рассел сыграл противоречивую роль. Оставаясь демократически настроенным гуманистом, он до конца жизни не преодолел ограниченности абстрактной трактовки гуманизма, хотя в последние свои годы организовал вполне конкретные и до определенной степени действенные

акции против агрессивной политики империалистических государств. Будучи верен, как он сам говорил, «предрассудкам старомодного либерала», Рассел тем не менее весьма скептически оценивал буржуазно-либеральные свободы Запада как носящие формальный характер. «В свободном мире,— писал он,— личность подвергается давлению так называемого «общественного мнения», которое формируется заинтересованными господствующими группами общества» [400, р. 150]. Рассел все более глубоко чувствовал кризис буржуазной культуры.

Как замечают Бруд и Айер, Рассел каждые несколько лет создавал «новую философию», тогда как Мур не сумел завершить ни одной. Действительно, в области философии Рассел проделал длительную эволюцию, но в общих рамках неореалистической и полупозитивистской доктрин, хотя после своих ранних увлечений откровенно идеалистическими идеями школы «абсолютного идеализма» приверженцем идеализма он никогда себя не признавал. Главной заслугой Рассела в философии было то, что он наиболее широко поставил вопрос о необходимости соединения философии с новейшими достижениями математической логики и привлек внимание к философским выводам из логических парадоксов Бурали-Форти, Ж. Ришара и других. В особенности философски интересными оказались следствия из парадокса, связанного с его именем (1905), или парадокса обозначения (в одном из частных следствий — «парадокса существования»).

Рассмотрим эволюцию его взглядов несколько подробнее.

В 1889 г., едва поступив в Кембриджский университет, Рассел попадает под влияние школы «абсолютного» (объективного) идеализма, крупнейшими представителями которого были Ф. Бредли, Б. Бозанкет, Д. Мак-Таггарт. Эта школа активно проповедовала неогегельянский идеализм и теологию, боролась против материализма и естествознания. «С 1892 года,— писал Рассел,— все, что оказывало на меня влияние, было влиянием в направлении немецкого идеализма — либо кантовского, либо гегелевского» [356, р. 38]. Под их влиянием в 1898 г. был написан Расселом его первый философский труд — «Опыт обоснования геометрии».

В конце 1898 г. Рассел под впечатлением тогда еще не опубликованных работ кембриджского философа Дж. Мура «Природа суждения» и «Опровержение идеализма», посвященных проблеме отношения восприятия к физическим предметам, отходит от «абсолютного идеализма». Как раз в это время в англо-американской философии возникает неореализм. С 1898 по 1920 г. философская эволюция Рассела протекала в рамках этого течения, причем в ходе этой эволюции происходило все большее сужение областей реальности, за которыми признавалось самостоятельное бытие. В «Философских очерках» (1910) он порывает с монизмом «абсолютного идеализма» Ф. Бредли, отвергает его так называемую «теорию внутренних отношений» в пользу «теории внешних отношений» и принимает онтологический плюрализм. В 1918 г. Рассел писал: «Моя главная позиция реалистическая» [357, р. 125]. Но свои заключения в духе неореализма Рассел сочетает с иными мотивами: он живо откликается на новые проблемы, возникшие в логике и математике XX века, и уже в то время начинает разрабатывать аналитический метод для исследования философских проблем. Аналитический метод исследования был введен в философию еще Ф. Бэконом и Т. Гоббсом, но теперь он приобрел вид, определяемый аппаратом и понятиями математической логики, в которой анализ означает прежде всего уточнение определений через их трансформацию.

Под влиянием монадологии Г. Лейбница и построенный австрийского неореалиста А. Мейнонга Рассел стал трактовать мир как логико-математическую конструкцию, отношения внутри которой обладают самостоятельным существованием, а в ее базисе находятся разрозненные «факты», под которыми он понимал нерасчленимые далее чувственно переживаемые ситуации, называемые им также «событиями». В «Проблемах философии» (1912) Рассел заявляет, что признание существования физических объектов — это «научная гипотеза», так как, по его мнению, мы никогда не сможем доказать существование других вещей, кроме нас самих и нашего опыта [см. 65, с. 17].

В 1900 г. он принял активное участие в Математическом конгрессе в Париже, где познакомился с трудами итальянского математика Дж. Пеано и его школы. Это направило его интерес к более углубленным иссле-

дованиям логического обоснования математики и применения методов математической логики к философии. Рассел пытается доказать, что философия должна стать наукой, подобной математике, математика — наукой, подобной логике. В разрезе этих идей он изучает труды логиков А. Дж. Моргана, Дж. Буля, Ст. Джевонса, Г. Фреге, Э. Шредера и проводит собственные изыскания. В результате этих исследований Рассел в первые два десятилетия XX в. создает специальные труды по логическому обоснованию математики.

В 1903 г. выходят в свет написанные в 1900 г. «Принципы математики» (*Principles of Mathematics*), в которых он в отношении логико-математических понятий еще придерживается «реалистической» трактовки. Несколько лет спустя Рассел в соавторстве с известным английским неореалистом А. Н. Уайтхедом уже в духе номиналистических идей подготовил монументальный трехтомный труд по классической математической логике «*Principia Mathematica*» (1910—1913). Название этого труда было ассоциировано с названием произведения Исаака Ньютона «*Principia Mathematica Philosophiae Naturalis*» (1687). «...Цель этого исследования,— писал Рассел,— заключалась в том, чтобы показать, что вся чистая математика вытекает из чисто логических предпосылок и использует только понятия, определяемые в логических терминах» [356, р. 74]. Рассел пытается свести теорию чисел к теории множеств, а теорию множеств — к теории пропозициональных функций. Побудительным толчком к созданию этого труда послужило обнаружение Расселом в системе Г. Фреге логико-синтаксического парадокса множества всех несамосодержащих множеств (1901).

Во «Введении к математической философии» (1918) Рассел обращает внимание на тот факт, что, хотя математика и логика сложились как две совершенно различные науки, в настоящее время «логика стала более математической, а математика стала более логической» [353, р. 144]. При построении логики Рассел четко различает логику высказываний и логику классов, развивает теорию функций истинности и матричный метод. Эти нововведения были для того времени значительным шагом на пути прогресса логики, а ныне вошли в ее классический инструментарий.

В «Principia Mathematica» Рассел заявляет, что «вполне возможно создать такую математическую логику, которая не ведет к противоречиям» [365, р. VII]. Он пришел к выводу, что для элиминации парадоксов следует строго различать уровни языка, а на этой основе — ввести запрет на применение характеристик одного (например, низшего) уровня к другому (высшему). Для этой цели Рассел еще в 1908 г. разработал теорию иерархии типов (уровней) объектов логического оперирования и положил ее в основу системы «Principia Mathematica», где также была введена так называемая разветвленная (gamified) теория типов. Идеи этой теории впоследствии стимулировали классические исследования А. Тарского о понятии истинности в формализованных языках.

Логика и философия Замысел Рассела свести математику к логике, т. е. создать полное и в то же время свободное от всех парадоксов логическое построение, дедуктивно исходящее из наибольшего числа формальных элементов или элементарных, «атомарных высказываний», реализовать безупречно не удалось. Логические парадоксы исключались «нелокально», дорогой ценой утраты целых классов истинных, непарадоксальных и важных для математики утверждений. «Локальное» же исключение парадоксов неизбежно вело к появлению новых парадоксов. Не удалось Расселу обойтись и без впедагогических посылок. Неудачи, в частности, были связаны с идеалистическим пониманием математики и логики. Рассел трактовал эти дисциплины как своего рода «априорные», т. е. совершенно внеопытные и не зависящие от структуры объективного мира, науки. «Вся чистая математика, как и логика, априорна» [65, с. 34], — писал он.

Для Рассела область логики и производной от нее математики, общая сфера логических форм оказывалась в те годы главной реальностью. Трактовка им математики и логики как совершенно самостоятельной области бытия, не имеющей никакого отношения к эмпирическому миру, соответствовала как неореализму, так и неопозитивизму. Истолкование математики и логики как абсолютно внеопытных наук привело Рассела к разрыву между единичным и общим, чувственным и рациональным. Поскольку же он считал, что общее (универсалии) обладает самостоятельной реальностью, то эти

идей соответствовали той трактовке, в которой неореализм смыкается с платоновскими мотивами в понимании логико-математических объектов. Это довольно ясно выражено в его книге «Проблемы философии», где неореалистические моменты усилились вновь. Вместе с ними усилились в противоречии с мотивами «Principia Mathematica» и антиномналистические идеи.

В этой книге Рассел рассматривал в качестве основного элемента мира «платоновские идеи», или «универсалии» (общие понятия), которым присуще «бытие» как нечто «вневременное». «Мир универсалий,— утверждал он,— может быть описан как мир бытия, неизменный, строгий, точный, увлекательный для математика, творца метафизических систем и для всех, возлюбивших совершенство больше жизни» [там же, с. 74]. Миру универсалий и их отношений, доступных только «априорному» познанию, противостоит мир временного существования, включающий в себя физические объекты с их специфическими отношениями и духовную жизнь. Этот равноправный первому мир дается нам через непосредственный опыт, который Рассел ограничивает только содержанием наших ощущений, или «чувственными данными».

Несмотря на неореалистические построения, в сознании Рассела зрели решения, которые вскоре приблизили его к позициям логического позитивизма. В этом отношении большую роль сыграли созданная Расселом еще в 1905 г. в связи с проблемой семантического парадокса обозначения теория так называемых описательных определений (дескрипций) и учение о «неполных символах» и «логических конструкциях». Впервые оно было изложено в статье под названием «Об обозначении» в журнале «Mind» (перепечатанной в 1956 г. в сборнике «Логика и познание») и затем во «Введении» к «Principia Mathematica». Рассел не ограничился развитием теории дескрипций в их узкослужебной логической функции, но превратил учение о них в широкую теоретико-познавательную концепцию и приложил ее к философии. Исходя из своего стремления сделать максимально широкие философские выводы из логических понятий и отношений, он применил логику к философии, а философские искания устремил на логику. В книге «Наше познание внешнего мира как поле дейст-

вия научного метода в философии» (1914) Рассел пришел к убеждению, что «изучение логики становится главным в изучении философии: она дает метод исследования философии, математика же дает метод физике» [359, р. 239]. Предметом философии, по Расселу, должен стать логический анализ наук, призванный обнаружить конечную структуру материала науки в виде простых (атомарных) фактов, зафиксированных в элементарных (атомарных) предложениях.

В теории дескрипций Рассел в соответствии со своей номиналистической тенденцией в данном вопросе доказывал, что описательные выражения (дескрипции) отличаются по своей логико-семиотической функции от имен и лишены собственного предметного (денотатного) значения. Они являются разновидностью «неполных символов», которые в самостоятельном виде определенного значения не имеют. Пусть, например, мы имеем дескрипцию «автор (романа) «Уэверли». Если бы она означала Вальтера Скотта, написавшего указанный роман, рассуждает Рассел, то тогда высказывание «Скотт есть автор «Уэверли» было бы обычной тавтологией, но это не так, поскольку данное высказывание приносит нам полезную информацию. Если же рассматриваемое выражение означало бы что-то еще, кроме «Скотт», то построенное нами высказывание было бы ложным. Как же выйти из создавшегося положения? По мнению Рассела, выход только один: признать, что дескрипция «автор «Уэверли» не обозначает денотата, хотя это признание идет вразрез с повседневным языком, вытекающие из которого установки означают ошибку языковой интуиции. Установив эту ошибку, Рассел, как он полагал, «избавился» здесь от единичных терминов и разрешил парадокс существования несуществующих предметов.

Если мы, например, имеем утверждение «Пегас существует», в котором мы вынуждены говорить о Пегасе как о каком-то объекте, хотя его и нет, то после преобразования его в высказывание «Крылатый конь не существует» (здесь место имени заняла дескрипция), а затем в высказывание «Ложно, что существует предмет, в котором соединены признаки коня и крылатости», вопрос об объекте уже испаряется. «Существование» из предиката переносится в квантор, роль предиката

принимают на себя члены дескрипции, и утверждается уже только их взаимонесовместимость¹.

Однако в результате этих построений Рассел пришел к серьезным философским ошибкам. Перенеся «существование» в кванторы экзистенциальных предложений и заменив вопрос о существовании вопросом о «допущении» совместного наличия предикатов, входящих в дескрипцию, он ошибочно абсолютизировал смысл этого приема. Рассел растворил качественно различные виды существования в понятии «существование вообще» и неправомерно перенес непредикатность последнего на все эти виды. После этого оказалось, что произошло отождествление всех видов существования с существованием в сознании логически мыслящего субъекта. Проблема существования получила тем самым субъективно-идеалистическую трактовку, тем более, что Расселу все равно не удалось уйти от вопроса, как же все-таки проводить конкретное различие между реальным и иллюзорным, и ему пришлось это делать только по чисто эмпирическим предикатам. Пегаса, например, нельзя коснуться, накормить сеном и т. д. Философское применение учения о дескрипциях призвано было «снять» основной вопрос философии, но метафизический отрыв смыслов от предметных значений привел лишь к тому, что этот вопрос оказался замененным разными суррогатами, а в конечном счете разрешался идеалистически [см. подробнее 56, с. 16—22].

В работе «Наше познание внешнего мира...» Рассел пытался полностью освободиться от понятия материального объекта. Он оперирует здесь «чувственными данными», которые с точки зрения анализа в силу их несводимости называет «жесткими» или «конечными данными» мира. Здесь вырисовываются его концепции «логического атомизма» и «нейтрального монизма». Именно в этих концепциях Рассел был наиболее близок к неопозитивизму «Венского кружка». Вообще Рассел употреблял термин «данные (data)» по крайней мере в четырех разных смыслах: как изначально дан-

¹ Отрицание совместности членов дескрипции можно, однако, трактовать и так: лошадям и крылатым существам присущи некоторые свойства, несовместимые со свойством «быть Пегасом», а потому он составляет пустой логический класс.

ное в опыте по времени или по порядку каузальной связи, как логические посылки или же как выявленные анализом гносеологические принципы [179, р. 123]. Что касается теории «логического атомизма» («абсолютного плюрализма»), разработанной, кроме того, в статьях сборника «Мистицизм и логика» (1917) и в лекциях «Философия логического атомизма» (1918), то она, по выражению Рассела, «постоянно вползала в философию через критическое исследование математики» [359, р. 4]. На формирование этой плюралистической концепции оказал значительное влияние труд его соотрудника Л. Витгенштейна «Логико-философский трактат». В пользу этой теории Рассел вновь высказался в сочинении «Бертран Рассел раскрывает свой образ мышления» (1960). Задача «логического атомизма», по Расселу, заключается в том, чтобы создать из атомарных фактов такую научную картину строения, которой соответствовало бы строение «логически совершенного (идеального)» языка типа языка «Principia Mathematica». Однако «логический атомизм» оказался умозрительной спекуляцией, и он неуклонно вел к солипсизму.

В книгах «Анализ духа» (1921) и «Анализ материи» (1927), а также в «Очерках философии» (1928) Рассел под влиянием американского прагматиста В. Джемса, американских «новых реалистов» и махистов развил систему «нейтрального монизма», согласно которой первоосновой всего существующего является не материя, а некий «нейтральный материал», в котором, как он уверяет, уничтожается грань между материальным и духовным, физическим и психическим. Развивая эти взгляды, Рассел в «Анализе материи» заявил, что материя «стала менее материальна, а дух — менее духовен, чем это предполагает здравый смысл» [363, р. 7]. Дух и материя не противоположны и не отличны друг от друга, «не существует более дуализма материи и разума: материя стала больше похожа на разум, разум стал больше похож на материю» [359, р. 67]. Правда, по Расселу, имеется некоторое различие между психическим и физическим, но это различие отношений, а не самого их субстрата. «Нейтральный материал» или его части, называемые «нейтральными единствами», могут быть организованы различным путем, согласно различным типам отношений, образуя в одних случаях материю, а в других — сознание. «Некоторые из этих отно-

шений изучаются физикой, другие — психологией» [364, р. 307]. В «Анализе материи» Рассел «истолковывает физические вещи как классы элементов по аналогии со своей интерпретацией чисел как классов классов» [115, р. 131].

В. И. Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм» раскрыл идеалистическую сущность подобных построений, в которых по каждому философскому вопросу путают материалистическое и идеалистическое направления и пытаются стереть различия между ними [см. 2, т. 18, с. 361]. И несмотря на то, что Рассел декларативно отмежевывается от субъективного идеализма и остроумно высмеивал солипсизм, его «нейтральный монизм» от подобных позитивистских построений ушел совсем недалеко.

В 1940 г. Рассел издал новую книгу — «Исследование значения и истины», в которой он, хотя и относится с большой симпатией к логическому позитивизму и во многом с ним соглашается, не принимает конвенционализма и физикализма логических позитивистов и критикует их за это. Отходит он и от позиции Э. Маха. В отличие от всех этих философов, Рассел пытается теперь истолковать категорию «факт» как нечто объективное и независимое от наших мыслей, но при этом истолковании он не приходит к материализму, так как у него «факты» в отличие от «элементов опыта» не субъективны, но в то же время производны от «объектов», а те, в свою очередь, суть логические конструкции на базе «элементов опыта», так что возникает круг в рассуждениях и феноменализм торжествует снова. Не помогли и некоторые диковинные дистинкции и терминологические ухищрения вроде «неощущаемых ощущений (sensibilia)».

Спустя восемь лет Рассел создал новый капитальный труд — «Человеческое познание, его сфера и границы». В нем английский философ как бы подвел итог эволюции своих гносеологических взглядов, выраженных в его предшествующих работах. В этой книге у Рассела звучат сильные ноты скептицизма и агностицизма. Впрочем, уже в «Анализе материи» Рассел утверждал, что «единственная законная позиция в вопросах о физическом мире заключается, по-видимому, в полном агностицизме по отношению ко всему» [363, р. 27]. В «Человеческом познании» английский

философ высказал мысль о непостижимости истины. Ставя вопрос о том, «знаем» ли мы твердо истинность «постулатов научного вывода» (они выдвинуты им в этой книге), он отвечал, что познание слишком обременено биологическими предпосылками и «является обманчивой иллюзией» [66, с. 35]. В этом сочинении Рассел оказался очень близким к взглядам Юма.

Правда, Рассел пытался выбраться из пучины полного скепсиса. Он предлагал принять внеэмпирическую веру в существование внешнего мира. Впрочем, о необходимости такой «веры» писал уже Юм. «...Если эту веру, — пояснил Рассел, — отбросить, то не остается никакого основания для признания науки в ее широких границах, а отказ от такого признания науки не является разумным» [там же, с. 261]. Для того чтобы наука стала возможной, Рассел формулирует пять теоретико-познавательных постулатов — «квазипостоянства» явлений, независимости причинных линий, пространственно-временной непрерывности, «структурный постулат» и постулат аналогии, которые необходимы, по его мнению, для оправдания индуктивных обобщений в науках и являются априорными [см. там же, с. 240].

Книгой «Мое философское развитие» (1959) закончилась философская эволюция Рассела. Здесь он пытается заново преодолеть агностицизм, но это ему опять не удалось. Он возвратился к не очень определенной философии «здорового смысла», довольно близкой к «неореализму». Полемизируя с представителями логического позитивизма и школой «лингвистического анализа», Рассел указывал, что главное его расхождение с ними заключается в его несогласии с их мнением, что признание существования внешнего мира есть «отжившая свой век бессмыслица». Рассел справедливо утверждал, что неудача философствования эпигонов заключается именно в том, что они забыли про «здоровый смысл» и впали в солипсизм. Философия «лингвистического анализа», заявлял Рассел, оторвана от мира, который «философия от Фалеса до сегодняшних дней пыталась понять» [356, р. 230].

В «Истории западной философии» (1946) Рассел толковал философию как «ничейную землю» между наукой, теологией и обыденным смыслом. Но это толкование у него варьировалось, и в нем «определенная симпатия к позитивизму в широком смысле уравнове-

шена чувством того, что мир имеет загадочные аспекты...» [158, р. 489]. Проблемы мировоззрения все более перемещаются у Рассела в этику, которую он мечтал построить строго научным образом. А в постоянном отказе его от прежних своих гносеологических построений и в острой критике философских эпигонов проявилось осознание кризиса всей буржуазной философии XX в. и неадекватности его собственного философствования этическим исканиям и его неотчетливому антикапиталистическому бунтарству.

Социальные воззрения

Комментируя в «Словаре по вопросам теории познания, материи и морали» такие слова, как «цивилизация», «демократия», «история» и др., Рассел указывал, что он «никогда не принимал какой-либо общей схемы исторического развития, подобной схеме Гегеля и Маркса [351, р. 89]. Для Рассела история не наука, а искусство, хотя некоторые общие тенденции развития исторического процесса и могут быть подмечены. Еще в книге «История германской социал-демократии» (1896) английский философ не согласился с материалистическим пониманием истории. В публицистических статьях 30-х годов «Сцилла и Харибда, или Коммунизм и фашизм» и других эссе и книгах разных периодов он отвергал марксистское учение о социальном прогрессе. «Я не верю,— подчеркивал он,— что существует какая-либо диалектическая необходимость в историческом изменении» [352, р. 100]. Примерно до 1920 г. Рассел проповедовал идеи «гильдейского социализма» в качестве антитезы марксизму, хотя вместе с тем выступал против крупных монополий, в которых видел угрозу свободе буржуазного индивидуалиста.

В трудах «Политические идеалы» (1917), «Принципы социальной реконструкции» (1917), «Власть» (1938), «Власть и личность» (1949), «Пружины человеческой деятельности» (1952) Рассел, опираясь на работы социологов и философов XIX и XX в. Л. Гобгауза, У. Мак-Дугалла, Г. Уоллеса и З. Фрейда, развивал и свою собственную концепцию общественного развития. В основе поведения людей, а равно и всей общественной жизни, по Расселу, лежат определенные, всегда действующие инстинкты, страсти. В «Принципах социальной реконструкции» Рассел писал, что «философия политики основывается на утверждении, что импульсы приводят к

более желательным результатам, чем [постановка] сознательной цели при формировании человеческой жизни [362, р. 6]. Импульсы бывают двух видов: собственные и «творческие». Государство, война и частная собственность являются главным воплощением собственных импульсов, а воспитание, брак, религия — реализацией «творческих» импульсов. Всю историю человечества Рассел изображал как результат проявления и действия перечисленных выше инстинктивных импульсов. Не способ производства и воспроизводства людьми материальных средств к жизни, а разные инстинкты и среди них стремление к господству лежат в основе исторического процесса. «Стремление к власти и любовь к власти — главные мотивы происходящих изменений в обществе» [361, р. 12]. В книге «Власть» Рассел даже заявляет, что «только любовь к власти является причиной деятельности, которая важна для общественной сферы и дает возможность правильно истолковать античную и новую историю» [*ibid.*, р. 15]. Опираясь на глубокие аналогии между общественными и естественными науками, он стремился доказать, что основным понятием в гуманитарных науках должно быть понятие власти в том же самом смысле, в каком понятие энергии доминирует в физике.

Рассел игнорировал конкретно-исторический подход к проблеме власти и насилия. В теоретических работах он всегда писал о власти вообще, крайне абстрактно. У него получалось, что если жажда власти — врожденный инстинкт, то государство буржуазии — это вечный закон природы. Рассел рассматривал человека с надклассовой и внеисторической точки зрения, как соединение «добрых» и «злых» мотивов поведения.

В работах 60-х годов, особенно в двенадцатом издании книги «Брак и мораль» (1961), Рассел придерживался широко распространенной в послевоенной английской социологии теории «множественности факторов» изменения общества. Он утверждал, что из совокупности факторов, определяющих исторические изменения, нельзя выделить нечто главное и возможно лишь установить между ними некоторые взаимодействия. Так, в книге «Брак и мораль» у Рассела экономика и семейно-брачные отношения выступают как факторы, равнодействующие на протяжении всей истории. Из их взаимной связи, поясняет он, нельзя вывести «превосходство

одного фактора над другим с точки зрения причинного воздействия» [355, р. 10]. Исходя из этой теории, Рассел вновь приходит к выводу, что невозможно установить никакие объективные исторические законы, а потому история не наука, а только описание ряда случайностей, где исключительная роль должна быть отведена действиям великих личностей. Но нередко Рассел утверждал и то, что в истории культуры «основа мировоззрения изменяется в зависимости от техники» [цит. по 106, р. 17].

Рассуждения Рассела по проблемам культуры носили просветительский и гуманистический характер, что и дало повод тем, кто писал о нем, нередко сравнивать его с Вольтером. Но при всех частных достоинствах работ Рассела на эти темы им присущ общий недостаток, который характерен для него как буржуазного либерала: элиминация конкретного анализа угнетающих человека общественных условий, которые порождают в людях буржуазного общества чувства страха и подавленности. А против состояния приниженности и покорности сам Рассел выступал ярко и талантливо, особенно в своих атеистических сочинениях «Сущность религии» (1912), «Религия и церковь» (1916), «Почему я не христианин?» (1927), «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?» (1930) и др. Эти работы принесли ему мировую известность и славу, может быть, не меньшую, чем его логико-математические исследования и его борьба за мир против милитаристской политики британского и американского правительств.

В последние годы Рассел в противоположность «эмотивной этике», приверженцем которой он был в 30—40-е годы, попытался создать концепцию новой утилитарной морали, соответствующей такому общественному строю, который был бы «средством для достижения всеобщего блага» (401, р. 36). Речь шла о некотором особом варианте пресловутого «демократического социализма» лейбористов. Дальше этого Рассел пойти не смог. А скептицизм помешал ему, как за двести лет до него Юму, стать вполне последовательным атеистом.

В лице Б. Рассела перед нами — сложная и противоречивая фигура крупного буржуазного философа XX в., соединившего в своих взглядах иллюзии старого, викторианского либерализма в политике и идеалистические заблуждения в теории познания с искренним просветительским гуманизмом и стремлением отправляться в

философии не от обветшалых «традиций», а от достижений новейшего логико-математического и вообще научного знания. Это соединение привело к обогащению философской проблематики, хотя и не принесло эффективных результатов. Однако в специальной логико-математической области Рассел оставил непреходящий след, и поставленные им вопросы еще долго будут занимать умы ученых. Редактор мемориального сборника «Бертран Рассел — философ века» (1967) не без основания считает, что «вклад Рассела в математическую логику является наиболее значительным и фундаментальным со времени Аристотеля» [115, р. 10] и, пожалуй, только Г. Фреге по своим достижениям может быть приравнен Расселу.

Но финал философской деятельности Рассела говорит уже не о взлете великого ума, а о фиаско: возвращение к Юму означало признание бесплодия неопозитивистского стиля мышления. Те пять теоретико-познавательных постулатов, к которым, как к последнему прибежищу, обратился Рассел в последнем своем труде о человеческом познании, призваны были лишь несколько скрасить безрадостный агностицизм и скептицизм современного позитивизма. Среди этих постулатов имеется, например, постулат «квазипостоянства» явлений, цель введения которого заключалась в том, чтобы восполнить отсутствие в неопозитивизме понятия субстанциальной основы явлений, но сделать это таким образом, чтобы избежать принятия учения о материи как о подлинно объективной реальности. Этот постулат, как и другие, не спас Рассела от пучины скепсиса.

Из этой пучины не выбрался и Поппер конца 60-х — начала 70-х годов, объявивший себя «критическим рационалистом» и выдвинувший учение «о третьем мире», т. е. об объективированном в семиотических системах научном знании (see 332). Вследствие его антиматериализма, это учение приобрело платонистский оттенок, но одновременно сохранило все прежние агностические слабости.

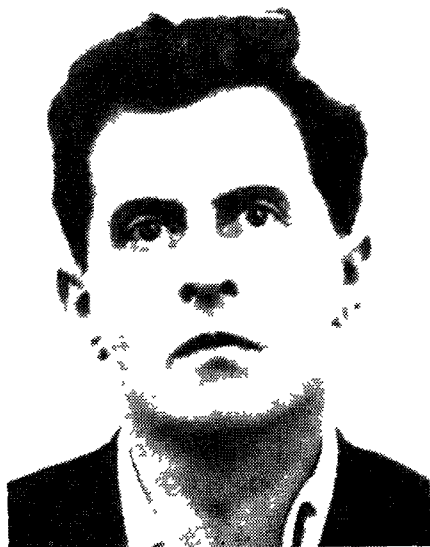
11. Философия лингвистического анализа

Еще более показательны для того бездорожья, к которому пришел современный позитивизм, настроения, охватившие сначала группу аналитиков в Кембридже,

а затем распространившиеся и в других британских университетах под именем «лингвистической философии». В 50—60-х годах эта эпигонская разновидность неопозитивизма (лингвистический позитивизм) стала господствующей его формой.

**Идеи позднего
Витгенштейна**

Неопозитивизм приобрел собственно лингвистическую форму после того, как в Англии, а затем и в ряде других стран, говорящих на английском языке, буржуазные философы стали усиленно популяризировать книгу Л. Витгенштейна «Философские исследования», первая



часть которой была написана в 1936—1945 гг. Эта книга была выпущена в свет после смерти ее автора в 1951 г., но не представляла собой чего-либо законченного. Витгенштейн, собственно, и не готовил ее к печати: она состояла из набросков «для себя», полувопросов, полуотвегов, заметок для будущих размышлений и записей о результатах прежних раздумий. Короче говоря, это было нечто среднее между дневником и философским альбомом. В «Философских исследованиях» была своя логика, их пронизывала единая методологическая уста-

новка. Эту установку мы найдем и в «Синей и коричневой книгах» (1964) — посмертном издании записей университетских лекций Витгенштейна [see 336]¹. На многих страницах этих книг заметно разочарование автора в той философии *логического* анализа, которой он занимался прежде, и стремление его использовать анализ для уничтожения анализа, для его самоистребления. Логические позитивисты хотели очистить философию от «метафизики», он же, Витгенштейн, решил освободить язык от философии. Если раньше Карнап в книге «Философия и логический синтаксис» хотел расширить борьбу против «метафизики» за счет включения в число объектов критики также и позитивизма XIX в., то теперь Витгенштейн включил в число объектов критики и логический позитивизм. Это расширение поля критики томистский историк философии Чарльзуорт назвал философскими мечтаниями об «экспроприации экспроприаторов», т. е. о позитивистском разрушении позитивизма.

Впрочем, было бы неправильно резко отрывать друг от друга поздний и ранний этапы в философской эволюции Л. Витгенштейна [see 330]. Упор на прагматический аспект изучения повседневного языка, т. е. на изучение отношения субъекта к языковым элементам и формам, представлял собой гипертрофированное развитие того аспекта исследования, который допускался и на стадии «логического атомизма», хотя в то время и не развитого. Апелляции к обыденному «здравому смыслу» не только не отвергали прежней программы редукции языка к протокольным описаниям фактов, но, наоборот, вновь ее возрождали, хотя и под новым соусом [см. 35].

Предметом своего исследования поздний Витгенштейн и его ученики сделали современный повседневный язык и только его. Поступая таким образом, они хотели соединить максимальную *непосредственность* изучаемого объекта с его *наглядностью*. Их феноменалистская погоня за непосредственностью диктовалась также желанием спуститься на уровень *обыденного сознания*. В свое время идеалист Гегель обвинил материализм в лице Эпикура в том, что он опускается до обыденного взгляда на вещи. Между тем в наше время таков удел именно

¹ Переход Л. Витгенштейна на новую позицию датируется приблизительно серединой 30-х годов. Это чувствуется, например, в его «Заметках по основаниям математики» (1937—1944).

идеалистов: это характерно и для экзистенциалистов и для представителей религиозной философии. Если логические позитивисты надеялись отрешиться от философии на теоретическом уровне (даже когда они рассуждали об эмпирическом базисе наук), то их лингвистические потомки попробовали осуществить это на самом низком в психологическом отношении уровне — на уровне языка обывательски мыслящих и занятых самой примитивной повседневностью людей. «Философская активность не имеет больше ничего общего с математикой, как с наукой» [118, р. 11]. Математика и естествознание ищут общие связи и закономерности, философа же, как рассуждают витгенштейнианцы, должны интересовать отныне *только исключения, ибо именно психике обывателей, т. е. людей, не вышколенных наукой, свойственны капризы, неожиданные повороты, исключения из правила. А именно это и находит свое выражение в обиходном языке, его идиомах и непоследовательностях. Так в самом неопозитивизме начался бунт против науки* [см. 18, гл. V, VII].

Язык как „игра“ Главная мысль Л. Витгенштейна заключалась в том, что язык — тот обычный, естественный язык, на котором говорят все люди данной нации, в том числе и ученые любой специальности (ибо они, не зная своего родного языка, не могли бы и стать учеными), — есть игра, чему и соответствует понимание занимающейся им философии как «искусства». Интерпретация языка как игры получила затем развитие в двух смежных и отчасти еще ранее начавших складываться направлениях — у Д. Уисдома и Н. Малколма в Кембридже и у Д. Остина, Г. Райла, П. Стросона и др. в Оксфорде. Деятельность группы «общих семантиков» в США во многом подобна воззрениям кембриджской группы лингвистических позитивистов.

Истолкование обычного, естественного языка как игры собственно лингвистическими знаками было подготовлено уже конвенционализмом К. Гемпеля, сравнившего построение языков с «игрой в карты». Но поздний Витгенштейн стал пропагандировать субъективистское сравнение языка (и речи) с игрой по-иному. Если логические позитивисты требовали, чтобы философы занялись изгнанием всякой онтологии из языка науки, то лингвистические позитивисты обвинили саму «антимета-

физическую» борьбу логических позитивистов в том же самом онтологическом грехе. Принцип эмпирической верификации и логический конвенционализм, по мнению аналитиков-лингвистов, скомпрометировали себя, так как оказались столь же доктринерскими, как и вся прежняя философия, поскольку опирались на атомарное понимание опыта, дуализм эмпирического и формального. Объявил «метафизическим» Витгенштейн и поиски точ-



ного смысла понятия «значение». В свое время Р. Карнап, осуждая философскую «метафизику», подверг заодно критике и философию Маха и Авенариуса, подобно тому, как те поступили в отношении позитивизма Конта и Спенсера. Теперь же аналитики-лингвисты включили в число объектов критики также и логических позитивистов.

Изменению подверглись в неопозитивизме и приемы полемики: вместо принципа верификации и формальных приемов элиминации парадоксов стали использовать филологическую критику языка с целью исключения из него чего бы то ни было, что напоминает, хотя бы отдаленно, философские проблемы. Потребовав вслед за Витгенштейном изгнания из естественных языков всего,

что хотя бы косвенно связано с философскими понятиями, Джон Остин предложил своим последователям размышлять над словарем английского языка и в частности над самыми обычными словами: «думать», «воспринимать», «видеть», «казаться» и т. д. Однако сам он не смог извлечь из подобных размышлений ничего, кроме банальностей или же каламбуров. Д. Остин фетишизировал, как бы «обожествил», повседневное употребление слов и свойственные ему разные случайности и стал искать мудрость на путях анализа вариантов значений слов в языке обывателей. Но это не просто курьез. В исканиях Витгенштейна и Остина имела место определенная, а именно субъективно-идеалистическая линия.

Так, в книге «Ощущения и неосязаемые данные» (*Sense and Sensibilia*), опубликованной в 1962 г., Д. Остин сетует на то, что слова «кажется», «иллюзия», «выглядеть», «настоящий» влекут за собой невольную постановку философских проблем различия между истинным и ложным восприятиями (например, в случае высказывания: «мне кажется, что палка, наполовину опущенная в воду, сломана»). И вообще синтаксис и семантика повседневного языка образуют, по его мнению, как бы парадигму¹, по которой формируется мировоззрение людей. Остин и Кожибский неоднократно ссылались на то, что уже обычное членение предложения на субъект и предикат по рецептам школьной грамматики «внушает» людям мысль, что мир состоит из вещей и их действий и свойств, между тем как на самом деле это будто бы не так.

Чтобы избежать философских проблем в приведенном выше случае, Остин предложил отказаться как от указанного высказывания, так и от возможных его замен в духе материализма (например, «я вижу палку, которая мне кажется сломанной, но в действительности она прямая») или же в духе огкровенного субъективного идеализма, отождествляющего объективную реальность с ощущением («я вижу сломанную палку») и говорить так: «я вижу палку сломанной (*as broken*)». Очевидно, что отличие предлагаемой Остином позиции от субъективно-идеалистической позиции ничтожно.

¹ Термин «парадигма» употреблялся, например, эпикурейцем Филодемом в его геркуланумском трактате «Об обозначаемом и обозначаемом» и имел смысл «прообраз».

А при помощи этого и подобных ему словесных кунштюков витгенштейнианцы собираются — и на этот раз «окончательно» — упразднить философию!

Если допустить, что естественные языки суть конвенциональные построения, наподобие развлекательных игр, то рекомендуемые Д. Остином перестроения соответствовали бы произвольному характеру изменений в языке.

Но есть ли веские основания для того, чтобы уподобить национальные языки и их фрагменты основанной на произволе решений игре?

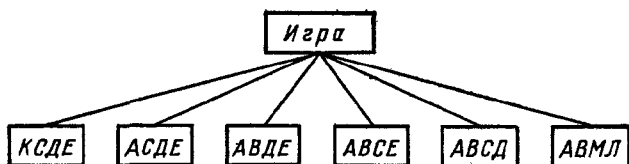
На этот вопрос постарался дать положительный ответ Л. Витгенштейн в своих «Философских исследованиях», где он перешел на позиции своего рода лингвистического бихевиоризма в вопросе о сущности значений. Он развил здесь номиналистическую концепцию значений, которую окрестил теорией «семейных сходств» (Familienähnlichkeiten).

Теория «семейных сходств» В основу этой концепции Витгенштейн положил определение значения как способа употребления слова: «Для *большого класса* случаев употребления слова «значение», если и не для всех случаев его употребления, это слово можно объяснить так: значение слова есть его употребление в языке (sein Gebrauch in der Sprache)» (427, р. 20). Этот «способ», по Витгенштейну, может быть лишь «показан» в действии, его невозможно точно для каждого случая определить, так что приведенная формулировка приближает Витгенштейна не только к бихевиоризму, т. е. к замене анализа мышления описанием поведения (здесь: лингвистического), но и к интуитивизму.

Изложим теперь теорию «семейных сходств», для чего возьмем пример, использованный ее автором.

Допустим, нам следует выяснить значение слова «игра». Если для этой цели сравнивать между собой различные игры, имея в виду выделение общих для всех них признаков, то это не дает желаемого результата, так как обнаруживается чрезвычайно большой полиморфизм значений. Общие для некоторых игр признаки (на схеме разные признаки обозначены различными буквами), как, например, подражание, отсутствуют у многих других игр, у которых в свою очередь есть общие не только в отношении их самих признаки, как-то:

наличие партнёров и стремление одержать верх над ними и т. п. Одни виды игр имеют нечто общее с другими их видами, те — с третьими и т. д., но между крайними случаями вообще может не оказаться, как считал Витгенштейн, ничего общего. Нечто подобное бывает в многочисленных семьях, где самый младший ребенок и наиболее старший из детей не похожи друг на друга (отсюда и название концепции «семейные сходства») [ibid., p. 32].



Из этого Витгенштейн сделал следующий вывод: общий для всех случаев игр признак заключается лишь в том, что со всеми этими случаями в языке чисто конвенционально людьми соединено слово «игра». Иначе говоря, общее значение слова «игра» представляет собой лишь условно избранный способ употребления группы слов естественного языка. Для определения границ этого употребления конвенционально составляется перечень случаев, в которых используется слово «игра», и на большее рассчитывать не приходится. Сам термин «значение» также получает определенное значение только в результате конвенции, без которой он сам подлежит действию ситуации «семейных сходств», а потому остается крайне расплывчатым. П. Ф. Стросон в книге «Индивидуальные предметы» (1961) весьма удачно называет теорию «семейных сходств» новым вариантом «принципа терпимости». Связь теории «семейных сходств» с ранним этапом эволюции неопозитивизма заметна и в том, что вытекающая из нее концепция значения как конвенционального способа употребления языка не отрицала ни одной из прежних концепций значения, но допускала любую из них на правах одного лишь из «способов употребления» языковых выражений. В своей новой концепции Витгенштейн отрицает объективное содержание значений и понятий, а также объективную

подоплеку границ между видами и родами в познании [see 427, p. 36—37]. Эти границы, полагает он, устанавливаются по конвенции, как и правила тех или иных игр.

Учение о «семейных сходствах» глубоко ошибочно, хотя оно и выглядит как преодоление упрощающей реальное положение дел теории образования общих понятий у Локка, а с другой стороны, могло бы рассматриваться как всего лишь безобидная тавтология: у слов те значения, которые этим словам даны, т. е. слова значат то, что они значат. Ложность этого учения вытекает, во-первых, из того, что Витгенштейн, как феноменалист, не проводит различия между внешними (поверхностными) признаками сравниваемых явлений и признаками существенными, а во-вторых, ограничивается рассмотрением функциональных значений как совокупности лексико-семантических вариантов речи. Он не интересуется проблемой генезиса значений и их исторического развития и изменения в языке как системе. Между тем именно в случае слова «игра» легко показать, что *генетический* подход позволяет установить *объективность*, а совсем не конвенциональное внутреннее единство между различными случаями игр, которые возникли еще у зверных детенышей в качестве подготовки к будущему их поведению как взрослых животных. Если подходить к вопросу генетически, т. е. в данном случае конкретно исследуя наследственность, то понятно также, почему различные члены человеческих семей бывают иногда по своей внешности не похожи друг на друга хотя их считают членами одной и той же семьи отнюдь не по конвенциональным соображениям.

Если бы дело было только в том, что Витгенштейн пришел к выводу о разнообразии частных типов значения, то против этого не приходилось бы возражать. Однако взгляды Витгенштейна во многом иные: он отнюдь не считает, что значение как ранее заданный способ употребления знака есть лишь один из многих типов значения, но, наоборот, попытался представить все (или почти все) разновидности значения как случаи *конвенционального* употребления слов. Иное же истолкование позиции Витгенштейна превращает его тезис о значении значения просто-напросто в пустую тавтологию: значение зависит от того, какое значение мы употребляем, т. е. значение есть... значение. Идя по такому пути, Остин в статье «Значение слова» даже

вообще объявил вопрос о значении «глупым» [107, р. 26, 43], придерживаясь, впрочем, взгляда на значение как на соответствие высказываний «фактам». Теория «семейных сходств» — вариант конвенционализма.

Если логический позитивист К. Гемпель уподобил «игре» науку, то поздний Витгенштейн *уподобил игре сам процесс выявления значения слова «игра»* и вообще значений слов. С его точки зрения, вся семантика языка складывается в результате деятельности, которая подобна игре. Язык — это игра [see 427, р. 5, 11]. Когда люди заняты «игрой», они забывают о ее отличии от реальности, игра их как бы «очаровывает». Точно такое же, «очаровывающее» воздействие оказывает и язык. Поэтому задача лингвистической философии есть «борьба против очаровывания нашего рассудка средствами языка» [ibid., р. 47]. Если язык — это «игра», то, значит, допустимы и произвольные изменения его структуры, с целью его «терапии» [ibid., р. 51]. Такому подходу к языку соответствуют рассуждения учеников позднего Витгенштейна о том, что предложения языка не являются носителями знания, но лишь «предлагают (are proposals)» людям те или иные взгляды и мнения, побуждают их к каким-либо манипуляциям (performance), поступкам и вообще *действиям* или сами выражают какую-то ментально-символическую манипуляцию (брачная церемония и др.). Это трактовка языка в духе лингвистического бихевиоризма, и она выразилась, в частности, в том, что не только значение, но и истинность стали рассматривать как лишь определенные *действия* (Стросон — как реакцию согласия).

Учение о «семейных сходствах» было использовано всеми теми, кто хотел расшатать мышление в теоретических понятиях. З. Вендлер, например, при помощи его стал доказывать, что причины не могут вызывать следствий, потому что «следствий» нет, а бывают события — действия и факты — как результаты, которые в языке общим термином «следствия» не объединяются, ибо будто бы до чрезвычайности отличаются друг от друга [see 404, р. 14—15].

О. Боусма применил то же учение для опустошения эстетики, аналогичным образом запрещая употреблять термины «печальный», «радостный» и т. д. в применении к музыкальным произведениям [123, р. 181].

„Контрастная теория“ значения Учение о «семейных сходствах» стало одной из главных составных частей лингвистического позитивизма. Второй стала так называемая «контрастная теория» значения, предшественником которой в логическом позитивизме являлось аналогичное учение о запрещенных уровнях абстракций, использованное, например А. Айером для критики диалектического материализма. Содержание этой теории таково.

Согласно данной концепции, слово обладает значением только в том случае, если имеются слова, которые своим значением ограничивают значение данного слова, «контрастируют» с ним. Философским терминам «причищность», «материя» и т. д., по мнению лингвистических позитивистов, соответствующих терминов, которые стояли бы к ним в отношении контраста, нет, а следовательно, они лишены смысла и подлежат исключению из словарного состава языков.

Концепция контрастных значений также направлена против теоретических понятий и используется для изгнания их из науки. То, что в этой теории отчасти верно, давно уже установлено марксистско-ленинской теорией познания. Остальное же в ней глубоко ошибочно. На самом деле, В. И. Ленин в труде «Материализм и эмпириокритицизм» указывал, что материя и сознание не могут быть определены путем подведения под более высокий род (таким родом было бы пресловутое «бытие вообще», которое пропагандировал Е. Дюринг) с присоединением к этому роду некоторого видового отличия [см. 2, т. 18, с. 149—150]. «Материя» и «сознание» сами суть предельно высокие уровни абстракции в теории познания, а потому поддаются определению лишь иным способом, а именно через соотношения их друг с другом. Выявление этого соотношения вполне возможно, так как материя и сознание различаются с точки зрения их генетической первичности и вторичности.

Лингвистические позитивисты ошибочно перенесли характеристику слов, находящихся на «не-контрастном» уровне абстрагирования, как-то «бытие вообще», «существование вообще» и других аналогичных оборотов на «материю», «прогресс», «коммунизм» и ряд других, не менее существенных терминов из области философии и социологии. К числу таких терминов Э. Флю отнес и сам термин «философия». Аналитики-лингвисты

используют, таким образом, контрастную теорию значений не только для изгнания из национальных языков всего, что так или иначе напоминает философию, но и для разрушения научной теории социального развития. «Изгнать» не всегда означает для них буквально «запретить употребление в языке», но чаще: «возвратить к обычному, повседневному употреблению слова». Однако разница тут не велика.

**Борьба
против философии**

Лингвистические позитивисты усматривают философскую проблематику в любой *неясности* значений в языке. Там, где возникает какая-либо неясность, там будто бы загорается красный сигнал: «Опасно, философия!» Иными словами, осмысленность значений (их ясность) и философия с точки зрения этих позитивистов *не совместимы*, они существуют только в отсутствие друг друга. Это значит также, что не совместимы наука и философия: где появляется вторая, там наступает конец первой.

Ради достижения «ясности» аналитики-лингвисты предписывают философам уклоняться не только от объяснения реального мира (этого уклонения требовал позитивизм XIX в) и от исследования формальной структуры наук (в духе понимания функций философии логическим позитивизмом), но и от выяснения действительного философского содержания обыденного языка. Как здесь обстоит дело в действительности? Как указывал В. И. Ленин, структура и семантика обычных национальных языков складывались под влиянием стихийно-материалистического взгляда людей на мир, а тем самым свидетельствуют в пользу материализма. Конечно, в языке встречаются нечеткости и контекстуальные двусмысленности, которые нуждаются в устранении. Отчасти они влияют на мышление, и именно подобные нечеткости использовали в свое время махисты, манипулируя со смыслом слов «опыт», «совпадать» и т. д. Известно, что В. И. Ленин подверг основательной критике эти спекуляции, выяснив главное значение и его варианты у этих слов [см. 2, т. 18, с. 113—114, 155—156]. Ленин обратил особое внимание на опасность чисто словесной мишуры. Он писал, в частности, что «словечко «элемент», которое многие наивные люди принимают (как увидим) за какую-то новинку и какое-то

открытие, на самом деле только запутывает вопрос ничего не говорящим термином...» [2, т. 18, с. 40].

Таким образом, лингвистический анализ, если его развить на *материалистической* основе, может и должен служить *вспомогательным* средством философского исследования и критики, но не более того. Его гипертрофирование лингвистическими позитивистами, подобно гипертрофированию логического анализа молодым Витгенштейном и «Венским кружком», глубоко ошибочно. Диалектический материализм решительно отвергает лингвистический анализ в позитивистском его издании.

В то же время марксистско-ленинская философия придает большое значение уточнению смысла не только терминов и выражений научного, но и естественного языка, поскольку естественный язык играет значительную роль в складывании философских взглядов, а граница между естественным и научным языком не может быть проведена строго и однозначно. Как показал Киевский симпозиум по логике науки (1965), настоящей необходимостью является ныне тщательный анализ и уточнение значений таких слов, как «строение», «содержание», «структура», «состоять из...», «относительный», «точный», «сведение», «непрерывный», «бесконечный», «тривиальный», «простой» и др. Дальнейшее развитие физики, математики, логики и самой философии требует пристального внимания к проблеме соотношения различных значений этих и многих других слов, которыми мы слишком часто пользуемся интуитивно, что иногда граничит с беззаботностью.

Несколько иной, чем у Остина, характер приобрел лингвистический позитивизм в работах Г. Райла и Д. Уисдома. Первый попытался соединить это учение с бихевиоризмом в логике¹, настойчиво изгоняя из повседневного языка слово «сознание», а второй — с психоанализом. Попытка Д. Уисдома характерна для направления деятельности кембриджской группы неопозитивистов в 50—60-х годах XX в.

В сборниках статей «Другие сознания» (1952) и «Философия и психоанализ» (1953) Джон Уисдом проводил мысль, что интерес к философии более или менее

¹ См., например, [366, сн. X] М. Лазеровиц, да и не только он один, пытается сконструировать гибриды лингвистического и логического позитивизма [see 272].

свидетельствует о психической ненормальности данного человека. Сама по себе эта мысль не нова. Уже давно экзистенциалист К. Ясперс искал корни философии в психопатологических состояниях личности. Под влиянием идей З. Фрейда ее развил «общий семантик» А. Кожибский, который в книге «Наука и здоровье» (1933) утверждал, что люди, подходящие к миру с позиций материализма,— это параноики. Теперь Л. Витгенштейн заявил, что «трактовка философом (какого-либо философского) вопроса (должна быть) подобна трактовке болезни» [427, р. 91], а его ученик Д. Уисдом выдвинул концепцию «философского невроза».

Витгенштейн писал: «Главная причина философских болезней — в односторонней диете: люди питают свое мышление только односторонними примерами» [*ibid.*, р. 155], так что «терапия» мышления должна состоять в отрешении от «лингвистической односторонности», т. е. от приверженности к определенному философскому языку. *Терапевтическая* цель и составляет главную задачу философии. Исходя из этих положений, Д. Уисдом разработал свое учение об излечении от философии, которое состоит в следующем. Участники происходящих на Западе философских дискуссий, как признает Д. Уисдом, с каждым годом все более убеждаются в их бесполезности. Они давно перестали верить даже своим собственным словам. Но именно такой разлад с самим собой характерен для невротиков, а «философы в этом отношении отличаются еще более» [425, р. 174]. В качестве лечебного средства от философского невроза, по мнению Уисдома, уже недостаточно ограничиться очищением употребляемого в дискуссиях языка. Уисдом не удовлетворяется лингвистическим анализом и считает, что «чисто лингвистическая трактовка философских конфликтов нередко неадекватна» [*ibid.*, р. 181]. Место лингвистического анализа должен занять психоанализ, и конечный вывод Уисдома таков: для освобождения головы от философских «загадок» и «головоломок», расшатывающих нервную систему, людям надлежит прекратить всякие дискуссии на философские темы.

Так лингвистический позитивизм, как и позитивизм вообще, пришел к своему краху. Это как бы своеобразное философское самоубийство, которое давно предвещал Л. Витгенштейн, требуя молчать о том, «о чем невозможно говорить» [12, афор. 7]. Впав в уныние

вследствие осознания бесплодности современной буржуазной философии, Уисдом перенес свой пессимистический взгляд на философию вообще, в том числе и на логический позитивизм: все изыскания участников «Венского кружка» — это всего лишь игра с символическим языком, т. е. «игра с игрой». Открещиваясь не только от философии, но и от всяких мыслей о философии, Уисдом, однако, не упустил случая выставить на осмеяние прежде всего своих же непосредственных философских предшественников, т. е. логических позитивистов

В статье «Философия, метафизика и психоанализ» Уисдом выступил с утверждением, что агностицизм есть аналог чувства полового бессилия, а позитивизм, пытающийся замаскировать агностицистские взгляды и выдать их за теоретико-познавательный оптимизм, соответствует невротическому страху признаться перед публикой в своей импотенции [see 425, p 253]¹. Единственный выигрыш, который принес с собой, по мнению Уисдома, логический позитивизм, состоит в том, что еще раз выявилась бесплодность философствования, хотя бы и позитивистского, а невротический источник споров о знании стал якобы более очевиден. Некоторые сторонники лингвистического позитивизма повернули ныне вспять, в лоно религии, которая всегда оказывалась духовным прибежищем гибнущих классов². Симпатии к просветительской идеологии XVIII в, о которых пишет Р. Карнап в «Автобиографии» [see 145, p 7] и которые выражал также и М. Шлик, — вот с чего начинали неопозитивисты А вот чем кончили ..

Таковы итоги блужданий лингвистических позитивистов: полное разочарование в возможности познания истины, стремление откеститься от своего позитивистского кредо и апелляция к религиозным чувствам. Но хотя лингвистические позитивисты и отрицают свое родство с позитивизмом, их воззрения остаются порождением

¹ В 70 х годах Дж Уисдом отошел от лингвистической философии и стал писать о воздействии априорно принимаемой онтологии на язык и эмпирическое содержание наук

² Неотомисты, со своей стороны, протягивают руку примирения неопозитивистам, ссылаясь, например, на то, что Фома Аквинский «доказал» служебную роль философии в отношении богословия, тогда как неопозитивисты считают, что философия должна исполнять чисто служебную роль в отношении науки (изучая ее «язык») Философам теперь, поучают неотомисты, пора вернуться к прежнему своему хозяину, т е религии ..

неопозитивистской философии, доведенной лишь до крайних своих пределов. Вслед за Расселом и Айером, «критические рационалисты»-попперианцы (Г. Альберт и др) в ФРГ и так называемые «неопрагматисты» (К Льюис, У Куайн, Н Гудмен и М Уайт) в США отказались видеть в лингвистической философии родственное их взглядам учение. Родство это, однако, несомненно. Недаром названные американские аналитики, придерживающиеся неоминалистической ориентации, соединили ныне неопозитивизм с прагматизмом. Чем, как не выражением конвенционализма (несмотря на словесный отказ от этого принципа), явилась и концепция «семейных сходств» у лингвистических философов, напоминающая, кроме того, принцип «нетождественности» в «общей семантике»² И разве можно отрицать наличие внутреннего мегодологического родства между принципом верификации, «контрастной» теорией значения и принципом самоотражения языка у «общих семантиков»²

Под течением «общей семантики» имеется в виду доктрина североамериканских социологов и публицистов (А Кожибский, С Чейз, С Хайакава, А Рапопорт, У Джонсон и др), сгруппировавшихся вокруг журнала «ЕГС» и пропагандирующих лингвистический агностицизм и субъективны идеализм (see *Korzybski A Science and Sanity*, 1948, *Chase St The Tyranny of Words* N Y, 1938, *Hayakawa S J Semantics, General Semantics and Related Disciplines* — In «Language, Meaning and Maturity», N Y, 1951) А Рапопорт преобразовал доктрину «общих семантиков» в «операциональную философию», близкую по методу к операционализму как неопозитивистскому течению в методологии науки, которое создано в основном усилиями физика Перси У Бриджмена (1882—1965) (see *Bridgeman P W The logic of modern Physics* N Y, 1954, *он же The Nature of Physical Theory* Princeton, 1936 и др)

Ныне неопозитивистская доктрина утратила свою прежнюю определенность. Уже у Остина, а в еще большей мере у Райла, Стросона, Хемпшира и Тулмина, появилась тенденция к превращению лингвистического анализа в специальную дисциплину о значениях слов и их связях с социально-культурной средой человека, которая больше не конструирует особого метода, использует описательные и другие приемы естественных

наук и уже не претендует на роль антифилософского «терапевта». У теоретиков, более опирающихся на традиции логического позитивизма, эта бывшая доктрина, наоборот, все более превращается в *метод*, используемый многими другими направлениями современной буржуазной философии, в том числе как средство борьбы против диалектического и исторического материализма. Желание уклониться от онтологических проблем, тенденция к чувственной верификации всего и вся, конвенционалистский субъективизм — эти особенности прежнего неопозитивизма присущи адептам «аналитической философии», и ныне они проявляются при каждом удобном случае, хотя и под новыми, все менее искренними и все более уклончивыми, обозначениями¹.

Так, неоминимализм «неопрагматистов» по сути дела носит неопозитивистский характер: собственно философское их новшество состоит в истолковании конвенционализма через прагматистский критерий истинности и значения. Эти теоретики углубились в основном в проблемы модальных логик, соотношения аналитических и синтетических утверждений, вопросы выражения и упорядочения качеств и отношений вещей средствами строгой формализации, гносеологического истолкования так называемых контрфактических предложений и вообще диспозиционных предикатов. Но Н. Гудмен называет свои исследования, направленные на анализ разных вариантов логических конструкций на феноменалистском базисе, «логической философией», а свой метод — «микроскопическим» [see 203, p. XVII, XIX].

Неопозитивистская тенденция жива ныне, в частности, в форме поисков некоей универсальной науки, которая могла бы в дальнейшем, заменив философию, говорить от ее имени. В социологии еще в 30—50-х годах в качестве такого «наследника» философии указывалась пресловутая «эмпирическая» социология, которую попытались использовать для вытеснения исторического материализма из сознания обществоведов, а в философии теперь в качестве исполнителя данной роли намечают то общую теорию систем (Н. Гудмен) и логику научного исследования (К. Поппер, И. Лакатос), то системно-структурный метод как теорию организации

¹ См. о новейших разновидностях неопозитивизма в статьях: [57; 52].

знания (Н. Луман) или науку вообще (Г. Альберт) [siehe 105], то, наконец, так называемую теорию рекурсивных функций (Н. Хомский). «Постпозитивистское» течение в «логике науки» не сумело выбраться из трясины позитивистского феноменализма, эклектически соединенного с неотчетливыми материалистическими тенденциями: более, чем сорокалетнее господство неопозитивизма в «логике науки» не прошло бесследно, и ее представители не смогли преодолеть антитезы логицизма и историзма, дедуктивизма и индуктивизма, новаторства и преемственности в науке. П. Фейерабэнд, объявивший себя «анархистом» в гносеологии, сделал из этих антитез в конце концов вывод, будто новое знание всегда «несоизмеримо» со старым. Этот новомодный Кратил стал яростно нападать на принцип восхождения от относительных истин к абсолютным и дошел до того, что объявил убеждение в существовании объективного знания равносильным слепой вере в «суждения епископов и кардиналов» [188, S. 108; see 188a]. А его заявление, что можно «спасти» любую, пусть самую слабую и опровергнутую, концепцию, ведет к полному произволу в науке.

Потерпев крах, прежний неопозитивизм не прошел бесследно для развития прогрессивной философской и научно-теоретической мысли: дело в том, что важны многие из поставленных им проблем логики науки и вообще познания, поучительны уроки его неудач и поражений. Неопозитивизм привлек внимание теоретиков к философским функциям языка и его огромной роли в познании и человеческой практике, невольно ориентировал на повышение требовательности к точности, четкости и определенности мышления, претендующего быть философским, первым поставил ряд существенных вопросов, как-то: о значении «значения», философской функции знаков, о формально-логической структуре науки XX в. и др. Неудача неопозитивистов в разрешении проблем теории познания и прямое вырождение их доктрины в лингвистическом варианте их учения ясно говорят о бесплодии идеалистического феноменализма и о том, какой огромный вред приносят логике попытки противопоставить ее диалектике и материализму.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ



Феноменология — одно из наиболее распространенных, влиятельных, сложных и «наукообразных», а вместе с тем — одно из наиболее противоречивых философских идеалистических течений XX в. Основоположник и глава феноменологической школы в философии — Э. Гуссерль (E. Husserl) (1859—1938). Защитив в 1883 г. диссертацию по математике, он начал свою научную деятельность в качестве способного ассистента крупнейшего математика конца XIX в. Вейерштрасса. Постепенно, однако, его научные интересы перемещаются в область философии.

В 1900—1901 гг., опубликовав два тома «Логических исследований», Гуссерль становится родоначальником феноменологии.

Эдмунд Гуссерль был мыслителем, оказавшим сильнейшее воздействие на развитие буржуазной философии XIX в., наиболее отчетливо впитавшим и выразившим ее новые тенденции и веяния. Влияние Гуссерля определяется не только существованием в разных странах мира исследовательских центров гуссерлианства (во Фрейбурге-в-Брейсгау, в Страсбурге, в Кельне; центральный архив Гуссерля в Лувене и т. д.), но и тем, что его учение широко ассимилировано буржуазной философией различных направлений.

Экзистенциализм и «неоонтология», современный иррационализм и позитивизм, даже неотомизм используют, хотя и не в одинаковой степени, многие идеи гуссерлевского наследия. М. Хайдеггер, Н. Гартман, М. Шелер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти и многие другие менее известные буржуазные философы испытали на себе воздействие гуссерлианства. Продолжающееся до наших дней влияние Гуссерля — весьма своеобразный феномен в развитии буржуазной философской мысли XIX столетия. Речь идет о сильнейшем влиянии *внутренне противоречивой* философии, о большой популярности учения философа, постоянно пересматривавшего важнейшие тезисы своей концепции и изменявшего сам предмет анализа. Однако из высказываний самих современных философов можно видеть, что их привлекает как раз противоречивость феноменологии, множественность ее тем, решений, подходов: их сочетание, часто совершенно искусственное, позволяет философам разной ориентации выбрать в произведениях Гуссерля то, что в наибольшей степени соответствует их собственным философским позициям. Так например, современный французский персоналист Поль Рикёр, испытавший довольно основательное влияние феноменологии, писал: «Работа Гуссерля принадлежит к типу произведений, не отличающихся ясностью, где полно таких размышлений, которые вновь и вновь перечеркиваются и корректируются, дают начало новым и новым ответвлениям мысли. Вот почему многие мыслители нашли собственный путь именно тогда, когда они отошли от учителя и в то же время продолжали разрабатывать какую-либо из линий, которая была с таким мастерством начата родоначальником феноменологии. История феноменологии по большей части является историей гуссерлевских «ересей» [344, р. 836].

Самое общее противоречие, с которым мы сталкиваемся, критически анализируя феноменологию, состоит в том, что замыслы ранней философии Гуссерля существенно расходятся с ее действительным проблемным содержанием.

**Основные замыслы
гуссерлевской
феноменологии
и их эволюция**

В двухтомных «Логических исследованиях» Гуссерль определил основной объект философского исследования как научное знание и познание. Цель его состояла в том, чтобы построить науку о науке, «наукоучение». Основная, «кардинальная» проблема теории познания — вопрос об «объективности познания».

«Философу,— пишет Гуссерль в первом томе «Логических исследований», — недостаточно того, что мы ориентируемся в мире, что мы имеем законы как формулы, по которым мы можем предсказывать будущее течение вещей и восстанавливать прошедшее. Он хочет привести в ясность, что такое по существу «вещи», «события», «законы природы» и т. п. И если наука строит теории для систематического осуществления своих проблем, то философ спрашивает, в чем сущность теории, что вообще делает возможным теорию и т. п. Лишь философское исследование дополняет научные работы естествоиспытателя и математика и завершает чистое и подлинное теоретическое познание» [24, с. 222, 254].

Судя по этим заявкам Гуссерля, феноменология претендовала на построение «философии как строгой науки» [см. 25] — научной теории научного знания.

Однако поздние работы Гуссерля и публикация его рукописей показали, что такое представление о феноменологии было бы односторонним и ошибочным. В 20—30-х годах Гуссерля начинают беспокоить как раз те проблемы, которые в начале века он никогда не включил бы в сферу феноменологического анализа: кризис общества, науки и его значение для понимания познания; вопрос об «интерсубъективности» — взаимной связи познающих субъектов, вопрос о «мире» и «миропознающей жизни» и т. д.

Теперь Гуссерль усматривает функцию философии в том, чтобы раскрыть не мир науки, но «жизненный мир» (*Lebenswelt*) — как основу всего «объективного познания», данную до всякой науки.

Поставив проблему кризиса европейской науки, Гуссерль видит суть этого кризиса в кризисе объективизма,

а возможность преодоления последнего усматривает в том, чтобы верованиям, «очевидностям» обыденного опыта придать большее значение для познания, чем истинам науки [siehe 233].

В свете таких претензий и заявлений Гуссерля перемещение интереса от науки (и наукоучения) к «непосредственным верованиям» донаучного сознания реально означало, что в пределах пока еще наукообразной и рационалистически ориентированной феноменологии был как бы дан сигнал к крике науки и разума. При этом сам Гуссерль до конца жизни был *субъективно* убежден, что обосновывает *рационализм нового вида*, что он критикует не науку вообще, но пришедшую к глубочайшему кризису традиционную «европейскую науку» и философию нового времени. И все же Гуссерль прослыл — и далеко не случайно — провозвестником некоторых иррационалистических философских тенденций, связанных прежде всего с возникновением экзистенциализма.

В 20-х годах, в то время как другие ученики Гуссерля, следуя субъективным установкам своего учителя, пытались доказать научное значение феноменологической философии и феноменологического метода, его собственный ассистент Мартин Хайдеггер довольно последовательно и органично применил методы и установки феноменологии для критики научного познания и научной философии, для обоснования иррационалистического психологизма.

Гуссерль протестовал против хайдеггеровского использования феноменологии. Посвященную ему книгу Хайдеггера «*Sein und Zeit*» Гуссерль встретил с возмущением и испещрил поля этого сочинения гневными замечаниями. Все же с присущей ему честностью он вынужден был признать, что категории «*Sein und Zeit*» — это его собственные понятия, однако, взятые, как казалось Гуссерлю, в искаженном смысле.

Сравнение произведений Гуссерля 20—30-х годов и основных идей Хайдеггера позволяет установить, насколько тесно примыкает экзистенциализм к основным принципам и установкам феноменологии — в особенности поскольку они получили выражение в теории «жизненного мира». То, что феноменология является одним из важнейших теоретических источников экзистенциализма, признает большинство из современных западных интерпретаторов гуссерлианства.

Таков парадоксальный результат, к которому привела феноменология. Справедливо усмотрев в скептицизме, релятивизме, психологизме философские «болезни времени», исследовав в последней большой книге «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» возникновение этих концепций как результат и выражение широкого кризиса, охватившего европейский мир, Гуссерль оказался в очень сильной степени при-

частным как раз к генезису произрастания такого рода теорий на колеблющейся почве современной буржуазной философской мысли.

Оказалось, что раскритикованные Гуссерлем концепции возродились. И не сами по себе, а при неожиданном посредстве той теории, которая мыслилась как их антипод. Анализ эволюции взглядов Гуссерля позволяет сделать вывод о том, что хотя в поздней феноменологической философии и был осуществлен довольно ясный поворот от первоначальной позиции, но одновременно имело место также более последовательное раскрытие самим Гуссерлем, более четкое обнажение действительных истоков концепции, основные черты которой наметились уже в «Логических исследованиях».

Феноменология выдвинула новые по сравнению с классической философией проблемы и соответственно избрала непривычные методологические средства для их разрешения. Основная проблема и тема гуссерлианства — вопрос о структуре процесса «переживания» истин и общезначимых идей, взятого в виде целостности, в виде непрерывного потока. Главный метод изучения структуры переживаний особого типа — интеллектуальная интуиция, «усмотрение» сущности, истины, идеи.

Раскрытие содержания противоречивой эволюции взглядов Гуссерля упирается в разрешение вопроса: *каков действительный проблемный смысл феноменологии*, в чем заключается смысл новой проблематики, которую ввел в философию в начале века и до конца своей жизни разрабатывал Эдмунд Гуссерль? Каковы предложенные Гуссерлем способы решения этих проблем и в чем заключается их ограниченность?

1. Критика Гуссерлем психологизма в логике

Для понимания *ранней* феноменологии необходимо принять во внимание две тенденции в развитии буржуазной философии на рубеже XX в. Одна из них, казалось, была связана с традиционной ориентацией на науку и научное знание и может быть обозначена термином «сайентизм» (от английского слова science — наука), или «сциентизм» (от латинского scientia).

Сайентизм — настойчивая ориентация (она может быть не только философской), характеризующаяся:

1) верой в науку и прогресс научного познания, понимаемый как главный стимул общественного прогресса и кардинальное средство разрешения социальных затруднений; 2) стремлением обязательно придать философским (а также социологическим или вообще гуманитарным) рассуждениям внешнюю «научную» форму — за счет терминологии, классификации, внешней «простоты» и «строгости», ссылок на факты и опыт, обращения к «логике науки» и т. д. и т. п. При этом моделью научного знания как такового признавалась естественная или вообще точная наука.

В философии и логике конца XIX в. сайентизм пользовался большим успехом. Вера в науку была той предпосылкой, над которой не слишком много раздумывали: наука просто считалась опорой человеческой деятельности, опорой философии. Более того, размышления о социальной роли науки, об отношении научного познания к миру и т. д. — все это относилось в разряд запретных для сайентизма, «метафизических» тем. Зато наукообразная форма философских исследований стала настолько общепринятой, что вторая — и противоположная по отношению к сайентизму — тенденция нередко выступала в «добропорядочно-сайентистской» форме. Критика науки и ориентированной на науку философии — а таково было содержание второй тенденции — развивалась в этом случае под флагом сайентизма с его ориентацией на науку и научную философию. В этом отношении сам сайентизм при внимательном рассмотрении оказывается как раз переходным духовным образованием. К концу XIX в. это был весьма сложный конгломерат идей, которые, казалось бы, содержали старую наукообразную ориентацию, но давали неожиданно противоположный установкам сайентизма результат. Таким характерным противоречивым течением внутри общего сайентистского поветрия был психологизм в форме «логического психологизма». Он казался типичным олицетворением сайентизма: «логический психологизм» возник на волне позитивистского «культа» факта.

**Психологизм
и антипсихологизм**

Типичное для того времени стремление связать философию с какой-либо преуспевающей областью конкретного научного исследования особенно окрепло после того, как в конце XIX в. заговорили о новой «точной» дисциплине — экспериментальной психологии,

Успех ее вызывался не столько позитивными результатами, ею достигнутыми (они были тогда еще весьма скромны), сколько открывшейся захватывающей перспективой: поставить исследование психических, духовных процессов на твердую почву эксперимента, перевести его на язык строгих формул, проверяемых количественных характеристик.

На слабом, неокрепшем организме экспериментальной психологии сразу выросла внушительная «философская опухоль» — психологизм, притязавший на роль абсолютно точной, связанной с экспериментом логической теории. Если верить Гуссерлю или Наторпу, очевидцам возникновения и распространения психологизма, то приходится признать в таком случае, что в логике и теории познания этот подход к концу века был господствующим.

(Гуссерль сам пережил период увлечения психологизмом: его первая книга «Философия арифметики», вышедшая в 1891 г., проникнута идеями психологизма). Психологизм в логике был в особенности четко представлен немецким философом и психологом Теодором Липпсом (1851—1914). Но Гуссерль справедливо усматривает истоки и основные идеи психологизма в работах Милля, Зигварта, Вундта, Маха, Авенариуса и др.

Свою концепцию Гуссерль вплоть до последних дней считал теорией, кардинально и окончательно искореняющей психологизм. Однако, хотя в воззрениях родоначальника феноменологии многое еще было не ясно его современникам, некоторые из них, подобно столпам имманентной и неокантианской философии Шуппе и Наторпу, сразу же стали упрекать Гуссерля именно в психологизме.

Прежде чем оценить, справедливы или несправедливы были эти упреки, попытаемся выяснить суть разногласий психологистов и антипсихологистов. Психологисты считали логику частью психологии, наукой, основанной на психологии. Антипсихологисты ратовали за специфику логики по сравнению с психологией и исходили из специфического нормативного характера логики.

Психологисты обратили внимание на то, что и в силу своего происхождения и по форме своего непосредственного существования законы и принципы логики должны быть связаны с реальным, «естественным» мышлением

человека. Психологи́сты почувствовали, что обоснование логики возможно только на основе широкого учения о познании, рассматривающего такое как реальный факт и как реальную деятельность.

Законы логики, принципы логического «долженствования» были опрокинуты на процессы «фактического достижения цели», на процессы реального функционирования человеческого мышления. Такова основная идея психологизма, такова новая проблемная сфера, им обозначенная. Однако итогом этой вполне закономерной тенденции было по сути своей вульгарное и именно *психологистическое отождествление* всеобщих принципов логики с закономерными формами поведения людей, с типичными формами разрешения индивидуальной жизненной ситуации. На этом пути истина вообще и принципы логики подверглись субъективистской и релятивистской интерпретации.

Психологизм в логике, о котором только что шла речь, по форме выступал как рационалистическое и сайентистское (т. е. наукообразное и как будто бы ориентированное на науку) направление. Его субъективистские, релятивистские, а в ряде случаев иррационалистические предпосылки и следствия не были самими психологистами четко определены и выявлены. Это сделал Гуссерль в «Логических исследованиях».

Необходимо попутно заметить, что «тайные грехи» психологизма в тот период были выявлены не только (в критической форме) Гуссерлем и другими противниками психологических интерпретаций знания и его законов (к числу последних принадлежали, например, неокантианцы). К началу века психологизм и сам заявил о себе в открыто антиинтеллектуалистской форме, где не только не маскировались (как в проникшем в логику психологизме), но подчеркивались и возводились в «достоинство» философии субъективистские, релятивистские, порой натуралистические и биологические моменты. Главным выразителем этой второй, антиинтеллектуалистской тенденции внутри психологизма и вообще внутри буржуазной философии конца XIX — начала XX в. был Анри Бергсон¹.

¹ В «Логических исследованиях» Гуссерль вряд ли стал бы солидаризироваться с учениями бергсоньянского типа. А вот в 1911 г. Гуссерль, по свидетельству одного из его учеников, воскликнул:

Гуссерль посвятил первый том «Логических исследований» главным образом критике *психологизма в логике*, хотя он подчеркнул родство психологизма и других направлений (например, махизма с его натурализмом и биологизмом). Он справедливо рассматривал психологизм как разновидность субъективизма и релятивизма, умерщвляющего самое возмозможность истины, закона, науки.

«Первоначальное понятие его,— пишет Гуссерль,— очерчено формулой Протагора: «человек есть мера всех вещей», поскольку мы толкуем ее в следующем смысле: мера всякой истины есть индивидуальный человек. Истинно для всякого то, что ему кажется истинным, для одного — одно, для другого — противоположное, если оно ему представляется именно таковым. Мы можем здесь, следовательно, выбрать и такую формулу. Всякая истина (и познание) относительна в зависимости от высказывающего суждения субъекта» [24, с. 99].

Гуссерль тщательно разбирает аргументацию психологистов, обнажает невысказанные предпосылки и четко формулирует следствия психологической доктрины. Меткая критика Гуссерля оказала столь глубокое воздействие, что, по свидетельству Наторпа, похоронила психологизм в логике в той его форме, в которой он был выражен Липпсом и др. Сам Липпс испытал сильное влияние гуссерлевской критики, признав и приняв в свою теорию целый ряд понятий феноменологии. Уже один этот факт мог навести на мысль о принципиальном родстве некоторых форм психологизма и антипсихологизма, которое позволило совмещать идеи той и другой концепций, по сути дела не отказываясь от их основ. Но еще более важным было то, что в глаза бросался психологистический и субъективистский оттенок позитивной программы самого Гуссерля, проступавший (как это было и в разгромленном им «логическом психоло-

«Мы — истинные бергсонянцы!» Характерно, что инициатором первого перевода работ А. Бергсона на немецкий язык был М. Шелер [see 386, p. 399]. Это говорит о том, что в некоторых аспектах — особенно в подчеркивании ведущей роли интуиции — между феноменологией и бергсонянством существует известное родство. Необходимо принимать во внимание и различия в отличие от Бергсона, Гуссерль стремился разработать рационалистический вариант учения об интуиции.

гизме») за сайентистской формой и сайентистскими замыслами его философии. Это заставляет нас присмотреться к общему проблемному, теоретическому ядру ранней гуссерлевской концепции — его «наукоучению».

2. Замыслы и действительный смысл гуссерлевского наукоучения

Философия как наукоучение «Новая философия», задуманная Гуссерлем как наукоучение, была ориентирована на изучение науки. Последняя «направлена на знание». В знании же «мы обладаем истиной» [24, с. 8, 9]. Перед нами — понятия, в высшей степени характерные для традиционного рационалистического анализа.

«. Мы вообще придаем понятию знания более широкий, хотя и не совсем расплывчатый смысл, мы отличаем его от мнения, лишенного оснований, и при этом опираемся на те или иные «отличительные признаки» истинности утверждаемого фактического отношения, т. е. правильности высказанного суждения. Самым совершенным признаком истинности служит очевидность: она есть для нас как бы непосредственное овладение самой истиной» [24, с. 9—10]. Здесь следует подчеркнуть, что истинное знание от верования и мнения Гуссерль отличает как знание, обладающее признаком ясной, светлой, «непосредственной очевидности».

Но разве перед нами не вполне традиционные определения истины? Разве в рационалистических учениях, скажем, в философии Декарта, истинное знание не определялось как очевидное, светлое, ясное, разве последующий рационализм не рассматривал истинное знание как не подверженное превратностям времени, как «тождественно единое» перед лицом всякого возможного его восприятия?

Нет особой специфики и в том, что истинное знание с его «самым совершенным признаком» — очевидностью — Гуссерль считает явлением чрезвычайно редким «В огромном большинстве случаев мы лишены такого абсолютного познания истины, заменой ему служит очевидность той большей или меньшей вероятности фактического отношения, с которой — при соответственно «значительных» степенях вероятности — обычно связывается твердое и решительное суждение» [там же, с. 10].

Очевидность поэтому есть некоторый «абсолютный идеальный предел», к которому асимптотически приближается в высшей степени вероятное знание. Так или примерно так думали Декарт, Спиноза и другие представители классического рационализма.

Однако несмотря на это явное сходство, между традиционным рационализмом и феноменологией есть существенные различия в понимании истины и ее очевидности. Свое ограничение очевидного, т. е. истинного знания, Гуссерль, в отличие от представителей рационализма прошлого, распространяет на *наличное естественнонаучное знание, на открытые уже законы и закономерности развития природы.*

«Естественные законы», по Гуссерлю (к примеру, закон тяготения Ньютона и др.), являются всего лишь «идеализирующими фикциями» [24, с. 61], «аподиктическими вероятностями» и т. д. Ни один из таких законов, утверждает Гуссерль, «не познаваем а priori, т. е. с сознанием его очевидности. Единственный путь для обоснования и оправдания подобных законов есть индукция из единичных фактов опыта» [*там же*, с. 52]. «Хотя закон тяготения уже неоднократно подтверждался самыми широкими индукциями и проверками, но в наше время ни один естествоиспытатель не считает его абсолютно истинным законом» [*там же*, с. 53].

В естественнонаучном знании, делает вывод Гуссерль, даже «высший» его этап — знание закона — не является синонимом истинного, т. е. априорно-очевидного знания. Таким образом, для Гуссерля *в подлинном смысле истинное знание и знание естественнонаучное не только не совпадают, но сталкиваются как антиподы.*

Но если так, то какие знания мы можем назвать истинами в строгом смысле этого слова?

Для понимания того, как Гуссерль решает эту проблему, необходимо поставить более общий вопрос: что такое истина по Гуссерлю? Приведем определения, которые в начале века были особенно характерными для гуссерлианства.

«Никакая истина не есть факт, т. е. нечто определенное во времени. Истина, правда, может иметь то значение, что вещь существует, состояние имеется налицо, изменение совершается и т. п. Но сама истина выше временного, т. е. не имеет смысла приписывать ей временное бытие, возникновение и уничтожение» [24, с. 65].

«Что истинно, то абсолютно, истинно «само по себе», истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги [см. там же, с. 101].

Создается впечатление, что «переработка» классического рационализма XVII—XVIII вв. ведется Гуссерлем в духе «абсолютного» объективного идеализма, родственного шеллинговскому или гегелевскому.

Однако этот вопрос требует более глубокого изучения.

Идеальное и реальное По Гуссерлю, учение о познании, новая логика, должна положить в основу «самое существенное разграничение, которое предполагает резкое отделение идеального от реального» [там же, с. 115]. Суть такого разграничения в данном случае, во-первых, в отделении законов логики от законов, управляющих развитием вещей и явлений материального мира («связь исследования и познания — явно иная, чем связь исследованного и познанного») [там же, с. 155], во-вторых, в категорическом отделении истин как результатов познания от реального процесса познавательной деятельности, социально-исторического по своему характеру. И хотя с методологической стороны Гуссерль в известном смысле прав (законы физического движения, законы физики не тождественны законам логики), резкое противопоставление «реального» «идеальному» представляет собой центральную ошибочную установку гуссерлианства.

Истины вообще, логические истины в частности, Гуссерль относит к сфере идеального, которая не имеет «человеческого», временного характера и которая вообще не обладает статусом существования. Это мир «чистых сущностей». «Чистые сущности» — истины, принципы, законы, главным образом законы и принципы логики, математики.

Когда Гуссерль говорит об идеальности истин, логических принципов, «подлинных» законов, то он более всего заботится о том, чтобы определить идеальность, идеальное как единство [см. 24, с. 102] в противовес «фактическому соотношению вещей». Идеальное, таким образом, по Гуссерлю, не имеет никакой отношения к реальному миру и, главное, к реальной деятельности человека и человечества в этом мире.

**Гуссерль
и немецкая
классическая
философия**

На первый взгляд, гуссерлевское отделение идеального от реального, от конкретно-исторического является продолжением и усугублением соответствующей операции, осуществленной в рамках немецкого классического идеализма. Ведь последний, начиная уже с Канта и кончая в особенности Гегелем, противопоставлял логико-гносеологическую сферу «чистых» сущностей миру эмпирически-индивидуального или конкретно-исторического существования. Эти веяния, бесспорно, оказали свое воздействие на Гуссерля.

Но здесь, при внимательном рассмотрении, мы наталкиваемся на существенные различия. Прежде всего, это различие в толковании самих чистых истин и их отношения к реальной науке и действительному индивиду.

Несмотря на абсолютизацию «чистых», логических истин, Гегель стремится сохранить связь логической сферы с областью объективной диалектики природы и истории и с наличным научным знанием. Им делается попытка проложить мост между деятельностью духа (и даже индивида) в истории и сферой всеобщего, областью саморазвивающейся истины.

Гуссерль как будто идет дальше Гегеля в «абсолютном» идеализме — ведь с точки зрения его философии истинное, сущность вообще могут быть не познаны.

Но здесь-то и становится особенно очевидным разрыв с традицией рационалистической философии нового времени, здесь выявляются линии этого разрыва даже для абсолютного идеализма Гегеля — истинное есть такое субстанциальное движение, которое одновременно и субъективно, поскольку является развитием самосознания. Поэтому для Гегеля высшей формой истины, ее олицетворением, является наука, построенная в виде саморазвертывающейся системы. Это движение суммируется в логике. И хотя сама логика исключает все перипетии развития самосознания, овладения истиной, это движение предполагается феноменологическим анализом и анализом в сфере философии духа. Значит, такое движение в теории является для Гегеля важнейшей для понимания логики предпосылкой. Теория истины рассматривается Гегелем в пределах и в рамках теории деятельности, теории научного познания. С точки зрения такой концепции возможна *пока еще* не познанная истина, но невозможна истина, принципиально отделенная от актуального или потенциального самодвижения духа, от «абсолютного» процесса познания.

Гуссерль разрывает даже те линии связи между реальным и идеальным, между действительным развитием и миром истин, которые были установлены тради-

ционному эмпиризмом или идеалистическим рационализмом.

Особенно отрицательно относится Гуссерль к тому, чтобы считать, подобно Гегелю, что решающее значение для учения о познании имеют принцип деятельности и историзма. Гуссерль категорически заявляет во втором томе «Логических исследований», что в «чистом» феноменологическом учении о познании должна быть отброшена самая «мысль о деятельности», должен быть преодолен «фетишизм деятельности».

Другое более существенное отличие приводит к неожиданному противоречию, даже парадоксу. Оно связано с усиленным подчеркиванием моментов очевидности, самоочевидности, самораскрытия истины. Здесь гуссерлианство кажется такой концепцией, которая возвращается к некоторым мотивам картезианства. Гуссерль апеллирует к непосредственному «усмотрению» истины, к ее очевидности, к ее способности самораскрываться — часто вне и помимо рефлектирующей, дискурсивной работы мышления.

Соответствующие характеристики истины непосредственно соседствуют у Гуссерля (в «Логических исследованиях») с теми гипертрофированными объективно-идеалистическими характеристиками, которые были приведены выше (24, с. 100). Отсюда ясно, что учение Гуссерля об истине, знании и познании включает в себя два противоречивых момента.

Для Гуссерля «Идеальное бытие» истины означает:

- 1) истина обладает *абсолютной, всеобщей обязательностью*, «в самой себе» сохраняет «единство значения»;
- 2) она обладает свойством *очевидности*, т. е. свойством «самораскрытия», «самопроявления» и вследствие этого особой «убедительностью».

В дальнейшем развитии гуссерлевской философии такие понятия, как «очевидность», «самораскрытие» и т. д. все больше выступают на первый план, заслоняя, а зачастую и вовсе вытесняя гипертрофированные объективно-идеалистические формулировки Правда, Гуссерль часто оговаривается, что имеет в виду не чисто субъективную, «психологическую» очевидность, но такую, которая зависит от некоторых «идеальных условий» [см. 24, с. 162]. Подобные же оговорки он делает в связи с понятиями «единство значения», «абсолютная обязательность» Гуссерль — а перед ним маячит опасность психологизма — хотел бы удержаться в сфере некоторой «очевидности *в себе*», «абсолютной обязательности *в себе*».

Однако абсурдно говорить об «обязательности в себе»; вопросы об обязательности и значимости логично вызывают другой вопрос — обязательность и значение для кого? Иными словами, связь этих элементов истинного знания с *реальным познанием субъекта и с его сознанием* просматривается более четко и определено, чем в философских учениях, где речь идет, скажем о «логической идее» и т. п. Необходимо подчеркнуть еще два обстоятельства. Во-первых, Гуссерль уже во II томе «Логических исследований» заявил, что его интересует анализ *сознания* (а какое сознание, кроме человеческого, он мог исследовать?), и приступил к феноменологическому анализу сознания. Во-вторых, для Гуссерля перечисленные выше признаки истины: «значение», «обязательность», «очевидность», «достоверность» — имеют принципиальную важность, поскольку речь идет о *специфическом предмете феноменологии и об особом способе, феноменологическом методе* анализа данного предмета. Все эти понятия и соответствующие им явления связаны с *интуитивно-созерцательными процедурами сознания индивидуального субъекта*¹.

Конечно, и в произведениях представителей классической философии, и в работах непосредственных предшественников и современников Гуссерля (например, неокантианцев) речь нередко шла об очевидности, достоверности истинного знания, о его всеобщности, обязательности, общезначимости. Это было вполне оправданно и понятно: слова эти, в самом деле, характеризуют реальные свойства истинного знания и познания. Но в контексте учения Гуссерля они приобретают иной смысл. Гуссерль фиксирует действительный факт следующим образом: нам знакомо состояние, переживание абсолютной обязательности целого ряда положений, хотя мы можем осознавать их обязательность смутно, неотчетливо, можем вообще никогда не познать некоторых истин, которые являются «истинами сами по себе».

Но в высшей степени важны выводы, сделанные из этого факта Гуссерлем. Прежде всего, с точки зрения Гуссерля, *истинное и познанное не являются синонимами*. Далее, по Гуссерлю, очевидность как высший определитель истинности, является непосредственным

¹ В «Логических исследованиях» рассмотрены, разумеется, не только эти проблемы. Так, большое значение для самого Гуссерля (и для последующего развития науки) имел намеченный в I томе проект «чистой логики», а также имеющиеся во II томе наброски логико-семантического анализа. Проект самим Гуссерлем не был реализован, но его размышления о математической логике, о путях развития формальной логики, тончайшие логические и логико-гносеологические размышления и различения, касающиеся, скажем, понятий «значение» и «смысл» и т. п. — все это относится к лучшим страницам истории философского обоснования и осмысления формальной логики в начале XX в.

осознанием обязательности, достоверностью принудительности того или иного положения, а вовсе не отчетливым, очевидным осознанием его содержания (последнее может быть не познано) Для Гуссерля важно не действительное содержание истины, не ее соответствие некоторым объективным закономерностям; для логики и философии важнейшее значение, по Гуссерлю, имеют не пути деятельного овладения истиной, но всеобщий и непререкаемый характер, абсолютная и универсальная принудительность истины, ее регулирующий эффект, ее самостийное, как бы «механическое» действие

Стоит ли в свете всего сказанного удивляться тому обстоятельству, что у Гуссерля царство подлинных истин, из которого, как идеализирующие фикции, изгнаны законы естествознания, образуют такие «истины», как $2 \times 2 = 4$, $3 > 2$, как законы формальной и математической логики и т. д. Царство истин образуют, следовательно, положения, которые настолько же несомненны, очевидны, самодостовверны, насколько и элементарны для науки

В употребляемых уже в «Логических исследованиях» понятиях «самоочевидности», «самодостоверности», «значимости», «самораскрытия» истины в наибольшей степени отражается первый подход к прояснению *специфики феноменологической философии и феноменологического метода*. В дальнейшем обоснование специфически-феноменологического анализа и его осуществление становится основным делом Э. Гуссерля. Мы переходим далее к критическому рассмотрению специфики феноменологии и ее метода, имея в виду их обоснование не только в «Логических исследованиях», но и в других произведениях Э. Гуссерля

3. Феноменологическая философия и метод

Основные мотивы феноменологического анализа, как разъясняет Гуссерль в «Логических исследованиях», — это «осмысление и очевидное понимание того, чем вообще является мышление и познание — в соответствии с его родовой сущностью; каковы те виды и формы, с которыми оно связано, какие имманентные структуры присущи его предметному отношению» [229, S 19] и т. д.

Следовательно, главную задачу феноменологии Гуссерль в начале века усматривает в выявлении *сущности и структуры познания (и мышления)*, в определении его предметных связей.

Однако выполнение поставленной Гуссерлем *теоретической гносеологической* задачи существенным образом зависит от того, какими средствами ее мыслят решать. Обращаясь к средствам — к методу феноменологии, к тем способам, при помощи которых она получает и исследует свой предмет, т. е. собственно к ее реальному *содержанию*, — мы сразу обнаруживаем специфическое противоречие феноменологии.

Оно демонстрируется в требовании «**Требование беспредпосылочности**» теоретико-познавательного анализа. «В сфере чистой теории познания, — пишет Гуссерль, — не входит вопрос о том праве, с каким мы принимаем трансцендентные сознанию «психическую» и «физическую» реальности, и вопрос о том, следует ли понимать высказывания естествоиспытателей, относящиеся к этим реальностям, как действительные или неподлинны. Сказанное распространяется и на следующую проблему: имеет ли смысл, оправдано ли противопоставлять являющейся природе, природе как корреляту естествознания, еще один в потенциальном смысле трансцендентный мир или еще что-нибудь в этом роде. Вопрос о существовании и природе «внешнего мира» есть вопрос метафизический» [229, S. 20].

В ходе дальнейшего изложения мы увидим, что требование мировоззренческой беспредпосылочности — а таково действительное содержание гуссерлевского принципа — не было выполнено самим Гуссерлем. И это не удивительно, ибо оно является в принципе нереальным и невыполнимым. Мы увидим, что Гуссерль в более поздних работах прямо обратится к теме мира и «миропознания», будет подробно обосновывать идеалистический характер своей философии. Но и в «Логических исследованиях» требование беспредпосылочности было Гуссерлем многократно нарушено — в силу его нереальности, даже абсурдности для всякой философии, развернуто и систематически строящей свой анализ (а такую детально развернутую *систему* всегда стремился создать Гуссерль). Поэтому с самого начала Гуссерль был вынужден признать, что, как бы ни

третировали, опираясь на принцип беспредпосылочности, всё «реальное» в познании, «чистые» сущности и сущности логики «даны» нам *только через него*, только благодаря сознанию, а *прежде всего* — через языковые выражения и психические переживания («...теоретическое «реализуется» в известных психических переживаниях») [229, S. 4]; объекты логического исследования «даны в грамматическом одеянии» [*ibid.*, S. 9].

Исторически движение мысли в гуссерлевской философии было таково: «Гуссерль *задумал* в «Логических исследованиях» построить наукоучение — как «беспредпосылочное» учение о сущности познания, мышления, научных истин и т. д. Для этого он *сначала* старательно (под влиянием борьбы с психологизмом) разграничил, отделил, даже резко противопоставил идеальное и реальное, сущности и существования, истины и факты, логическое и психологическое и т. п. Одним из главных в этом ряду было для Гуссерля *противопоставление истин как «чистых сущностей» и актуального, эмпирического процесса жизнедеятельности человеческого сознания.*

Известным отступлением от этих принятых в раннем гуссерлианстве антипсихологистических замыслов построения «чистого наукоучения» был тот факт, что *центральной проблемой и предметом феноменологического анализа* уже в «Логических исследованиях» и особенно в последующих работах оказалось именно *исследование сознания. По сути дела* это означало отказ от «внечеловеческого» описания и понимания идеального (ибо о каком же *сознании* может идти речь, как не о человеческом?) и обращение к сознанию как актуальному «поток переживаний» (это выражение Э. Гуссерля, употребленное им уже в «Логических исследованиях»).

И дело не только в том, что *сознание* — чем дальше, тем определеннее — превращается в центральный объект феноменологического исследования. В ранней и в поздней феноменологии обсуждаются также и другие темы.

Но при этом все равно сохраняется центральная роль сознания, хотя и в другом смысле: если сознание и не является непосредственным предметом анализа, то в силу главного требования феноменологического метода *любая проблема обязательно изучается через призму «данностей» сознания.* Последнее утвер-

ждение, имеющее принципиальную важность для понимания специфики феноменологии, требует дальнейших пояснений.

Прежде всего мы поставим следующий вопрос: какое «сознание» является объектом исследования феноменологии?

**Основные
противоречия
в феноменологическом
учении о сознании**

Вопрос этот не случаен. Феноменология лишь использует реальное сознание индивида как фактическую и эмпирическую «данность» и, отправляясь от него, «искусственным» образом создает, «конструирует» сознание в качестве особого предмета феноменологического анализа. Стало быть, путь феноменологического движения, как его более четко поясняет Э. Гуссерль в поздних работах, является следующим: от реального, актуального сознания действительного индивида и через него — к специфическому «сознанию» как предмету феноменологического анализа, которое является не реальным, но теоретическим, идеальным, «искусственным» образованием.

И здесь мы снова сталкиваемся с одним из противоречий феноменологии. С одной стороны, Гуссерль неоднократно предупреждал: «сознание» в феноменологии есть искусственным образом сконструированная и превращенная в особый предмет исследования и разработки теоретическая, «сущностная» модель, которую нельзя отождествлять с многообразными связями, проявлениями, функциями и т. п. реальной жизнедеятельности сознания [siehe 234, S. 111—112]. Иными словами, это не есть сознание *действительного индивида*, взятое в контексте его реального активного функционирования в конкретной социально-исторической практике. И на самом деле, Гуссерль разрабатывает лишь *особый, специфический* угол зрения, особый подход к исследованию сознания. В то же время, Гуссерль всегда претендовал на то, что им создано «единственно» значимое, «подлинное» учение о сознании. Такое сознание становится у Гуссерля своеобразным «центром» для идеалистических мировоззренческих утверждений о коррелятивности бытия по отношению к сознанию. Гуссерль утверждал (по крайней мере до создания «Кризиса»), что феноменологическое учение о сознании и феноменологический метод составляют подлинное ядро, если не исчерпывают содержание *философии как таковой*.

Итак, здесь налицо противоречие между *специфическим* характером и значением феноменологического *подхода* к анализу *сознания* (составляющего к тому же лишь *один из объектов* философского анализа и интереса) и «универсалистскими» претензиями, «самооценками» основателя феноменологии и некоторых его последователей

**Феноменология
как особая форма
идеализма**

**(Гуссерль и Декарт;
Гуссерль и Кант)**

Итак, в феноменологии Э Гуссерля — начиная с «Логических исследований» и включая последние работы — осуществляется *превращение сознания в основной предмет исследования*. При этом во втором томе «Логических исследований», еще придерживаясь общей логицистской ориентации первого тома, Гуссерль изучает главным образом такой аспект сознания, как «процесс переживания истины». Еще точнее, речь идет об *особых состояниях сознания в процессе «переживания» истины*, о моментах, когда сознание с «очевидностью» («несомненностью», «достоверностью», «отчетливостью», «непререкаемостью» и т. д.) «усматривает» истину и «опознает» ее именно как истину (проникаясь «уверенностью» и т. п.)

В дальнейшем произошло расширение тематики исследования самого сознания в орбиту анализа были включены не только процессы «переживания истины», но различные типы жизнедеятельности сознания — восприятия, представления, процессы воспоминания и фантазии и т. п. Специфика феноменологического анализа и феноменологического метода в дальнейшем была более подробно выявлена и описана Э Гуссерлем¹

Критическая марксистская оценка гуссерлевской феноменологии связана отнюдь не с отрицанием значения анализа сознания, ставшего центральной проблемой феноменологии. Существенная ограниченность раннего феноменологического подхода также заключалась не в том, что сознание истины и в частности переживание ее очевидности стало объектом исследования. Такой подход сам по себе правомерен (в качестве одного из возможных), анализ интересен и целесообразен. некото-

¹ «Логические исследования», — писал Гуссерль в 1913 г. — были для меня работой, в которой совершался «прорыв» к новому пути [226, p. 127]

рые констатации Гуссерля — как описания фактов — верны. Справедливо, например, что для истинного знания и познания «нужна очевидность, светлая уверенность, что то, что мы признали, *есть на самом деле*, и что того, что мы отвергли, — нет» [24, с. 9].

Основная ограниченность феноменологического анализа сознания связана с тем бесспорным фактом, что он построен на *идеалистическом основании*. Гуссерль был убежденным идеалистом и при всех изменениях, уточнениях определений, взглядов, подходов (на протяжении почти полувекового периода развития своей философии) неизменно придерживался идеалистического решения основного вопроса философии. Характерно и то, что со временем он даже перешел от «беспредпосылочных» претензий к признанию того, что проблема «миропознания», отношения «субъективности» к миру принадлежит к числу центральных философских вопросов.

Свою философию Гуссерль в поздних работах именует «трансцендентальным идеализмом», имея в виду такой тип философствования, в рамках которого объектами философского исследования не являются ни природа, ни социальный мир или мир индивидуума в их «естественном» существовании. «Первоисточником (Urquelle) и главным средоточием (Urstätte)» философского анализа становятся, как говорит Гуссерль, «до сих пор совершенно неведомое царство «чистой» субъективности и бесконечность «трансцендентальных» постановок вопросов» [234, S. 243].

Трансцендентальная идеалистическая философия в гуссерлевском толковании требует прежде всего кардинального и последовательного *перехода к сознанию, к субъективности как последней и в этом смысле единственной почве «подлинного» философского анализа*. Гуссерль при этом ссылается на Декарта, который «открыл» *ego cogito* и тем самым обнаружил «первую форму трансцендентальной субъективности». Благодаря открытию *cogito* — по мысли Гуссерля — Декарт утвердил (в качестве исходной почвы философского анализа, его специфического и по сути дела единственного достойного объекта) сознание, обращающееся к самому себе, к исследованию и изучению самого себя. Некоторое продолжение тенденция трансцендентализма имела, с точки зрения Гуссерля, в работах Лейбница; особую

заслугу в ее оформлении родоначальник феноменологии приписывает Юму. Что же касается Канта, то его главную заслугу Гуссерль видит в том, что он стал подлинным родоначальником трансцендентализма.

Гуссерль говорит, что до Канта в философии господствовал специфический тип мыслительной ориентации, характерной чертой которой была уверенность в существовании внешнего мира, который и признавался основным объектом научного и философского познания. Вопрос ставился лишь о том, как осуществляется познание, поскольку оно есть реальный факт, имеющий место внутри человека, как оно должно быть оформлено технически, чтобы быть правильным и т. д.

«Кант, — пишет Гуссерль, — придал проблеме прямо противоположную и совершенно новую направленность: если для меня мир существует в качестве само собой разумеющегося и если я нахожу самого себя в качестве телесно-духовного существа, в качестве вещи среди вещей, то *все существующее для меня* (Für-mich-Existierende) и даже прямо обнаруживаемое все же *является мировым познанием*, все познавательные процессы суть субъективные процессы. Они являются процессами субъективного полагания (Meinen) субъективного познающего действия — субъективного «усмотрения», доказательства, суждения, научного обоснования» [234, S. 225—226]. Когда человек в своем рассуждении касается предметов, устанавливая отношения вероятности, кажимости, истинности, то речь автоматически идет, утверждает Гуссерль, о «предметах», уже «заклученных в самом субъективном» (im Subjektiven selbst gesetzte Gegenstände).

Поскольку я рассуждаю, говорю о мире, познаю его, мир и его бытие *становятся фактом познания*, продолжает Гуссерль, *«вне меня существующий мир становится субъективным процессом, происходящим во мне*, равно как пространство и время опытного мира — это то, что я представляю, созерцаю, осмысливаю. Иными словами, они субъективны» [234, S. 226].

Приведенные высказывания Гуссерля, как и те, где он объявляет феноменологию «первой строго научной формой трансцендентального идеализма» [234, S. 181], показывают, что феноменология представляет собой одну из форм современного идеализма.

Ее представляется возможным точнее квалифицировать как *вариант субъективного идеализма*. Конечно, ее нельзя смешивать и отождествлять с субъективно-идеалистическими учениями биологического, психофизиологического уклона (типа махизма или бергсонизма). Специфика феноменологии состоит в том, что в ней первичной реальностью, центром и философской

точкой отсчета становится *сознание индивидуального субъекта*, однако из этого «сознания» (как центрального объекта феноменологии) искусственным образом «устранены» все элементы реального «существования»; внимание сконцентрировано на «сущностях», всеобщих структурах сознания, отключенных от той или иной конкретной деятельности отдельного человека.

При этом Гуссерль отнюдь не предполагает, что рекомендуемая и требуемая феноменологией идеалистическая трансцендентальная установка является типичной, характерной для всех людей. Напротив, переход к феноменологическому сознанию, к субъективности в феноменологическом понимании описывается Гуссерлем как сложнейший процесс, в ходе которого требуется сначала *преодолеть* свойственную обычным людям в их реальной жизни так называемую «естественную» (или «натуральную») установку, а затем, благодаря особым методическим процедурам (описываемым в учении о «феноменологической редукции»), последовательно, шаг за шагом обрести почву для феноменологического анализа.

**Э. Гуссерль
о «естественной
установке»** Идеалистический поворот к «субъективности» и тем самым к «трансцендентальной» постановке проблем Гуссерль истолковывает как *особое, специфическое действие философа*, никоим образом не нарушающее «естественного» отношения человека к миру. Все обычные люди (включая и философов в их «обычной» жизни) в своей реальной деятельности исходят из того, что Гуссерль называет «естественной установкой».

«Когда мы прежде всего обращаемся к человеческой жизни и ее естественному ходу, связанному с деятельностью сознания, то мы имеем дело с общественной (*vergemeinschaftetes*) жизнью человеческой личности, которая включена в бесконечный мир, причем личность — то отдельно от других людей, то вместе с ближними — созерцает этот мир, различным образом представляет его, осмысливает в суждениях, оценивает, а также целенаправленно преобразует благодаря актам воли и действия. И вот для этой личности, для всех нас, людей, мир постоянно и всегда является само собой разумеющимся, общим для всех нас окружающим миром, он, без всякого сомнения, *наличен*, более того, в ходе непосредственного и свободно расширяющегося опыта он является миром, доступным непосредственному схватыванию и наблюдению» [234, S 243]

Употребляемое в феноменологии понятие «окружающий мир *естественного* человека», как видно из изложенного выше рассуж-

дения Гуссерля, объединяет не только предметы и явления природы, не только вещи и живые существа, но также включает факторы социально-исторического характера: группы, сообщества и соответствующие институты, произведения искусства, культурные формы различных видов. Мы, люди, продолжает Гуссерль, являемся субъектами, которые осуществляют опыт относительно мира, познают его, оценивают и превращают в объект деятельности, но одновременно мы являемся мировыми объектами и в качестве таковых — объектами нашего познавательного опыта, оценивания, действия.

«Все это осуществляется и понимается в естественной установке (*in der natürlichen Einstellung*), она является формой осуществления совокупной жизни человечества, протекающей естественно-практически. Она была — от тысячелетия к тысячелетию — единственной формой до тех пор, пока не возникла, на основе науки и философии, своеобразная склонность к ее преобразованию» [234, S. 244]. Итак, мир на основе естественной установки стихийно или сознательно принимается в качестве универсальной совокупности всех реальностей, к которым относится и будет относиться весь наш опыт. И не только «естественно-практическая» жизнь людей, но и их естественнонаучное познание, продолжает Гуссерль, зиждется на «естественной», «натуральной» установке, т. е. опирается на непосредственную уверенность в существовании окружающего мира, на возможность наблюдать, описывать, фиксировать ход материальных процессов.

Естественнонаучное познание опирается и на другую важную посылку, которую Гуссерль формулирует следующим образом «без всякого сомнения, существует гармония между миром и, соответственно, истинами, которые имеют собственную значимость и между нашими познавательными актами и формами. без сомнения, наше познание «направлено» на сам мир. Раз наше познание работает таким образом, значит, и наш опыт своими средствами осуществляет эту же задачу; но тогда мир, представляющий в столь однозначной форме, имеет объективную правомочность, он является чем-то само собой разумеющимся» [234, S. 245].

Воспроизведенные только что рассуждения Гуссерля о «естественной установке» в высшей степени характерны для понимания феноменологии и ее метода. Начиная с 1904—1905 гг. и Гуссерль неоднократно подробно описывал особенности «естественной установки», имея в виду парадоксальную задачу — показать, что специфика подлинно философской (трансцендентальной) постановки и решения проблем познания выявляется *при четком и абсолютном противопоставлении особенностям*

естественной установки. Описать и осмыслить в философии, чтобы отвергнуть и вычеркнуть из философии — таково было парадоксальное отношение Гуссерля к тому типу сознательного овладения миром, который он считал универсально-значимым для *нефилософского* мышления. Таким образом, уверенность обычного человека в существовании и исходном значении для него окружающего природного и социального мира фиксируется, собственно, для того, чтобы затем сказать: хотя такая предпосылка необходима и в чем-то достаточна для повседневной практической жизни, хотя она функционально оправдана и в случае естественнонаучного познания, подлинный философ не может и не должен превращать ее в исходный пункт своего профессионального анализа. Более того, он обязан осознать, что для философии «само собой разумеющийся характер», данность мира, эти «наивные» предпосылки обычного опыта, с самого начала должны быть отвергнуты. Но трансцендентальная философия, по Гуссерлю, утверждает лишь одно: для философии несомненность и «данность» мира сами становятся «глубочайшей и сложнейшей проблемой мира и миропознания». Трансцендентальная философия, по Гуссерлю, говорит: конечно, в себе-бытии мира есть несомненный факт. Однако «несомненный факт» — ничто иное, как наше высказывание, обоснованное к тому же *естественной установкой*» [234, S. 247]. А если факт несомненного существования мира — это наше высказывание, то приходится признать, заявляет Гуссерль, зависимость его содержания не только от мира, но и от нашего познания. «..Разве познанное не черпает свой смысл из познания, из его специфической сущности, т. е. из того обстоятельства, что на всех своих ступенях оно *есть сознание, субъективное переживание?*» [ibidem].

Здесь гуссерлевский идеалистический субъективизм просматривается особенно явно.

Преодоление «естественной установки» на пути к «трансцендентальному» пониманию сознания (и мира — через призму сознания) Гуссерль истолковывает как необходимый предварительный этап становления феноменологии.

Подобно тому, как Декарт рекомендовал особый метод движения к сознанию, к мысли о *cogito*, так и Гуссерль рекомендует особый метод, *способ движения* к специфически-феноменологической позиции анализа

сознания. Этот метод назван Гуссерлем *феноменологической редукцией*.

Феноменологическая редукция

Суть феноменологической редукции состоит в том, чтобы последовательно искоренить «естественную установку» сознания и направить все внимание на само же сознание, на его «чистую» структуру, освободив сознание от всего эмпирического.

Феноменологическая редукция, по Гуссерлю, включает два этапа.

Первый этап — так называемая «эйдетическая редукция», состоит в том, что мы «закключаем в скобки» весь реальный мир, а также имеющееся знание о нем, в особенности научное. Это значит, что феноменолог «воздерживается» от всяких суждений о мире, о реальном (это воздержание Гуссерль обозначает термином «*Ersché*»). В результате этой операции выпадает в осадок искомое — «субъективность».

Поясняя смысл первого этапа редукции, Гуссерль в «Идеях к чистой феноменологии» (1913) особенно настаивает на *методическом* характере феноменологического «воздержания» (*Ersché*). Процедура «заклучения в скобки» *не затрагивает самого мира* — она отпослится исключительно к действиям феноменолога, который просто приостанавливает и оставляет в стороне все утверждения, высказываемые в духе естественной установки. «Когда я осуществляю это — а я вполне свободен поступать таким образом, — то я *не отрицаю* этот мир, как если бы я был софистом; я даже *не сомневаюсь в том, что он наличен*, как делал бы, если бы был скептиком. Но я просто осуществляю феноменологическое *Ersché*, которое *совершенно освобождает меня* от использования каких бы то ни было суждений, касающихся пространственно-временного существования (*Dasein*)» [228, р. 100]. Результат первого этапа феноменологической редукции, таким образом, состоит в переходе феноменолога от «естественной» установки к «трансцендентальной» позиции — к последовательному выделению *сознания* (или «субъективности», или «Я») как единственного объекта анализа.

Но понимание сознания также нуждается, по Гуссерлю, в дальнейшем «очищении», ибо и оно, как правило, захвачено «натуральным» естественнонаучным, культурно-историческим и философским истолкованием.

Отсюда Гуссерль выводит необходимость второго этапа, второго уровня феноменологической редукции — собственно «феноменологической», или «трансцендентально-феноменологической», редукции. На этом этапе в скобки должны быть заключены все суждения и мысли обычного человека о сознании, о духовных процессах как феноменах человеческой культуры; «Erosché» распространяется на выводы и методы исследования соответствующих наук (психология, науки о культуре и духе, науки об обществе и т. п.).

В результате осуществления двух этапов редукции, согласно Гуссерлю, происходит *переход на трансцендентально-феноменологическую позицию*, т. е. создаются условия для развертывания феноменологического анализа. Для его осуществления необходимо, по Гуссерлю, не только *отключение* от противоположной, т. е. «естественной» установки, но и подключение, введение в действие типично феноменологических процедур, которые он описывает главным образом в рамках других разделов учения о феноменологическом методе: учения о феноменах, об интенциональности, о созерцании сущностей. Прежде чем перейти к характеристике этих разделов, попытаемся дать марксистскую критическую оценку гуссерлевского учения о феноменологической редукции.

Здесь мы снова имеем возможность зафиксировать характерное для всей феноменологии противоречие. С одной стороны, в учении о феноменологической редукции Гуссерль делает попытку выявить специфику *философского* исследования сознания по сравнению с естественнонаучным, определить *специфику* и даже уникальность создаваемой им «теоретической модели» сознания — при сравнении с имеющимися уже и хорошо известными способами анализа. Сама по себе эта попытка касается реальной проблемы, очень важной для философии XX века. Но с другой стороны, в учении о редукции, как и во всей феноменологии, обоснование *специфики* подхода к анализу сознания парадоксальным образом связано с универалистскими мировоззренческими претензиями Гуссерля: феноменологическая редукция истолковывается как «*единственно правильный*» путь к «*единственно правильному*» пониманию сознания (субъективности, Ego) — путь к трансцендентальному идеализму. Это противоречие сохранится

на всем протяжении деятельности Гуссерля, несмотря на эволюцию его взглядов.

Специфика «сознания» как объекта феноменологического анализа

Итак, феноменологическое сознание или «чистое сознание», как его иногда называет Гуссерль — особым образом сконструированный (в результате исполнения двух фаз редукции) объект анализа, особая «теоретическая модель» сознания. В чем же состоят его особенности?

Согласно Гуссерлю, первая специфическая особенность «чистого» сознания как специфического объекта трансцендентально-феноменологического анализа заключается в следующем: оно искусственным образом концентрирует в себе подлежащие выявлению и анализу *сущностные структуры*, т. е. то, что Гуссерль считает внутренними закономерностями сознания, принципами и механизмами его функционирования. *Обращая внимание* исключительно на такие внутренние, «сущностные», в его понимании, структуры, феноменолог не интересуется конкретным, реальным, всегда индивидуальным (в этом смысле *для него* внешним), ходом процессов сознания; он оставляет в стороне также все конкретные, реальные приметы времени, эпохи, страны, цивилизации — он действует *как бы вне исторического времени*. Так складывается особый, сугубо формализованный стиль «вневременного» феноменологического структурного анализа сознания и познания.

Гуссерль поясняет особенность анализируемого им объекта, «чистого» сознания, а также особенность самого трансцендентального подхода на примере исследования восприятия. Скажем, мы имеем восприятие определенного стола. Отправляясь от такого восприятия как конкретного «экземпляра», мы замечаем модификации восприятия — мы то воспринимаем стол как целое, то обращаем внимание на цвет, форму и т. п. При этом остается, несмотря на большой набор вариантов, нечто идентичное, что сохраняется в каждом из восприятий. *Установление идентичного в восприятии, его постоянной, всеобщей структуры означает для Гуссерля переход к сущностному анализу сознания*. Получаемый этим способом всеобщий тип восприятия, так сказать, парит в воздухе — в воздухе абсолютно чистого мыслительного фантазирования (*Erdenklichkeit*). Таким образом, при устраниении всего фактического восприятие становится эйдосом восприятия, *идеальный* объем которого исчерпывает все идеальные возможности восприятий как результатов мыслительного фантазирования. Анализы восприятия становятся тогда *сущностным анализом* (*Wesensanalyse*), он объединяет все, что мы можем сказать о синтезе, принадлежащем к типу восприятия, о горизонте потенциальности и т. д. Легко видеть, что такой анализ имеет сущностное значение

для восприятий, которые могли бы быть образованы по принципу свободных вариаций, а следовательно, для всех мыслимых восприятий Другими словами, он имеет абсолютное сущностно-всеобщее значение, т. е. значение для всякого фактического восприятия, поскольку любой факт может быть мыслим как простой пример чистой возможности» [230, S. 104—105].

Восприятие взято здесь лишь в качестве одного из примеров; главная цель разъяснения Гуссерля — в том, чтобы показать особенность *объекта* феноменологического анализа (а одновременно и трансцендентального способа, метода его выделения): это сознание как совокупность, набор чистых сущностей, чистых возможностей, всеобщих структур, представляющих результат свободного мыслительного конструирования; в таком смысле речь идет о чисто идеальном «царстве недействительного», сфере «Als ob» («как если бы»), которая открывается лишь постольку, поскольку ее вычленяет, «создает», «выдумывает» феноменолог. Но опять-таки, как и везде в феноменологии, особая модель (и ситуация) возводится, раздувается до уровня мировоззренческого и методологического принципа. Сущность (или «Эйдос» — тип, вид, родовое единство), обнаруживаемая феноменологом при анализе сознания, истолковывается Гуссерлем как нечто более важное и даже первичное по сравнению с фактом, реальностью, существованием.

«Сам эйдос, — пишет Гуссерль, — есть усматриваемое, соответственно доступное усмотрению всеобщее, чистое, *необусловленное*, а именно такая сущность не обусловлена никаким фактом, а соразмерна только со своим собственным интуитивным смыслом Она предшествует *всем* понятиям в смысле значений слов, более того, при образовании чистых понятий необходимо ориентироваться на нее» [ibid., S. 105] Содержательное «первенство», «преимущество» сущности перед существованием — своего рода парафраз кантовского априоризма и коренная идея гуссерлевской философии, подробнейшим образом развитая и обоснованная уже в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) Нельзя понимать высказывание Гуссерля в том смысле, будто сущность реально, действительно предшествует существованию (платоновский объективно-идеалистический вариант подобного решения был категорически отвергнут и объявлен «метафизическим гипостазированием всеобщего» уже в «Логических исследованиях») Для Гуссерля сущность первична скорее не в реалистически-онтологическом, но в логическом смысле¹, притом прежде всего в рамках особого, именно феномено-

¹ Необходимо обратить внимание на то, что и в случае употребления онтологической терминологии у Гуссерля речь идет о «познавательном статусе» сущностей «Старая онтологическая доктрина, согласно которой познание «возможностей» должно предшествовать

логического типа анализа: если бы мы рассматривали любое фактическое событие сознания, рассуждает Гуссерль, то могли бы установить зависимость его понимания, объяснения от установления сущности, всеобщей структуры, закона, тогда как логическая независимость этих последних от *конкретного многообразия фактов* и от каждого факта в отдельности представляется родоначальнику феноменологии очевидной. Понятая и истолкованная таким образом *«самостоятельность»* и *«изначальность»* сущностных структур сознания по отношению к сфере фактов и составляет содержание понятия «a priori», как оно употребляется в работах Гуссерля (до 30-х годов). Первичность («априорность») сущности по отношению к фактическому означает у Гуссерля, что каждый субъект, когда бы и где бы он ни осуществлял мыслительную деятельность, сразу же (все равно, сознательно или бессознательно) подчиняется ее сущностным структурам как непререкаемым объективным регулятивам, законам. Обнаружить во всей полноте эти регулятивы всеобщего характера — грандиозная, согласно оценке самого Гуссерля, задача феноменологии.

Итак, необходимо снова подчеркнуть, как четко гуссерлевский якобы особый «методический» принцип сущностного анализа сознания переходит в серию общемировоззренческих утверждений, где видна специфика субъективно-идеалистического формализованного «сущностно-структурного» подхода Гуссерля к анализу сознания.

В пределах идеалистических и формалистических конструкций Гуссерлем нередко ставятся интересные и реальные проблемы. Так, правомерна постановка вопроса о рассмотрении и описании «всеобщей структуры» восприятия (или любого другого типа, механизма сознания). В некотором смысле (и до строго определенных, хотя самим Гуссерлем и не выявляемых пределов) возможно поставить проблему так, как ее ставит Гуссерль: каждый человек, осуществляя, скажем, *восприятие конкретного физического предмета*, подчиняется некоторым закономерным, от него независимым *принципам протекания процесса* восприятия; в его сознании *объективно* и необходимо складываются такие структуры, которые неизменно присутствуют в *любом процессе* восприятия. Таким же образом можно поставить вопрос (как это делает Гуссерль) и о других процессах, процедурах сознания — о воспоминании, фантазии и т. п.

знанию «действительностей» (если ее правильно понимать и использовать), по моему мнению, реально содержит в себе истину» [228, р. 213].

Необходимо принять во внимание, что здесь слово «онтология» (для гуссерлианства в высшей степени важное), по нашему мнению, не имеет «реалистического» объективно-идеалистического смысла.

Поэтому в гуссерлевском феноменологическом анализе всегда следует различать две стороны: конкретные исследования «всеобщих структур» сознания, которые могут быть связаны с интересными находками, и идеалистическое, априористское мировоззренческое истолкование предпосылок и результатов данного исследования, которое с точки зрения марксистской философии является совершенно неприемлемым

Сказанное полностью относится к другой характерной черте феноменологического анализа сознания — проблеме «потока сознания» и понятию «феномена»

„Поток сознания“
и „феномены“

Охарактеризованный выше «сущностно-структурный» (априорный) подход — лишь одна сторона феноменологического анализа сознания, связанная с другой специфической его особенностью «сознание» рассматривается не просто как набор чистых сущностей, чистых возможностей, в феноменологическом анализе сущности берутся *вместе с сознанием как «потоком»* (Strom), как неразрушимой целостностью Проблема для феноменолога, утверждает Гуссерль, заключается именно в том, чтобы научиться работать с сознанием как бесконечным потоком, — таким образом входя в поток, чтобы «вычлениить» чистые сущности сознания как сущности самого целостного потока переживаний Это очень характерное для феноменологии и в то же время весьма сложное для понимания (и реализации) требование конкретизируется Э. Гуссерлем через введение понятия «феномен»

Элементами потока переживаний являются, по Гуссерлю, «феномены» (отсюда, учение о структуре потока переживаний есть феноменология) В каждом феномене как элементе «потока» сознания он видит также своеобразную целостность, наделенную самостоятельной и сложной структурой В статье «Философия как строгая наука» Гуссерль говорит, что следует «брать феномены так, как они даются, г е как вот *это текущее осознание, мнение* (Meinen), обнаружение — чем и являются феномены, будучи взяты как вот это данное осознание переднего и заднего плана осознания, как *вот это данное осознание чего-либо*, как настоящего, так и предстоящего, как вымышленного и символического или отображенного, как наглядно или ненаглядно представляемого и т. д» [25, с 27].

Рассмотреть феномен как целостность можно, по Гуссерлю, только в том случае, если его «схватить» в интуитивном акте. Для этого, учит Гуссерль, необходимо встать в особую позицию по отношению к потоку сознания не следует описывать его извне; его надо «переживать». Такой способ «внутреннего вхождения» в сферу сознания, в область психического, обуславливается, по Гуссерлю, собственной природой последнего, тем, что каждый человек может найти психическое в самом себе «В психической сфере, другими словами, нет никакого различия между явлением и бытием» [25, с 25]

Отсюда основной метод «обнаружения» сущности и структуры сознания есть метод «непосредственного вхождения» в поток сознания, интуитивного, непосредственного, но одновременно чистого умозрительного «усмотрения сущности» (*Wesensschau*) Феноменологический метод характеризуется здесь как метод непосредственного «слияния» с потоком сознания, в принципе противоположный дедуктивно расчленяющему методу естественных наук

Итак, феноменология уже в «Логических исследованиях» оказалась «теорией познания» нового типа. Гуссерль сам признает, что в силу укоренившихся в естествознании и философии привычек его феноменология трудна и необычна «Источник всех трудностей лежит в протиестественной направленности созерцания и мышления, которая требуется в феноменологическом анализе» [229, S 9]. Вот как определяет Гуссерль специфику и «новизну» своего феноменологического подхода «Согласно нашему пониманию, теория познания, собственно говоря, вовсе не является теорией. Она не есть наука в точном смысле единства, проистекающего из теоретического объяснения. Она не хочет объяснять (*erklären*) познание, фактическое событие в объективной природе в его психологическом или психофизическом смысле, но стремится постигнуть (*aufklären*) идею познания в соответствии с его конститутивными элементами, она стремится не к тому, чтобы проследить реальные связи сосуществования и последовательности, в которые вовлечены фактические познавательные акты, но она хочет понять (*verstehen*) идеальный смысл специфических связей, в которых выступает объективность познания» [*ibid*, S 20, 21]

Итак, феноменология как учение о познании уже в «Логических исследованиях» вовсе не мыслится как *научная теория*, пользующаяся присущими науке способами анализа. Феноменолог — это отнюдь не гносеолог старого типа. Орудие его размышлений — интуиция, интеллектуальная интроспекция, растворение в потоке феноменов. Поскольку он такой способностью обладает, он «живет» в феноменальном потоке и через него «усматривает сущности».

**„Усмотрение
сущностей“
через феномены**

Гуссерль прекрасно понимает, что учение о познании на этом пути испытывает кардинальную трансформацию. Он приветствует последнюю, видит в ней особую задачу философии XX в.

«По самому своему существу, поскольку она направляется на последние начала, философия в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции, и величайшим шагом, который должно сделать наше время, является признание того, что при философской в истинном смысле слова интуиции, при феноменологическом постижении сущности, открывается бесконечное поле работы и полагается начало такой науки, которая в состоянии получить массу точнейших и обладающих для всякой дальнейшей философии решающим значением различений без всяких косвенно-символизирующих и математизирующих методов, без аппарата умозаключений и доказательств» [25, с. 56].

Сказано предельно четко. Обоснованием наукоучения призвана у Гуссерля стать такая философская дисциплина, которая «работает» методом «прямой интуиции» и совсем не обращается к «доказывающим» методам, пригодным якобы исключительно для естествознания. В «Логических исследованиях» и цитированной выше статье в «Логосе» *разгорается* начатая Дильтеем *борьба за новый стиль философствования, противоположный собственно научным методам*, — борьба, продолженная затем экзистенциалистами, защитниками метода «непосредственных прозрений» как единственного метода философского анализа.

Итак, гуссерлевское учение о познании, феноменология, делает своим предметом поток феноменов. «Феномен» в истолковании Гуссерля есть часть потока переживаний истины, его элемент. Природа феномена определяется его двумя главными особенностями: 1) в нем

есть момент непререкаемой и непосредственной «очевидности», непосредственное единство с истиной, с сущностью; 2) это единство отнюдь не является плодом рассуждения, вывода, познания в рационалистическом смысле. Истина, сущность «заклучена» в феномене, но не в форме сознанной и расчлещенной истины.

Рассматривая структуру феномена, Гуссерль последовательно выделяет в нем следующие элементы, «слои»:

1. Словесная, языковая оболочка, взятая в смысле физическо-материальных процессов речи, письма, обозначения и т. д. Эти процессы сколь угодно многочисленны и многообразны;

2. Психические переживания, например эмоции познающего, сопровождающие процессы первого рода и также получающие ту или иную внешнюю форму выражения и фиксирования. И они многообразны, индивидуальны, случайны;

3. Сами «смысл» и «значение» выражения и познавательного переживания;

4. Полагаемый через значение «предмет».

В «Логических исследованиях» Гуссерль заявляет, что первые два слоя «феноменологического единства» (выражения или переживания) совершенно не интересуют логика и феноменолога. Только третий и четвертый слои в феноменологии подвергаются анализу.

Проблемы смысла и „значения“

Присмотримся к тому, как именно «выводятся», понимаются и определяются у Гуссерля в «Логических исследованиях» «значения» и «предметы» — эти важнейшие аспекты феноменов.

В отличие от формальнологического анализа, рассматривающего значения в рамках особых форм *суждений*, феноменология ставит вопрос о том, благодаря чему возникает и чем определяется *значение переживания*.

Ответ Гуссерля таков: *значение* определяется тем, что в рамках высказывания, выражающего то или иное переживание, уже заключено отношение к предметности. «В значении конституируется отношение к предмету. Следовательно, употреблять высказывание в соответствии со смыслом и при помощи высказывания вступать в отношение к предмету (представлять предмет) — значит одно и то же» [229, S. 54].

Так характеризуется еще один структурный элемент феномена — «предмет», «предметность».

**Понятие об
интенциональности
в „Логических
исследованиях“**

Основопологающим для феноменологии оказалось принятие Гуссерлем в «Логических исследованиях» сформулированного еще Ф. Brentano определения специфики «психических феноменов». «Всякий психический феномен,— писал Brentano,— характеризуется тем, что средневековые схоласты называли интенциональной, а также умственной (*mentale*) внутренней наличностью (*Inexistenz*) предмета и что мы, не избегая полностью двусмысленности выражения, будем называть отношением к какому-либо содержанию, направленностью на какой-либо объект (под которым не следует понимать какую-либо реальность) или имманентной предметностью. Всякий феномен содержит в себе нечто как объект, но не каждый—одинаковым способом» [127, S. 115].

Сознание, по мысли Brentano и следующего за ним Гуссерля, характеризуется направленностью на предмет. Оно всегда есть «сознание о...» (*Bewußtsein von...*), так что *отношение к предметности* составляет наиболее характернейшую черту сознания, особенность духовных, «психических» феноменов как элементов сознания. Это отношение, как подчеркивает Гуссерль, может принимать различный вид: так, например, в восприятии нечто *воспринимают*, в суждении о чем-то *судят*; при ненависти нечто *ненавидят* и т. д. [229, S. 366].

Таким образом, в интенциональности, как она была рассмотрена в «Логических исследованиях», акцентируется прежде всего способ отношения сознания к предмету, зависящий от типа сознания, а не от предмета. Более того, теория «предметности» Гуссерля была резко противопоставлена учениям о реальном взаимодействии субъекта и объекта: вниманием было сконцентрировано на особых типах, состояниях, направленностях сознания, которые можно различить исключительно в *пределах самого сознания*.

Феноменология, согласно Гуссерлю, берет предмет не независимо от сознания, но лишь как «коррелят сознания», т. е. «как воспринятое, как вспомнутое, представленное, взятое на веру, предположенное» [25, с. 13] и т. п.

Гуссерля, таким образом, в начале века занимает не изучение самих предметов, даже взятых в качестве предметов сознания, и тем более не действительное взаимодействие сознания с реальным объектом, а типы психологически-эмоциональных реакций сознания, по-разному переживающего различные предметы

Если Гуссерль и упоминает о различных «типах» предметов, то в теории интенциональности он делает это только для того, чтобы показать характер самой предметности для интенционального переживания, интенционального отношения по суги дела безразличен. В ранней теории интенциональности подчеркивается главным образом момент отнесенности сознания к предмету — и ничего больше¹ «Независимо от того, представляют ли бога или ангела, интеллигибельное бытие в себе, физическую вещь или круглый квадрат и т. д., важно, что все это, все трансцендентное имеют в виду, иначе говоря, имеют в виду (meinen) интенциональный объект, при этом безразлично, существует ли этот объект, вымыслен ли он или является абсурдным» [229, S 425]

Теория интенциональности Гуссерля, как она была выражена в «Логических исследованиях», представляла, таким образом, специфическую концепцию сознания, в наибольшей степени (даже по сравнению с другими частями гуссерлианской феноменологии) проникнутую, как показал К. С. Бакрадзе, субъективизмом и психологизмом

Теория интенциональности привела Гуссерля к одному очень важному, в особенности для последующего развития феноменологии, следствию. Поскольку способы деятельного отношения к предметам в рамках особого анализа переживаний оказались исключенными, поскольку действительное различие предметов оказалось несущественным, постольку исчезла разница между *истиной* и всякой *общезначимой идеей* или *принципом*. Феноменология выступила как анализ структуры потока переживаний, связанных с восприятием и осознанием общезначимых, принудительно обязательных принципов — все равно, будут ли это истины науки, моральные нормы, «ценности» обыденного опыта. Послед-

¹ Это свойство Гуссерль называет «материей» интенционального акта — в отличие от его «качества» т. е. различных «эмоциональных» характеристик — сомнения, восхищения и т. д. и т. п. [229, S 415]

ствия этой внутренней трансформации гуссерлевского наукоучения особенно четко, как мы увидим, выявились в поздней феноменологии.

Внутренние противоречия, слабости и неясности ранней теории интенциональности были сразу подмечены критиками феноменологии и в какой-то мере осознаны самим Гуссерлем. В дальнейшем он предпринял несколько следующих друг за другом попыток развития и уточнения проблемы интенциональности.

**Интенциональный
анализ сознания
после „Логических
исследований“**

В «Идеях» и последующих работах при описании особенностей интенционального анализа Гуссерль снова и снова подчеркивает изначальную необходимость ухватывать и описывать интенциональные структуры сознания, интуитивно-созерцательными способами «входя» в поток сознания («моего» сознания, взятого в его «чистоте») и «оставаясь» в этом потоке, не нарушая его целостности.

Гуссерль говорит, что возможны различные «повороты» интенционального анализа — в зависимости от интересующего нас аспекта. Например, мы можем более внимательно анализировать различные характеристики *предметного момента* (здесь, как говорит Гуссерль, мы изучаем «что» (Was?) сознания). Один из аспектов предметного исследования: изучение того, как именно, при помощи каких механизмов, воспроизводятся и выражаются в сознании *различные по типу предметы* и притом взятые в различных по типу «модусах их бытия», (например, является ли предмет реально сущим, предположительно существующим или кажущимся и т. п.). Как мы видим, теперь Гуссерль уже не считает, что различия на предметном уровне безразличны для анализа сознания (в «Логических исследованиях» он утверждал, что не имеет значения, является ли предмет реальным или вымышленным). Напротив, теперь он не только подчеркивает предметные различия — разумеется, как они выступают в сознании — но считает их весьма важными аспектами типично феноменологического анализа. Итак, первый «поворот» интенционального анализа — рассмотрение сознания, «Я», в качестве прямо направленного на предмет, *изучение всех оттенков в различии предметностей*, в различии способов их бытия и т. д.

Второй «поворот» анализа — внимание к самому сознанию, к его сменяющимся формам и способам. Здесь, как предполагает Гуссерль, возможно выделение и последующий анализ самых различных «дескриптивных типов», модусов сознания: восприятие, предикативное высказывание, ожидание, предвосхищение, фантазирование, воспоминание, желание, «задерживание в сознании — после восприятия» (*nach dem Wahrnehmen — noch im Bewußtsein — haben* и т. п.) [siehe 230, S. 14].

Третий «поворот» интенционального анализа — исследование самого субъекта, Его, его рефлексии (во всех разнообразных оттенках рефлектирующего мышления, непосредственно включенного и включающего себя в поток сознания).

Гуссерль с увлечением писал о том, что для феноменолога создается «бесконечное поле работы» не только при изучении каждого из названных выше аспектов, но и в результате их своеобразного пересечения. Так, феноменолог может и должен исследовать, скажем, *восприятие внешнего предмета*, изучив такое восприятие «под всеми возможными модусами» сознания и оттенками рефлексии субъекта.

Гуссерль наметил в самом деле весьма обширную программу феноменологического анализа сознания, которая им самим была реализована далеко не в полной мере и не всегда в достаточно четкой форме.

Приведем пример феноменологического интенционального анализа. Речь пойдет о восприятии внешнего предмета. Пусть этим предметом будет дерево. Необходимо, поясняет Гуссерль, прежде всего рассматривать восприятие как *целостный акт и поток*, включенный в более обширную целостность, поток сознания того или иного человека (в этом случае — в сознание феноменолога). Данная установка важна для того, чтобы при последующих частных аналитических различениях не утратить целостность восприятия и целостность сознания. В акте восприятия дерева мы сразу различаем два момента, продолжает Гуссерль: *сам акт сознания* с его элементами и предметный аспект, т. е. то, что в этом акте «предстоит» перед воспринимающим субъектом. Обратимся вначале к предметному аспекту. Когда мы воспринимаем «это» дерево, то сознание обеспечивает нам, во-первых, его восприятие в разных и совер-

шенно определенных ракурсах (*Abschattungen*), во-вторых, оно дает нам возможность определить и опознать *это* дерево — в отличие от других деревьев. Человек движется вокруг дерева — и в каждый данный момент, в каждом целостном акте сознания обязательно присутствует «предметный аспект». Его Гуссерль обозначает словом *Noema*, особо подчеркивая, что *это предметный момент сознания*, отнюдь не тождественный самому предмету. Так, «дерево моего сознания» не есть само дерево. Характерная особенность восприятия, по Гуссерлю, заключается в том, что по существу всегда имеет место «серия восприятий», следующих друг за другом (вот почему при анализе восприятия надо не отключаться от потока сознания). Их единство обеспечивается активной синтезирующей деятельностью сознания, благодаря которой осуществляется восприятие не только отдельных ракурсов, но и предмета как целостности¹.

Изучение предметных («ноэматических») моментов сознания, по Гуссерлю, имеет дело, во-первых, с отношением этих ноэматических моментов к реальной воспринимаемой вещи, а во-вторых, с отношением различных *поемат* (т. е. именно различных предметных аспектов, «профилей») друг к другу, т. е. с проблемой их синтеза в единую целостность.

Однако при интенциональном анализе, как его понимает Гуссерль, необходимо иметь в виду не только предметные моменты (т. е. *поемат*), но и сам *характер акта сознания* — т. е. вопрос о том, воспринимаем ли мы предмет или представляем его себе, высказываем о нем суждение или «конструируем» его в воображении и т. д. Этот момент он обозначает словом *Noesis*, имея в виду «определенность акта сознания».

Аспекты «*Noema*» и «*Noesis*» отличаются как от реального предмета, так и друг от друга. Однако вся проблема заключается, по Гуссерлю, в том, чтобы показать, как единство аспектов «*Noema*» и «*Noesis*», обеспечиваемое активной синтезирующей деятельностью

¹ В связи с проблемой синтеза сознания Гуссерль все настойчивее обращается к изучению философии Канта. Отношение к Канту он в 20—30-х годах суммирует в следующей оценке: изучение синтезирующей деятельности сознания — главная заслуга великого родоначальника немецкой классической философии. Однако Канту, как полагает Гуссерль, не удалось развернуть в детальный, многоступенчатый анализ угаданные им синтезирующие потенции сознания.

сознания, придает актам сознания их «смысл» и создает возможность такого отношения сознания к реальному предмету, когда «целостность» предмета воспроизводится «целостностью» сознания [see 228, p. 260—325, 324, p. 127—131].

Гуссерлевский интенциональный анализ, пути которого были проложены в «Идеях» и продолжены в работах 20—30-х годов, представляет определенный интерес

Мировоззренческо-методологические следствия этого анализа Гуссерля были двойственными. С одной стороны, Гуссерль (в известной мере под влиянием Канта и вслед за ним) вполне справедливо подчеркнул активность сознания, обратил внимание на внутренне ему присущую синтезирующую способность, на механизмы, обеспечивающие его целостность, бесперебойную и во многом точную, эффективную работу. С другой стороны, как и у Канта, в феноменологии Гуссерля к 20-м годам возникла ошибочная картина самодостаточности сознания, его первичной, для фиксации как бы необусловленной активности и якобы совершенно самостоятельной «конституирующей» способности. В сознании и его деятельности для феноменолога заключено все «все, что существует и имеет значение для человека, для меня, протекает в собственной жизни сознания» [230, S. 31],— заявляет Гуссерль.

И Гуссерль снова не без тревоги констатирует, что при таком описании деятельности сознания для феноменологии реально возникает опасность или «видимость солипсизма», которую он надеется преодолеть при помощи нового дополнения к своей философской системе [см. с. 263].

**Специфика
феноменологического
метода**

Рассматривая особенности анализа сознания в феноменологии, мы уже в известной степени затрагивали вопрос о предложенном Гуссерлем феноменологическом методе исследования. Попытаемся кратко суммировать особенности этого метода.

Прежде всего необходимо отметить, что главное предназначение метода, как он был задуман Гуссерлем,— анализ самого сознания, его всеобщих, «сущностных» структур.

Однако и сам Гуссерль, а также его ученики и последователи более широко трактовали возможность применения феноменологического метода. Он был истол-

кован как способ интуитивно-созерцательного «усмотрения сущности» через феномены, т. е. данности сознания, через которые «демонстрирует» себя та или иная предметная реальность, то или иное смысловое содержание (реальное или идеальное). Применение феноменологического метода, согласно Гуссерлю и его последователям, означает *одновременное и взаимосвязанное* выполнение некоторых специфических процедур. Их предназначение, заявляет Гуссерль, состоит в особом «воспитании» и формировании сознания (в феноменологическом духе), благодаря чему мы заставляем наше сознание «самораскрываться», сознательно приводим в действие и активизируем такие его механизмы, которые стихийно «работают» и помимо нас.

Каковы же эти особенности и процедуры феноменологического метода?

Прежде всего, по Гуссерлю, речь идет о восстановлении доверия к интуитивно-созерцательным процедурам, *всегда* работающим в сознании. Еще в «Логических исследованиях» Гуссерль противопоставил интуитивное постижение всеобщего методам абстрагирования

Гуссерль решительно возражал против того, чтобы способом «вычленения» общего и всеобщего считать процесс абстрагирования¹. Единственный подлинный путь такого вычленения он видел в процессе созерцания, в котором одновременно даны (1) всеобщий предмет, сущность и (2) уверенность, очевидность того, что всеобщий предмет усмотрен и что *усмотрен* именно *всеобщий* предмет. Эта идея внутренним образом связана со всем содержанием гуссерлевской концепции.

Первоначально Гуссерль противопоставлял «усмотрение» или «созерцание» сущности обычному эмпирическому созерцанию, которое он определял, ссылаясь на известные каждому человеку процессы восприятия.

В дальнейшем, однако, Гуссерль уже не так упорно настаивал на различии «обычного» человеческого опыта (также опыта науки) и «созерцания всеобщего», рекомендуемого феноменологией. Напротив, он чаще и чаще

¹ В этой связи во втором томе «Логических исследований» Гуссерль подвергает критике классическую теорию абстракции — не только за ее действительные ограниченности, которые Гуссерль четко обнажает, но и за ее материалистический по существу характер [siehe 229, S. 110].

пытался разъяснить, сколь хорошо знакомы нам из повседневного опыта науки интуитивно-созерцательные процедуры, направленные на постижение сущности. Например, каждому человеку хорошо знакомы состояния «непосредственной убедительности» многих положений, которые он использует в обычной жизни, в «натуральных» «математических» науках. Необходимо, заявляет теперь Гуссерль, испытывать полное доверие к непосредственной «интуитивной очевидности» таких актов сознания и изучить, как и почему они являются такими непререкаемыми, убедительными, не требующими доказательств и разъяснений. Именно такое доверие поможет нам понять особенность «феномена» как элемента «потока сознания». Вновь и вновь обращаясь к разъяснению специфики феномена, Гуссерль все более упорно подчеркивает следующие его главные черты: «слитность» являющейся сущности с потоком сознания и прямую «самоданность», «самопроявляемость» сущности через такие феномены. Если для философской традиции было характерно подчеркивание некоторой обманчивости и иллюзорности явления предмета в сознании, то Гуссерль, напротив (в частности в споре с Кантом) подчеркивает: механизмы явления — благодаря особым актам синтеза, активности сознания — обеспечивают нам видение предмета, причём такое, которое обладает большой жизненной эффективностью, убедительностью, непререкаемостью. Например, если мы видим «здесь» и «теперь» именно «этот» предмет, то мы с полным основанием полагаемся на достоверность такого явления для нас самих и для всех других наблюдателей (разумеется, с нормальным зрением).

Что же касается «феномена» в гуссерлевском смысле, то он, обладая той же чертой «самоданности», «очевидности», что и *обычное явление*, все же значительно отличается от последнего. Отличие заключается, во-первых, в том, что в феномене с очевидностью просвечивает не просто физический предмет, но сущность, во-вторых, в нем как бы усилены, искусственно развиты и доведены до высшей степени *сознательного применения* элементы «самоданности», «самораскрытия», «самоочевидности». Феномен Гуссерль все чаще (а за ним — в особенности экзистенциалисты)¹ обозначает следую-

¹ См в настоящем издании с 291.

щими словами: *sich-selbst-durch-sich-selbst-zeigende*, т. е. «само-себя-через-само-себя-раскрывающее, обнаруживающее».

Таким образом, «феномен» не является, согласно Гуссерлю, непосредственным элементом реального сознания — подобно самому феноменологическому сознанию, он «создан», «сконструирован» феноменологом для наиболее полного проникновения в поток сознания и обнаружения его сущности.

Итак, основные этапы процедуры феноменологического метода:

— восстановление доверия к «непосредственно данному», к интуитивно-созерцательным процессам сознания;

— уяснение самой возможности интуитивно-созерцательного «усмотрения сущности» (или «категориального созерцания», «идеирующей абстракции», согласно терминам ранней феноменологии);

— обращение к «феномену», его очищение («редуцирование») и использование для «вхождения» в поток сознания, для сознательной активизации элементов стихийного «самораскрытия» сущности, изначально заключенных в сознании.

В этой связи Гуссерль уделяет особое внимание разъяснению двойственного характера *феноменологической рефлексии*. С одной стороны, разъясняет он, имеет место несомненное *обращение* феноменолога к своему индивидуальному сознанию, превращение его сущностных механизмов в объект рефлексии. Имеют место своеобразные интроспекция, самонаблюдение, саморефлексирование. Но все эти процедуры, с точки зрения феноменологии, имеют смысл только в том случае, если феноменолог научится «редуцировать» явления своего сознания и превращать их в «феномены», т. е. научится с полным доверием использовать опыт собственного сознания для интуитивного самонаблюдения (ибо это, по сути дела, единственный для феноменолога способ непосредственного «вхождения» в целостный поток сознания) и в то же время сумеет использовать его для описательного расчленения *всеобщих* структур, *необходимых* механизмов *всякого* сознания.

Гуссерль специально подчеркивает и некоторые другие частные, но важные моменты феноменологического метода: 1) необходимость и умение различать

«производные», «вторичные» и «изначальные» акты сознания и умение «пробиться» к последним (здесь Гуссерль и его ученики имеют в виду именно движение через этапы феноменологической редукции к «самому сознанию», к «изначальному опыту» — от мира культуры и мира наук); 2) культивирование особой способности феноменологического воображения, которая и стоит довольно близко к обычной человеческой способности воображения¹ и в то же время от нее отличается: феноменолог, разъясняет Гуссерль, должен научиться воображать, «видеть» сущности и свободно ориентироваться в созданном им «воображаемом» мире «самораскрывающихся сущностей».

Забота Гуссерля о необходимости обоснования и описания *особого метода* анализа сознания была продиктована идеей о специфике *философского* изучения сознания, пользующегося методами интуиции.

«Здесь (в сознании — *Red*) царство субъективного потока, и была бы безумной попытка применить для его освоения ту методiku образования понятий и суждений, которая характерна для объективных точных наук. Конечно, жизнь сознания находится в состоянии потока и всякое *cogito* является текучим, нельзя зафиксировать здесь последние элементы и конечные отношения. Но в этом потоке господствует *хорошо* выраженная типология. Восприятие принадлежит к одному всеобщему типу, воспоминание образует другой тип — причем существуют и всеобщие, четко выраженные типы, есть также и особые типологические подразделения (например, восприятие пространственной вещи или восприятие человека как психофизического существа» [230, S 20] — эти слова Гуссерля хорошо подводят итог его подхода к анализу сознания.

Для марксистской оценки результатов феноменологического анализа сознания и феноменологического метода необходимо иметь в виду следующее: Гуссерль (вплоть до написания «Кризиса») берет сознание как некоторую автономную и самодостаточную реальность. Включенность сознания в практическую деятельность человека, в социально-историческое взаимодействие людей — эти и другие важнейшие моменты многомерной жизнедеятельности сознания *пока* остались за преде-

¹ Например, разъясняет Гуссерль в «Лекциях по феноменологии», опубликованных во II томе *Husserliana*, мы и в обычной жизни умеем «видеть», «воображать» себе общее и всеобщее. Попросите любого человека «увидеть» в воображении, скажем, красный цвет (как таковой) — и он легко осуществит в своем сознании эту процедуру, на задумываясь над ее очень сложными механизмами.

лами гуссерлевского анализа Это произошло не в силу недоразумения или недосмотра все тщательно разработанные процедуры феноменологической редукции и феноменологического метода направлены именно на превращение многомерной реальности сознания в одномерный, плоскостной объект особого типа

Вместе с тем, как мы уже говорили, Гуссерль и его ученики постоянно настаивали на *универсальном* значении феноменологического метода С марксистской точки зрения он может иметь лишь специфическое, особое частное применение — да и то при условии, если будут точно обоснованы предпосылки, границы абстрактно феноменологического, сущностного подхода к сознанию, его связь и зависимость от других, более широких и универсальных теоретических объяснений жизнедеятельности сознания

Противоречия, трудности, неясности, о которых выше шла речь применительно к ранней феноменологии, как мы видели, сохранились в более поздних работах Э Гуссерля Противоречия, таким образом, толкали создателя феноменологии к новым разработкам и разъяснениям, неизменно порождая — вплоть до последних дней жизни Э Гуссерля — новые трудности в истолковании, понимании и развитии феноменологической философии

4. Развитие феноменологии после «Логических исследований»

После опубликования «Логических исследований» Гуссерлю довелось пережить период тяжелых сомнений Отчасти эти сомнения объяснялись внешними причинами недоверием и непониманием, с которым встретили Гуссерля его коллеги по Кельнскому и Геттингенскому университетам, неуспехом его лекций у студентов, которые не могли воспринять сложное и непривычное феноменологическое учение при первом изложении Но главное, Гуссерль испытывал серьезные внутренние колебания, связанные с начавшимся осознанием трудностей и неувязок в собственной философской концепции

Прежде всего, Гуссерль должен был признать, что «Логические исследования» не отвечают замыслам и задачам, на разрешение которых они были направлены

В 1907 г. Гуссерль определяет «Логические исследования» как работу, где содержится «дескриптивная психология», «эмпирическая феноменология», где основной проблемой оказывается описание одной только «сферы переживаний соответственно их реальному содержанию».

Гуссерль, таким образом, по сути дела принимает обвинения в психологизме, очень рано прозвучавшие в адрес «Логических исследований». Поскольку же он продолжает придерживаться убеждения о необходимости из подлинной философии исключить все эмпирические отношения, то он вновь ставит перед собой задачу — отключить философию от реального и эмпирического, создать уже не эмпирическую, а в подлинном смысле *трансцендентальную* феноменологию.

**Новая попытка
обоснования
феноменологии**

Эту задачу он и пытается решить в работе «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», опубликованной в 1913 г.

В своих последующих работах Гуссерль вновь и вновь предпринимает попытки интерпретации смысла и значения некоторых основных принципов феноменологии — интенциональности, идеи об усмотрении сущностей и т. д. На этом пути особое внимание Гуссерля привлекает проблема субъекта и субъективности в их отношении к предметному миру — вопрос, который казался «радикально исключенным» в «Логических исследованиях». Эта тема становится одной из центральных в работах 20—30-х годов.

Субъект и сознание субъекта, которые феноменология брала в качестве «само собой разумеющейся предпосылки», оказались образованиями весьма сложными. Проблематичной оказалась процедура исключения, «вынесения за скобки», положенная в основу феноменологической редукции. Даже если бы она была возможна во всей ее полноте, то, как это осознавал сам Гуссерль, из нее возникали бы старые опасности философского солипсизма, субъективизма и релятивизма. Гуссерль не раз констатировал, что эти опасные «крайности» так или иначе связаны с феноменологией.

Но главное, Гуссерль почувствовал, сколь глубоко действительный реальный мир укоренен в «структуре *того* реального мира, который имеет для меня значение исходя из моей интенциональности» [235, S. 152]. Он

вынужден был признать, что мы «на самом деле стоим в универсуме бесконечных жизненных связей, в бесконечности собственной и интерсубъективной исторической жизни...» [ibid, S. 153].

Так, проблема мира и миропознающей жизни сознания вполне логично заставила Гуссерля коснуться вопроса о социально-исторических предпосылках развертывания сознания. Гуссерль должен был обратиться к проблеме «историчности» и «интерсубъективности», которая занимает большое место в поздней феноменологии.

Как старые проблемы феноменологии, так и ее новые вопросы стали центральными уже в лекциях Гуссерля 1923—1924 гг., опубликованных в VII и VIII томах «Гуссерлианы» под общим названием «Первая философия». VII том содержит историко-философские размышления Гуссерля, где особенно важным является переосмысление в духе феноменологии наследия Декарта и Канта. VIII том посвящен новой интерпретации феноменологической редукции и бесконечности того мира, который предполагается «заклЮчить в скобки», осуществляя редукцию.

Итогом дальнейшего развития намеченной здесь проблематики явились важные для понимания гуссерлианства работы конца 20-х годов: «Опыт и суждение», «Формальная и трансцендентальная логика» и особенно «Парижские доклады» [sic] 230] и «Картезианские размышления» [sic] 230] (1929).

К этому времени в восприятии и понимании феноменологии Гуссерля буржуазными философами произошел значительный перелом. Гуссерль признается одним из лидеров европейской философии. Когда Гуссерль прибыл в Париж, чтобы прочесть лекцию о феноменологии в амфитеатре Декарта в Сорбонне, то в одной из обращенных к нему приветственных речей он был назван классиком в философии, возродившим былое величие немецкой философской мысли, после Гегеля пришедшей было в упадок.

В Гуссерле еще продолжали видеть знаменитого критика психологизма. Только что вышедшая работа Гуссерля «Формальная и трансцендентальная логика» как будто бы вызвала в памяти I том «Логических исследований». Однако главный смысл книги состоял в том, чтобы разрушить право обосновывать логику

в соответствии с «образами объективности» [227, S. XXII].

Окруженный большим почетом, Гуссерль вместе с тем пережил большое потрясение. Оно было связано с рождением экзистенциалистской концепции его ассистента Мартина Хайдеггера — притом рождением на гуссерлианской почве. Самому Гуссерлю такое «продолжение» феноменологии казалось досадным недоразумением. В конце 1930 г. Гуссерль пишет: «Это сущее несчастье, что я так задержался с разработкой *моей* (к сожалению, приходится так говорить) трансцендентальной феноменологии. И вот является погрязшее в предрассудках и захваченное разрушительным психозом поколение, которое и слышать ничего не хочет о научной философии» [230, S. XXVII].

Недоразумения, однако, не было. Гуссерлианство необходимо породило экзистенциализм.

Гуссерлем опять овладевают колебания и сомнения, особенно усиленные приходом к власти фашизма. В течение всей своей жизни стоявший вне политики, сугубо академически живший и мысливший Гуссерль не мог пройти мимо сложившейся политической ситуации. В 1933 г. Гуссерль покидает Германию и поселяется в Австрии. В Вене в 1935 г. он читает доклад «Философия в кризисе европейского человечества», констатируя, что Европа охвачена опаснейшей болезнью, грозящей ей гибелью. Все же Гуссерль высказывает уверенность в возможности возрождения Европы из черного огня сомнения, отчаяния и страха. Из этих материалов родилась последняя книга Гуссерля «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», в полном виде опубликованная в 1956 г. в VI томе сочинений Гуссерля «Husserliana».

Сам Гуссерль назвал «Кризис» наконец-то найденным им *введением* в философию. Здесь по сути дела содержится оценка работ 20—30-х годов как своего рода экспериментальных, подготовительных этапов к созданию концепции «Кризиса», в котором Гуссерль хотел еще раз обосновать некоторые идеи и понятия, уже в самом начале введенные им в философию. В то же время, он предложил заметно измененный по своим центральным проблемам и решениям вариант феноменологической философии. Поскольку, однако, Гуссерль неуклонно придерживался всех своих идеологических

концепций, эта работа полна противоречий и неясностей.

Рассмотрим подробнее, как именно вводится Гуссерлем новая проблематика и какой вид приобретает его идеализм.

5. Формы феноменологического сознания и их анализ в поздней феноменологии

Основной идеей гуссерлианства, существовавшей в нем с самого начала и воспроизводившейся на различных этапах его эволюции, является высказанный уже в «Логических исследованиях» идеалистический тезис о «данности» мира только через феномены сознания. Для Гуссерля обращение к феноменам и означает выполнение провозглашенного им призыва «*Zu den Sachen selbst*» (т. е. обращение «к самим вещам», «к самим предметам»). Неубедительность этой установки вызвала необходимость все новых и новых ее обоснований.

Обоснование субъективности

Требовалось накопец объяснить, как и почему феноменология вообще *начинает с феноменов*, с потока переживаний. Приступая к решению этой задачи, Гуссерль заявляет, что *в пределах философии* первичным фактом является данность мира через сознание; мир (во всем его разнообразии и его целостности) дан *мне* через мое сознание, другому человеку — через его сознание и т. д.

Как же сам мир может быть чем-то иным, спрашивает Гуссерль, нежели «продуктом развертывания моей субъективности (*Leistungsgebilde meiner Subjektivität*), которую я нигде и никогда не могу перешагнуть?» [230, S. 9]. Правда, и в поздних работах Гуссерль всегда уверяет, что эта его идеалистическая установка является только методически-философской и отнюдь не означает отрицания реального существования внешнего мира.

Единственная задача феноменологического идеализма, заявляет Гуссерль, — это объяснение смысла этого мира, точнее, того смысла, благодаря которому он для каждого имеет значение в качестве действительного.

Но все объяснение «смысла мира» сводится Гуссерлем к бесконечным повторениям утверждения о первичности сознания по отношению к миру. Ибо только сознанию, полагает Гуссерль, можно приписать «безотносительность», «абсолютность». Ведь сознание может быть рассматриваемо само по себе, а предметный мир может быть познан и понят только через посредство сознания, познания — такова и здесь уже известная нам линия рассуждения [siehe 232, S. 152—153, 231, S. 106, 108].

Если субъективность, особая деятельность сознания является «абсолютной первоосновой», то в философии следует рассуждать не о мире, но о *структуре самой субъективности*.

«Всему мыслимому предшествует «Я есмь». Это «Я есмь» для меня является интенциональной первоосновой моего мира; причем нельзя упускать из виду то, что и «объективный мир», «мир для всех нас» в этом смысле является значимым *для меня, моим* миром. Это тот первичный факт, которого я должен придерживаться и от которого я, как философ, не могу отойти ни на один миг. Человек, неискушенный в философии, воспринимает все это как темный угол, откуда возникают призраки солипсизма, а также психологизма и релятивизма. Истинный философ вместо того, чтобы бежать от этих призраков, предпочтет осветить этот темный угол» [227, S. 209].

Совершенно прав американский философ Марвин Фарбер, когда говорит, что гуссерлевская критика натуралистического и естественнонаучного догматизма и его концепция субъективности не ограничиваются чисто методическими и процедурными замечаниями. Несмотря на все разговоры о «радикализме», она завершается у Гуссерля новым идеалистическим догматизмом. Марвин Фарбер цитирует следующие слова Гуссерля из его «Первой философии»: «Всякая понятийная истина предполагает опыт, всякое понятийное содержание предполагает опытное бытие, всякое бытие предполагает индивидуальное бытие. А индивидуальное бытие предполагает субъективность» [235, S. 408]— и справедливо замечает: «Это и значит оперировать идеалистической догмой, которая никогда не может быть оправдана» [327, p. 322].

На пути обоснования «слепой» субъективности Гуссерль столкнулся с весьма существенной трудностью. В соответствии со своей идеалистической установкой он «редуцировал» весь мир «объективного» — природу, историю, объективные науки и т. д. Он как будто бы сделал объектом своего исследования лишь поток переживаний сознания — в его «чистоте», самостоятельности, внутренней активности, способности «самораскрываться» и т. д. Но тут-то и обнаружилось, что даже

«очищенный» поток сознания *заключает в себе* образования, казалось бы, принципиально инородные: мир, деятельность, социально-исторические элементы.

Гуссерль не только почувствовал и по-своему осознал, что в феноменологии существует это острое противоречие между ее замыслами, «редукционистскими» ориентациями и необходимостью (для всякого исследователя, обращающегося к анализу *человеческого* сознания) включать в рассмотрение, казалось бы «редуцированные» пласты человеческой деятельности и человеческого опыта. Гуссерль бился над разрешением противоречия. Вначале, в 20-х годах, натолкнувшись на это противоречие и осознав его, Гуссерль пытался усилить редукционизм, т. е. точнее обосновать процедуры феноменологической редукции и феноменологического метода очищения сознания. Однако уже в тот период Гуссерля все больше увлекают размышления над такими темами, которые — в строгом феноменологическом понимании — должны были бы остаться «в скобках» после последовательного исполнения феноменологической редукции. В «Кризисе» эти темы, по существу, становятся центральными. Но прежде чем перейти к «Кризису», рассмотрим подробнее, как назревает обозначенное выше противоречие и как оно выступает в тех случаях, когда Гуссерль — в полном соответствии с установками феноменологии — пытался вычлнить и описать «предметно-мировые» структуры, исходя из «чистого» потока сознания.

„Конституирование мира“

Феноменология, по первоначальному замыслу Гуссерля, должна быть беспредпосылочной и начинаться с наиболее очевидного, с действительной «первоосновы». Такой первоосновой должно быть, по убеждению Гуссерля, сознание, но не эмпирическое сознание со всем многообразием его исторически сложившегося содержания, а сознание «чистое».

Эта предпосылка феноменологического анализа нам хорошо известна. Отличие поздних работ в этом отношении заключается в том, что Гуссерль теперь уже не только утверждает «первенство» феноменного сознания, но пытается доказать, что действительный предметный мир не может стать таким первоначалом. Казалось бы, говорит Гуссерль, что тем первым, с чем сталкивается человек в обычной жизни, научной или донаучной, является мир. Но присмотримся, рассуждает он, к тому, как мир на самом деле дан нам. Мы оперируем понятием мира как целого, но само по себе это понятие является поздним «культурным», «идеальным», рефлексивным образованием, а отнюдь не первоначальной и непосредственной данностью.

На самом деле, полагает Гуссерль, «мир как целостность, как totalidad никогда не дан нам» [125, S. 5]

Отдельному субъекту в отдельном, конкретном познавательном акте всегда дан лишь *отдельный* предмет. Особенность осознания предмета заключается, по Гуссерлю, в том, что отдельное дано как некая не вполне определенная «вырезка» из мира (Ausschnitt). Но при всей его «неопределенности» осознаваемому отдельному предмету всегда что-то сопутствует — мир как «горизонт». Во-первых, это та ближайшая часть, тот слой мира, который неопределенно и постепенно, действительно проникает вместе с объектом в наше сознание, — Гуссерль называет его «внутренним горизонтом». Во вторых, с этим первым горизонтом связан второй, внешний горизонт — «открытый», бесконечный горизонт сопутствующих объектов. Горизонты, связанные друг с другом, образуют специфическое свойство осознания предмета — «горизонтность» (Horizonthaftigkeit) этого сознания» [125, S. 12]

Первоначальным по отношению к сознанию мира является, по Гуссерлю, не сам мир как таковой, но «чистое» восприятие предмета, которое мы достигаем, осуществив редукцию («заклучив в скобки» все позднейшие рефлексии относительно мира как целого). Мы находим «феномен мира», в котором мир светится как горизонт, становится неотъемлемо включенным в непосредственное единство всего феномена. В неразделимом единстве в этом способе индивидуального сознания («феномене») находятся непосредственное усмотрение («созерцание») предмета, непосредственное знание о нем и «горизонтное полагание» самого мира. Здесь проявляется, по Гуссерлю, одна специфическая особенность освоения мира через посредство феноменов: всякое сущее дано в «продолжающемся синтезе горизонтов», но через данный синтез никогда не исчерпывается.

В чем заключается существо гуссерлевского «конституирования мира»?

На первый взгляд, Гуссерль избрал только особый аспект анализа мира — он ставит вполне реальный вопрос о том, какова структура и каковы этапы движения человеческого сознания, которое всякий раз вынуждено для себя «открывать» мир — притом познавать мир в целом, опираясь вначале на свое созерцание и понимание ближайшего к нему («своего») предметного и социального мира.

Гуссерль обращает внимание и на своеобразный диалектический механизм, который как бы заложен в индивидуальном сознании и изначально гарантирует одновременное осознание отдельного и целостного, единого, предмета и мира. Именно к этому изначальному, непосредственно срабатывающему механизму индивидуального сознания и хочет пробиться Гуссерль через различные формы *рефлексивного* сознания, в том числе через естественнонаучное и философское сознание, которое, по его мнению, дает отягощенное предпосылками, во многом иллюзорное знание.

Приглядевшись внимательнее, мы увидим, что гуссерлевская позиция связана отнюдь не только с исследованием реальных непосредственных механизмов индивидуального сознания. Эти механизмы становятся своего рода моделью для оценки познавательной деятельности в целом; с точки зрения высокой оценки этих механизмов происходит дискредитация, принижение рефлексивного, в особенности научного, дискурсивного познания. Отсюда и возникают обобщаю-

щие идеалистические формулировки, касающиеся проблемы соотношения мира и сознания

Мир, говорит Гуссерль, давая весьма типичное для современной философии определение, всегда дан нам не как сущее само по себе, но как то, в чем и из чего все сущее понимается. Мир для философии есть форма «миросозерцания», он тождествен «миропознающей жизни». Этого определения так или иначе придерживаются современные последователи феноменологического идеализма. «Если не существует никакого Dasein¹, то и никакой мир не является наличным (Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt da)» [213, S 365], — пишет Хайдеггер.

В этих определениях, где Гуссерль и Хайдеггер продолжают кантовскую линию, абсолютизируется деятельность человеческого сознания. Идеалистические обобщающие формулировки возникают из неумения (или нежелания) справиться в теории с тем действительным обстоятельством, что деятельность познания *реально* протекает как деятельность познающего индивида и что познание по отношению к отдельному индивиду в самом деле является, по выражению Гегеля, деятельностью по превращению материала познания в «нечто мое».

Подчеркивая со всей настойчивостью неотделимость индивидуального сознания и познания от их предметного содержания, Гуссерль и его последователи делают и обратный вывод: предметность (и мир) существуют (наиболее крайние формулировки) или по крайней мере рассматриваются в философии («ослабленный» вариант) только как *коррект моего сознания* сознания индивидуального.

Субъективный идеализм Гуссерля и опасность солипсизма

На примере поздних работ еще раз подтверждается справедливость определения гуссерлианства как субъективного идеализма. В проведении этой точки зрения при анализе сознания Гуссерль достаточно последователен, за исключением тех моментов, правда, сравнительно немногочисленных, где он пытается дополнить субъективно-идеалистическую точку зрения объективным идеализмом религиозного толка².

Гуссерль не только признает, что стремится к построению идеалистической теории, но и видит, к чему приводит феноменология «Мы находимся в неприятной ситуации, а именно в ситуации трансцендентального солипсизма» [235, S 185], — признает Гуссерль.

Он видит, откуда вырастает опасность солипсизма, он понимает, что перед феноменологией с полным правом может быть поставлен вопрос «не является ли всякое истинное бытие только идеальной полярностью, которая выявляется в мотивациях моей собственной трансцендентальной жизни и заключена в ней?» [*ibidem*].

Эту трудность Гуссерль стремится разрешить, указав на специфические особенности рассматриваемого им «моего» сознания, на его

¹ «Dasein» в философии Хайдеггера не есть просто абстрактное наличное бытие, но именно человеческое сознание в его существовании.

² «Что бы там ни говорили, бог в принципе является великим первотворцом» [235, S 215].

предметно-содержательную обусловленность, «наполненность» и неотделимость от осознанного мира и от других субъектов, познающих тот же самый мир.

Так, полагает Гуссерль, обеспечивается необходимая для преодоления солипсизма intersубъективность. Нетрудно, однако, заметить, что это решение достигается лишь совершенно произвольным и противоречащим исходным установкам феноменологии постулированием существования этих других познающих субъектов.

**Неразрешимость
противоречий
поздней
феноменологии.
Переход к новой
проблематике**

Обратившись к новым проблемам, феноменология Э. Гуссерля вступает в свою последнюю историческую фазу. С одной стороны, теперь как бы совершается прорыв узкого горизонта строгого феноменологического редуccionизма, благодаря чему Э. Гуссерль (даже при анализе якобы «чистого», т. е. редуccionированного сознания) чаще и активнее обращается к интересным и важным философским проблемам, принадлежащим к сфере изучения мировых связей сознания. Мир вторгается в феноменологическое исследование хотя бы в форме «конституирования мира». С другой стороны, именно из-за введения новой проблематики в феноменологии наиболее резко заостряются присущие ей противоречия. Ведь требование трансцендентализма состояло в том, чтобы «заклЮчить в скобки» все реальные проблемы действительного мира, сосредоточив внимание на всеобщих структурных связях чистого сознания. Однако в процессе их исследования Гуссерль обнаружил, что предметные связи сознания включают в себя в качестве существенного компонента отношение человека к определяющему миру и социальное бытие человека, и поэтому он вводит тему «социального» и «исторического» в теорию познания. Теория познания начинает тяготеть к превращению в социологию познания, в учение о социальной обусловленности познания, о тех различных общественно-значимых формах, через которые осуществляется деятельность человеческого сознания.

Включение «мировой», социальной, исторической реальности в феноменологию привело к выдвиганию на первый план важнейшей для позднего гуссерлианства темы — темы «кризиса» европейского человечества и его науки.

6. Гуссерль о кризисе европейского человечества и кризисе науки

С самого начала столетия в центре гуссерлевской философии уже стоял анализ особой формы сознательной деятельности человека — мира непосредственных, изначальных «очевидностей», предшествующих всякому рефлексивному опыту и обосновывающих этот последний.

Постепенно и самому Гуссерлю и его ученикам и последователям становится ясно, что вопреки первоначальным претензиям феноменологии ее предмет — это вовсе не научное познание в его собственной специфике, что феноменология никак не может именоваться наукоучением. Изучение содержания поздней феноменологии, пишет ученик Гуссерля Людвиг Ландгребе, показывает, как далеко ушел родоначальник феноменологии от того стиля философского мышления, которое в философии начиная с XIX столетия понималось как теория науки [voir 396, p. 27]. Иррационалистические тенденции, с самого начала в скрытом виде присутствовавшие в учении Гуссерля, постепенно усиливались и становились все более явными. Та кризисная ситуация, в которой оказался капиталистический мир в 30-е годы, послужила новым поводом для резко критического отношения к науке. Гуссерль заявляет теперь, что факт науки нельзя брать как нечто само собой разумеющееся. Научное познание следует рассмотреть в его происхождении, в его зависимости от других форм человеческой сознательной жизнедеятельности. Надо выяснять, как и почему возник кризис современного мира, ориентирующегося на науку. Так, Гуссерль вводит новую для его философии тему — кризиса современного ему европейского мира и кризиса «наук», «научности», «научного объективизма».

Что означает кризис науки

Гуссерль говорит, что в последние годы все чаще и чаще можно услышать о кризисе науки и научности.

Но правомерно ли всерьез говорить о кризисе наук в современный период? Ведь кризис наук означает, что поставлена под вопрос их подлинная научность, сам способ, при помощи которого они ставят свои проблемы и вырабатывают соответствующую методiku для их разрешения.

Можно было бы еще говорить о кризисе современной философии, которая, по мнению Гуссерля, стоит перед реальной угрозой быть разрушенной скепсисом, иррационализмом, мистицизмом. Но как отнести мнение о кризисе наук к тем отраслям естествознания, которые продолжают служить образцом строгой научности и не перестают удивлять нас своими впечатляющими успехами? [siehe 233, S. 1]. Ведь совершенно ясно, продолжает Гуссерль, что физика, например, несмотря на свою постоянную изменчивость, навсегда останется точной наукой, независимо от того, будут ли иметься в виду теории Ньютона, Планка, Эйнштейна или какого-нибудь будущего ученого.

Очевидно, то же можно сказать и о других дисциплинах, в том числе о той группе «наук о духе», которые не случайно принято называть точными науками. Словом, не вызывают сомнения «строгость научности всех этих дисциплин, очевидность их теоретических достижений» [*ibid.*, S. 2]. И тем не менее для многих становится все более ощутимым тот факт, что на рубеже столетий произошел сильнейший поворот в оценке наук. «Он касается не их научности, но того, что они, что наука вообще значила и может значить для человеческого бытия» [*ibid.*, S. 3].

Еще во второй половине XIX в. позитивные науки господствовали над всем мировоззрением человека и, казалось, обещали ему «процветание». Но эта исключительная власть науки оставляла в тени важнейшее обстоятельство, которое является решающим для «подлинного человека»: односторонние «фактические науки» создают только «фактического человека». И вот после первой мировой войны, говорит Гуссерль, все больше укрепляется осознание этого факта, в особенности среди молодого поколения.

«В ответ на наши жизненные запросы — вот что мы слышим — нам ничего не может сказать эта наука» [233, S. 4]. Ибо она принципиально оставляет в стороне те проблемы, которые имеют жизненное значение для современного человека — вопросы о смысле или бессмысленности всего человеческого существования. Ведь сегодня, продолжает Гуссерль, даже науки о духе, рассматривающие человека «в его духовном бытии», следовательно, «в горизонте его историчности», понимают движение к строгой научности как заботливое исклю-

чение из сферы рассмотрения всех вопросов о «разумности» или «неразумности» деятельности человечества, они стараются делать только «фактические» высказывания.

Можем ли мы удовлетвориться этим, спрашивает Гуссерль, «можем ли мы жить в этом мире, исторические события которого — не что иное, как непрерывное сцепление призрачных взлетов и жестоких разочарований?» [*ibid.*, S. 4—5]. А ведь не всегда, напоминает он, вопрос о человеке изгонялся из пределов философии. Почему же наука, которая со времени Ренессанса сознательно влияла или пыталась влиять на судьбы человечества, претерпела настолько существенное изменение, что пришла к губительному для философии «позитивистскому ограничению идеи науки» и самой философии? ¹. Почему же сегодня утерян этот высокий дух, почему перестало быть счастливым человечество?

Гуссерль полагает, что это произошло главным образом потому, что вера в универсальную философию потеряла свое значение. А «кризис философии означает кризис всех наук нового времени как ответвлений философской универсальности — сначала скрытый, но затем со все большей силой обнаруживающийся кризис самого европейского человечества во всей совокупной значимости его культурной жизни, во всем его «существовании» [233, S. 10].

Вместе с тем, заключает Гуссерль, была разрушена «вера в «абсолютный» разум, из которого мир получает свой смысл, вера в смысл истории, в смысл человечества,

¹ Вот почему к позднему гуссерлианству с сочувствием обращаются все те, кто не удовлетворен далеко идущим позитивистским самоограничением философии. Это, прежде всего, философы, которые признают неискоренимость из философии «вечных» вопросов — о бытии, сущности человека и т. п. Многие из представителей современной метафизической и онтологической тенденции стремятся опереться на Гуссерля. И не в последнюю очередь — религиозные философы, представители томизма, сторонники религиозного экзистенциализма, которые, как правило, высоко оценивают вклад Гуссерля в современную философию. И представители «новой онтологии» (прежде всего здесь приходится вспомнить о философии Николая Гартмана) нерелигиозного типа определенно используют идеи Гуссерля и его антипозитивистскую критику. Но, с другой стороны, раннее гуссерлевское требование «беспредпосылочной» феноменологии с сочувствием вспоминают современные неопозитивисты. Феноменология, как мы видели, собственной эволюцией доказала несостоятельность такого требования. На этот факт позитивисты предпочитают не обращать внимания.

в его свободу — именно в силу и способность человека придать своему индивидуальному и всеобщему человеческому бытию разумный смысл» [233, S. 11]. Человек, теряя эту веру, перестает верить «в самого себя».

**Исторический
телеологизм
Гуссерля**

Гуссерль представляет движение истории как раскрытие заключенного в ней внутреннего «телоса», разумной, духовной цели. Рождение греческой философии и превращение ее в универсальный способ жизненной ориентации античного человека было первой объективацией телоса: человек стремился жить, исходя из философского разума, нормируя собственную жизнь и подчиняясь разумным нормам. В современную эпоху, пишет Гуссерль, возникла опасность для этого телоса. Возник вопрос о самом этом телосе, энтелехии истории, «врожденном разуме» [*ibid.*, S. 13, 14] человеческого действия. Ответ на этот вопрос, разрешение его — функция подлинной философии.

Такова в общих чертах картина кризиса европейских наук, начертанная Гуссерлем. Каково же действительное *теоретическое* содержание его рассуждений?

Чрезвычайно показательно то обстоятельство, что подлинную функцию философии Гуссерль теперь связывает с разрешением *социально-критических и гуманистических задач*.

Не наука и научное познание сами по себе, но *смысл* науки для человека и человеческого общества — такова, по Гуссерлю, основная задача феноменологического анализа. Так, феноменология ставит перед собой *социологические* и социальные проблемы. Здесь и содержится разгадка влияния на современную либерально настроенную интеллигенцию гуссерлевского «Кризиса». Ведь анализ Гуссерлем современного положения осуществлен с абстрактно-гуманистических позиций и в то же время содержит уверенность в возможности преодолеть «универсальный кризис человеческого бытия», о котором сегодня либерально-радикалистские слои говорят еще чаще и определеннее, чем это было во времена Гуссерля.

«Наибольшей опасностью для Европы, — писал Гуссерль, — является усталость. Если мы, как «добрые европейцы», будем бороться против этой опасности опасностей с той смелостью, которая не страшится даже бесконечной борьбы, тогда из разрушительного пламени неверия, черного огня сомнения в человеческом призва-

нии Запада, из пепла большой усталости возродится феникс новой внутренней жизненной силы и одухотворенности как залог великого и далекого человеческого будущего. Ибо только дух бессмертен» [233, S. 348].

Однако, сколь бы благородными ни были субъективные мотивы, которыми в своей критике руководствовался Гуссерль, *теоретическое* и *идеологическое* содержание ее совершенно несостоятельно.

Историю и законы ее движения Гуссерль понимает с позиций идеалистического телеологизма. В этом понимании Гуссерль приближается к линии Фихте, Шеллинга, Гегеля. Историческое развитие изображается Гуссерлем в виде бесконечного разворачивания «скрытого разума», телоса, «смысла», якобы изначально заключенного в истории. Поэтому все коллизии и проблемы социального развития в прошлом и настоящем предстают как проблемы духовные, по преимуществу «философские», правда, в значительно расширенном толковании этого слова: речь идет о столкновении различных жизненных ориентаций, стилей мышления и поведения. Эта действительная особенность и форма выражения социально-практических противоречий, противоречий исторического развития не просто становится особым аспектом анализа в феноменологии: она превращается Гуссерлем в закон, принцип, сущность исторического развития.

Идеалистическим толкованием истории обусловлено и превращение философии в главное средство разрешения создавшейся кризисной ситуации.

Критика рационализма

Но в гуссерлевском понимании смысла истории и роли философии как будто возникает противоречие. «Разум», «разумная закономерность» в истории существует, настаивает Гуссерль. Но, с другой стороны, он выражает уверенность, что «европейский кризис коренится в запутанном рационализме» [233, S. 337]. Философия, утверждает глава феноменологии, есть действующий мозг, от нормального функционирования которого зависит подлинная, здоровая европейская духовность [siehe *ibid.*, S. 338]. Но именно философия современности в концентрированной форме несет на себе следы кризиса.

В чем тут дело?

Согласно гуссерлевской точке зрения, образу «под-

линной рациональности» и «подлинной философии» в целом не отвечает европейская рационалистическая философия нового времени. Не отвечает критериям и принципам «подлинности» и научное мышление этого периода, взятое в форме теоретического «самоосмысления». Эти положения Гуссерля являются лишь прелюдией к критике традиционного европейского рационализма, взятого не только в форме философского учения, но и главным образом в форме универсального мировоззрения.

Рационализм (понятый как вера в разум, науку и составляющий живой нерв европейской философии начиная с эпохи Ренессанса) Гуссерль называет наивным и «объективистским». Наука и мир научного познания по сути дела не рассматривались, говорит Гуссерль, в их предпосылках, в их генезисе, ибо предполагались известная независимость и верховенство науки по отношению к «донаучному миру», сфере обычного жизненного опыта, из которого наука — согласно исходным установкам традиционного рационализма — скорее высвобождается, чем истекает.

Между тем наука и научное мышление, утверждает Гуссерль, вступили в полосу глубокого кризиса. Философия, продолжает он, должна поставить и разрешить вопрос о кризисе, о происхождении его. Поскольку же он является кризисом наук и кризисом того мира, который интерпретируется с помощью наук, то возникает вопрос о «происхождении» и «смысле» наук нового времени и наук вообще. Гуссерль делает вывод, что новая постановка вопроса требует своеобразного «взаимопроникновения исторического и... систематического исследования» [233, S. 364].

Гуссерль в своей критике «научного объективизма» нападает на след весьма важной проблемы. Он чувствует, что «кризис науки» XX в., приметы которого он во многом правильно описывает, не может быть понят при изолированном рассмотрении самого научного знания и его «ограниченностей» (по этому пути шла философия в начале века). Гуссерль смутно осознает, что кризисная ситуация коренится в тех связях, которые существуют между наукой и другими сферами человеческой деятельности. Прав Гуссерль и в том, что для осмысления проблемы «кризиса» науки требуется перейти в плоскость «исторического» исследования.

Гуссерль критикует философию нового времени за то, что она сузила действительные рамки и значение познания, отождествила последнее с частным явлением — познанием научным. Между тем, говорит Гуссерль, «познание — если мы возьмем его во всей его широте, которая включает разум и неразумное, несозерцаемое и сотворцаемое и т. д., — охватывает всю сферу суждения, предикативную и допредикативную, различные акты веры...» [235, S. 193].

Есть множество видов субъективных актов. (Ish-Akten): любовь и ненависть, симпатия и антипатия, желания, страсти, волевые устремления. Каждый познавательный процесс содержит в себе момент, связанный с желаниями и устремлениями; он направлен и на практические цели, имеет позитивно-ценностную ориентацию. С этой точки зрения, по Гуссерлю, было бы ошибочно сводить познание к одному специфическому виду — к познанию научному: надо принять во внимание ту «универсальность, с которой царство познания охватывает все виды деятельности, проистекающей из субъективности эмоций и воли» [235, S. 194]. Таким образом, Гуссерль требует рассмотреть познание как момент, аспект совокупной человеческой деятельности, направленной на практические цели¹

**Реальная проблема
и ее искажение**

Сама по себе эта линия критики идеалистического логицизма оправдана. В полной мере она была развита еще у Маркса, в его критике идеалистической философии, превратившей науку, в особенности логику,

¹ Для ряда современных последователей феноменологии это требование Гуссерля представляется наиболее важной тенденцией его философии, приближающей ее к жизни и удовлетворяющей характерный для современной мысли «голод по реальности», по «неурезанной, целостной действительности» [268, S. 13]. Отмеченная тенденция феноменологии используется вместе с разработанной Гуссерлем темой кризиса для создания философско-антропологических концепций, трактующих отчужденность современного человеческого бытия «Человек никогда не чувствовал себя на земле так одиноко и заброшенно, как в наше время, никогда не был так отъединен и отчужден от всего его окружающего — он человек без родины. И задача философии как раз и состоит в том, чтобы дать нам более аутентичную близость к интегральной реальности. Отсюда мы можем заключить, что философия, которая верна жизни и находится с ней в тесном контакте, является одной из настоятельных задач нашего времени». Автор приведенных выше строк — W. Lutz — считает такой философией «слав феноменологии и экзистенциализма, «экзистенциальную феноменологию» [see 284, p. XI]

в «масштаб отчужденного мира». Позитивная предпосылка критики идеализма, сконцентрировавшей внимание лишь на «высших» результатах якобы «спонтанной» деятельности духа,— марксистское требование широко включить практику в теорию познания. Справедливое требование — связать познание с практической сферой, с областью эмоционально-волевой деятельности людей — в своем исполнении существенным образом зависит от того, как именно практическая, социально-историческая деятельность людей понимается.

Вот почему Гуссерль терпит неудачу и в процессе систематического исследования той новой проблематики, которая является для философии вполне реальной и весьма важной. Ведь в феноменологии понимание практики, практической деятельности, тех духовно-познавательных форм, которые действительно предшествуют научному познанию и составляют его реальную жизненную предпосылку,— понимание всех этих действительных проблем включено в рамки идеалистически-телеологического понимания истории.

Идеалистическая интерпретация истории дает себя знать и в понимании науки. Поставив вопрос о соотношении наук с фундаментальными сферами человеческого практического опыта, Гуссерль свел его к гораздо более узкому и производному вопросу о связи *двух типов сознания*, двух форм духовной ориентации. В результате *действительная взаимозависимость* между миром науки, теории и сферой практического, жизненного опыта была истолкована как зависимость научного познания от более значимого, более высокого по достоинству способа «донаучного», точнее «внеаучного» сознания, состоящего из суммы непосредственных «очевидностей». Это сознание и вытекающую из него форму ориентации, форму поведения Гуссерль именует «жизненным миром» (Lebenswelt).

Понятие
„жизненного мира“

Вводя новое понятие «жизненного мира», Гуссерль следующим образом разъясняет его смысл.

«Жизненный мир» является сферой «известного всем, «непосредственно-очевидного». Это «круг уверенностей, к которым относятся с давно сложившимся доверием и которые в человеческой жизни до всех потребностей научного обоснования приняты в качестве безусловно значимых и практически апробированных» [233, S. 441].

Возврат к «жизненному миру», поясняет Гуссерль, означает оправдание сферы Доха, ибо «жизненный мир есть не что иное, как мир простого мнения (Доха), к которому по традиции стали относиться так презрительно» [*ibid.*, S. 465].

Итак, жизненный мир есть, по Гуссерлю, сфера и совокупность «*первоначальных очевидностей*» (*Urevidenz*)» нерелективного «верования».

В силу этого «жизненный мир» является, по Гуссерлю, «основой всякого объективного познания». Он вообще является «пред-данным», он есть «горизонт», предпосылка всякой действительной и возможной практики [*siehe ibid.*, S. 125—145]. Он является «донаучным» в том смысле, что всегда *дан до науки* и продолжает в этом своем основополагающем значении существовать и в эпоху науки.

Жизненный мир, по Гуссерлю, *изначален и первичен* по отношению ко всякому возможному, в том числе и научному познанию и опыту.

Жизненный мир не просто *первичен* в генетическом смысле. Гуссерль видит задачу феноменологии в том, чтобы «придать ценность исконному, изначальному праву этих очевидностей, а именно — их высшую значимость, достоинство в обосновании познания по сравнению с ценностью объективно-логических очевидностей» [233, S. 131].

Гуссерлевское понятие «жизненного мира» и различные попытки его интерпретации и использования — одна из центральных проблем современной феноменологии¹. Необходимо точное определение реальных проблем, размышление над которыми приводит Э. Гуссерля к созданию концепции *Lebenswelt*. Если обратить внимание на приведенные выше формулировки, то с полным основанием может возникнуть впечатление о своеобразной критике Гуссерлем науки и научного познания и противопоставлении миру науки мира «донаучных ве-

¹ Многие известные современные феноменологи занимаются этой проблемой, либо излагая идеи Э. Гуссерля (Л. Ландгребе), либо предпринимая попытки создать широко понятую «философию жизненного мира» [*siehe* 124], либо пытаются «синтезировать» концепцию Э. Гуссерля с другими философскими учениями (так, итальянский философ Энцо Пачи и некоторые его ученики и последователи пытаются так интерпретировать учение о «жизненном мире», чтобы «приблизить» его одновременно к марксизму и фрейдизму).

рованных». Иными словами, в учении о «жизненном мире», сведенном к общим формулировкам, вполне можно найти стимул для иррационалистической критики науки. Это и было сделано некоторыми современными авторами, которые стремились истолковать учение о жизненном мире как теоретическую предпосылку для нападок на науку, научное познание, научное мышление¹.

Вместе с тем собственная гуссерлевская концепция имела лишь косвенное отношение к ее современным иррационалистическим интерпретациям. Э. Гуссерль затронул в учении о «жизненном мире» важнейшую и интереснейшую философскую проблему, смысл которой в свете марксистской философии можно определить следующим образом. Наука и научное познание являются *одной* из сфер социально-исторической практики человечества. Поэтому научное мышление в каждую данную историческую эпоху вовсе не является «самоданным» и «самодостаточным». Напротив, оно во многом определяется другими областями человеческой практики, вступает с ними в активное взаимодействие. Задача социально-исторического истолкования науки и научного познания связана с широким и систематическим исследованием, во-первых, социальной сущности научного познания, общественно-исторических функций науки как социального института и, во-вторых, с анализом научного знания различных исторических эпох в широком контексте социально-практической преобразующей деятельности. В значительной мере такой постановкой задачи мы обязаны классикам марксистской философии, которые впервые научно обосновали значение и содержание исследования познания, знания, сознания (в том числе научного познания и знания) как социально обусловленных феноменов.

Гуссерлевское учение о «жизненном мире» имеет отношение к этой очень важной реальной проблематике, по является не более как идеалистическим вариантом ее рассмотрения: анализ всех проблем осуществляется исключительно на основе «данностей» сознания. А в данном случае характер проблематики более настоятельно,

¹ Это проявилось, в частности, на специальном симпозиуме по проблемам жизненного мира, организованном на Мексиканском международном философском конгрессе (см по этому вопросу статью в кн.: «Человек и эпоха». М., 1965, с. 235—247).

чем прежде, требует выхода за пределы одного сознания — в сферу анализа практики, которая в учении о *Lebenswelt* неправомерно сведена к особым формам «практического верования». Хотя в феноменологии совершается переход к некоторым из тех проблем, что решается и в марксистской философии, решение их остается идеалистическим. Феноменология и в «Кризисе» остается таким учением, которое в принципе не может быть включено в марксизм — если придерживаться требований строгой научной последовательности¹.

7. Дальнейшее развитие феноменологического течения

Феноменология Гуссерля еще при жизни ее основателя стала оказывать разностороннее и прочное влияние на буржуазную философскую мысль. У Гуссерля появились верные ученики и последователи в различных странах. После смерти Гуссерля многие из них целиком посвятили себя сложному делу разъяснения и комментирования произведений и идей Гуссерля (Л. Ландгребе, Э. Финк), а также расшифровке, изданию и переводам обширного гуссерлевского наследия, публикации современной литературы по феноменологии (директор известного «архива Гуссерля» Ван-Бреда, Вальтер Бимел, Дорион Кэрнс и др.). Благодаря их усилиям начато и продолжается издание сочинений Гуссерля — *Husserliana*. Г. Шпигельберг опубликовал подробную двухтомную историю феноменологического движения. Активно выискивают ныне предшественников и единомышленников Гуссерля: ссылаются на эпистолярное наследие Дильтея, популяризируют творчество Ганса Липпса (1889—1941), автора «Исследований по феноменологии познания» (1928) и «Исследований по герменевтической логике» (1938).

¹ Между тем такие попытки «включения» феноменологии в марксизм (или марксизма — в феноменологию) в послевоенный период предпринимались и продолжают предприниматься Попытки такого «синтеза» были предприняты Тран-люк Тао, Р. Гароди, Ж-П Сартром во Франции, Энцо Пачи в Италии, а в самое последнее время — в США издательским коллективом нового феноменологического журнала «Телос» (испытывающим сильное влияние Э. Пачи).

Наиболее результативным было воздействие идей Гуссерля на таких философов, которые использовали его идеи для независимой разработки и создания более или менее самостоятельных учений и систем. К ним относятся прежде всего М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр, которые, воспользовавшись феноменологическим методом, разработали так называемую философию существова-



ния (или экзистенциализм), на долгое время затмившую не только саму феноменологию, но и многие другие философские течения¹.

Из философов, шедших относительно самостоятельными путями, но все же в общем русле феноменологии, следует отметить троих: это польский философ Роман Ингарден, немецкий — Макс Шелер и французский — Морис Мерло-Понти. Из них наиболее крупным был, бесспорно, *Макс Шелер* (1874—1928).

М Шелер, подобно некоторым другим ученикам и последователям Э Гуссерля (Э Штайн и др.), стремился соединить феноменологию Э Гуссерля с религиозной философской традицией (здесь осо-

¹ Об экзистенциализме см главы IV—V данной книги.

бенно значительными были заимствования из философии Августина). При этом М Шелер, с одной стороны, критикует и преобразовывает религиозную традицию в духе гуссерлевского интуитионизма (первичное основание для утверждения идеи бога — «откровение», «прозрение», «усмотрение», близкое гуссерлевскому *Wesensschau*) Акты верования М Шелер, опираясь на Гуссерля, пытается определить не как пассивное принятие какой-либо догматической идеи, но как активное преобразование, свободное «конструирование» субъектом собственного мыслительно эмоционального содержания С другой стороны, в целом «светская» философия Э Гуссерля подвергается критике и преобразованию: основой и предпосылкой философии, согласно мысли Шелера, должна быть «идея бога» или «божественности» («*Gottheit*»).

Другим важным шагом построения философской системы М Шелера было применение идей феноменологии для создания учения о человеке¹

М Шелер является одним из первых теоретиков социологии знания или познания (*Wissenssoziologie*). Центральная идея социологии познания М Шелера мысль о необходимости изучать воздействие так называемых «реальных факторов» (экономика, государство) на всю совокупность «идеальных», т. е. духовных «факторов» Отправной точкой при построении социологии познания было для Шелера, с одной стороны, осознание ограниченностей феноменологии Гуссерля 10—20-х годов, когда феноменологическая философия подверглась особому влиянию редукционистских тенденций, с другой же стороны, М Шелер одним из первых — и еще до самого Э Гуссерля — уловил проблемную необходимость перехода к социологии познания, заключенную в феноменологическом движении Однако, справедливо указав на необходимость теоретически осмыслить влияние общественной реальности на развитие духовных факторов, М Шелер пришел затем к следующему выводу «реальные факторы» оказывают лишь внешнее воздействие на формирование идеально-духовных продуктов, лишь ускоряя или замедляя распространение идей Первичным, определяющим по отношению к идеям оказался, по существу, духовный фактор — то, что М Шелер назвал «этосом» культуры определенного исторического периода (под «этосом» он понимал совокупность господствующих ценностей, норм, идей, мыслительных привычек)

Социология познания и науки М Шелера оказала и продолжает оказывать большое влияние на развитие социологии познания и науки в буржуазных странах Запада

Во Франции самым известным представителем собственно феноменологического течения был Морис Мерло-Понти (1908—1961)

Наиболее известная из работ М Мерло-Понти, «Феноменология восприятия» (*Phenomenologie de la perception*), была опубликована в 1945 г. Этому предшествовало изучение работ Э Гуссерля, М Шелера, М Хайдеггера и уже широко известных к тому времени работ Ж-П Сартра В Лувенском архиве М Мерло-Понти познакомился с рукописями Гуссерля 1930—1938 гг., которые произвели на него

¹ Философская антропология Шелера будет рассмотрена ниже, в гл. VIII, I

наибольшее впечатление Проблема, которую пытался решать Мерло-Понти в названном выше произведении и других работах,— целостное феноменологическое объяснение чувственного опыта как первоосновы познания В частности, Мерло-Понти использовал гуссерлевские идеи, касающиеся «всеобщей структуры» восприятия, и подробнейшим образом развил свое учение о восприятии, представив весьма детальное исследование различных структурных элементов процесса чувственного восприятия

На этом пути М. Мерло-Понти пытался — что сообщало его философии характерную противоречивость — с одной стороны, «пробиться» к «аутентичному смыслу» работ самого Гуссерля, как бы очистив их от экзистенциалистских наслоений и других истолкований С другой стороны, обратившись к доскональному изучению текстов Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти уже в 1945 г. занял критическую позицию по отношению к гуссерлианству Некоторые из противоречий гуссерлевской феноменологии, о которых шла речь в данной главе, зафиксированы в работах Мерло-Понти Так, он пишет о феноменологической редукции «Наиболее важный урок, которому учит редукция,— это невозможность полной редукции»¹ Мерло-Понти, создавая учение о восприятии, пытается переосмыслить некоторые важнейшие предпосылки гуссерлевского учения о сознании Если у Гуссерля отношение субъекта и объекта мыслится как заключенное «в самом сознании», то Мерло-Понти считает предпосылками философии анализ действительных взаимодействий человека и мира, его тела и его сознания, его сознательной деятельности и человеческой истории Однако Мерло-Понти не удается дать такое истолкование В конечном счете он склоняется к сложному варианту «метафизики и онтологии бытия», смешанному с утверждениями о «центральном» значении «человеческого существования», т. е., несмотря на критицизм по отношению к экзистенциализму, Мерло-Понти здесь скорее шел по пути, проложенному Хайдеггером и Сартром²

Одним из наиболее крупных и самостоятельно мыслящих учеников Э. Гуссерля был польский философ Роман Ингарден Отправляясь от феноменологии, но неизменно критически относясь к ее принципам (известны, например, серьезные критические замечания Р. Ингардена на гуссерлевские «Картезианские размышления», основательность которых вынужден был признать сам Э. Гуссерль), Р. Ингарден создал самостоятельную философскую систему, в центре которой находились проблемы онтологии (в частности, вопрос о мире и миропознании), проблемы человека и ценностей На основе этой широкой мировоззренческой проблематики Р. Ингарден создал тонко разработанное эстетическое учение [см. 31] В Польше работали и другие философы, испытавшие влияние феноменологии (В. Татаркевич) В наши дни философы ПНР (Д. Геруланская, Т. Тишнер, А. Полтавский и др.) чаще всего исследуют проблемы феноменологии и дают ее критику, опираясь на разработку наследия Р. Ингардена В 1972 г. была выпущена интересная работа — результат сотрудничества польских, советских, американских, чешских,

¹ См. с этой точки зрения раздел «Что такое феноменология» в книге «Phenomenology of the perception», Р. 1945 (английское издание *Phenomenology of Perception*, Lond 1962).

² См. ниже, гл. V, § 3.

французских, норвежских философов: «*Phänomenologia Romana Ingardena*», Warszawa, 1972

Влияния идей Гуссерля не избежала и буржуазная философия США, хотя оно начало сказываться в этой стране главным образом спустя некоторое время после второй мировой войны.

Одним из первых пропагандистов учения Гуссерля выступил профессор университета штата Нью-Йорк в Буффало Марвин Фарбер, глава американского феноменологического общества, бессменный редактор одного из лучших философских журналов США «Философия и феноменологическое исследование». Начав свою деятельность как последователь Гуссерля, М. Фарбер с течением времени занял критическую позицию по отношению к своему учителю, подвергая субъективизм и идеализм Гуссерля все более решительной критике с позиций «натурализма», приближающегося к материализму.

Феноменология в США

Для современного развития феноменологии в США характерны две тенденции: 1) попытки применить учение Э Гуссерля в теоретической социологии; 2) попытки объединить феноменологию с экзистенциализмом или с другими направлениями буржуазной философии XX в. (прагматизмом, лингвистической философией).

У истоков первой тенденции стоял Альфред Шутц (1899—1959), австрийский философ и социолог, в 1939 г. переселившийся в США. Под влиянием феноменологии, с одной стороны, и учения М Вебера — с другой, он написал свою известную работу «*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*», Wien, 1932, которую высоко оценил Э Гуссерль. Основная проблема этой работы — раскрытие и описание механизмов, благодаря которым в индивидуальном сознании происходит «осмысленное конструирование» социальных связей общества и его институтов. В начале А Шутц опирался на гуссерлевские описания «естественной установки», а затем горячо одобрил и широко использовал учение о жизненном мире. В центре внимания А Шутца и его учеников — проблема обыденного, «повседневного сознания», поскольку оно собственными силами ориентируется в социальном мире, «строит» его для себя.

Развитие феноменологии в сплыве с экзистенциализмом стало особенно интенсивным в последние 10—15 лет. Представители этой тенденции были более молодые философы, которые концентрируют внимание вокруг поздних работ Гуссерля, в особенности — вокруг проблем истории и исторического сознания, проблем intersубъективности и т. д. Среди них есть авторы, стремящиеся соединить феноме-

нологию с другими направлениями англо-американской философии. К числу популярных в США вариантов синтеза принадлежит стремление выявить родство между лингвистической философией и некоторыми аспектами феноменологического анализа¹. При этом характерно, что представители лингвистической философии также «идут навстречу», с готовностью обсуждая (принимая или отвергая) возможности такого синтеза.

¹ В 1924 году в обзоре «Философия в XX веке» (опубликованном в «The Dial») Б. Рассел назвал «Логические исследования» монументальной работой. В одном из писем к Гуссерлю он писал, что это произведение изучал в 1917 г. во время первого заключения в тюрьму за антивоенную деятельность (see *Spiegelberg H.*, op cit, vol I, p. 93).

Отношение между родоначальником феноменологии и представителями неопозитивистской философии по форме всегда было неприязненным. М. Шлик в книге «Allgemeine Erkenntnislehre» (1918) подверг критике гуссерлевское учение о созерцании. Во втором издании «Логических исследований» (siehe *Husserl E.*, *Logische Untersuchungen*, В II, Т II, Halle, 1922, S. VI) Гуссерль ответил, что М. Шлик совершенно не понял феноменологической философии. В 1930—1931 гг. М. Шлик вновь выступил с критикой феноменологии.

Ни Э. Гуссерль, ни Л. Витгенштейн не ссылаются друг на друга в своих работах. Однако есть свидетельства, что Витгенштейн обсуждал со Шликом проблемы, относящиеся к спору последнего с Гуссерлем (see *Spiegelberg H.* op cit, vol II pp. 761—762). Существеннее то, что могут быть обнаружены некоторые пункты соприкосновения феноменологии и неопозитивизма (критика традиционной теории абстракции — см. М. С. Козлова. Философия и язык М., 1972, с. 209, проблема значения и смысла, анализ языка и т. д.). В этой связи интересен вопрос об эволюции философии Л. Витгенштейна и появлении в его «Философских исследованиях» некоторых элементов, родственных гуссерлианству.

В европейской и американской философии наших дней значительно усилился интерес к «соединенно» лингвистической философии и феноменологии, а соответственно, к элементам философии языка у Э. Гуссерля. В этом направлении работают швейцарские феноменологи Г. Кюнг и Э. Холенштейн. В европейской философии, как и в американской, в последние годы проблема отношения феноменологии к лингвистической философии привлекает немалое внимание [see 280, 323].

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ В ГЕРМАНИИ



1. Возникновение, истоки и сущность экзистенциализма

Философия экзистенциализма возникла в Германии вскоре после первой мировой войны, в условиях, когда под влиянием существенных социальных перемен, связанных с вступлением капиталистического общества в эпоху империализма и в особенности с «мировой катастрофой», происходят резкие изменения в общественном сознании буржуазии. В первую очередь следует отметить, что характерное для предвоенных лет либерально-буржуазное умонастроение, выраженное в особенности в неокантианстве, пришло в решительное противоречие с происходящими

событиями. Это ощущение усилилось в Германии после поражения в первой мировой войне: смутное сознание конца исторической эпохи («закат Европы») порождает апокалипсические настроения, общую неуверенность и тревогу, перемещающие центр тяжести философских интересов из теории познания и логики научного исследования на проблемы человека, общества, истории.

Из предшествующей книги мы уже знакомы с тем, как эти социальные факторы порождают концепции поздней «философии жизни» и немецкого неогегельянства; специфическим их продуктом явилась и философия *экзистенциализма*, ставшего в конце 20-х годов и остающегося до настоящего времени наиболее распространенной и даже господствующей формой современного иррационализма.

Основные представители

Основоположники и основные представители немецкого экзистенциализма *Мартин Хайдеггер* (1889—1976) и *Карл Ясперс* (1883—1969).

Появление в 1927 г. книги Хайдеггера «Бытие и время», которая вскоре приобрела широкую известность не только в Германии, но и в других европейских странах, ознаменовало возникновение нового направления, выявление его специфической программы — и это несмотря на то, что еще задолго до этого, в 1916 г., французский философ Г. Марсель в статье «Экзистенция и объективность», а в 1919 г. К. Ясперс в книге «Психология мировоззрений» наметили ряд принципов «экзистенциальной философии», т. е. философии, исходящей из «субъективности» мыслителя, эмоциональной структуры его сознания. Х. Ортега-и-Гассет (1883—1955) в Испании, Н. Аббаньяно и Э. Пачи в Италии развили мотивы экзистенциалистского мироощущения. В работе Хайдеггера осуществляется попытка изложить в систематической форме принципы «экзистенциального мышления», новый аппарат понятий, существенно отличный от тех, которыми пользовались представители традиционной философии — Платон и Аристотель, Декарт, Кант и Гегель. За этой книгой последовали «Кант и проблема метафизики (1929), «Что такое метафизика?» (1930), «Введение в метафизику» (1935, опублик. в 1953), «Учение Платона об истине» (1942), «Ложные тропы [или: Пути в никуда] (Holzwege)» (1950), «Док-

лады и статьи» (1954), «Что такое мышление» (1954), «На пути к языку» (1959), «Ницше» (т. 1—2, 1961).

К Ясперс, начавший свою научную деятельность в качестве врача-психиатра книгой «Общая психопатология» (1913), выпустил свою первую философскую работу — «Психология мировоззрений» — лишь через шесть лет после этого. Книга эта, принесшая ему философскую известность, была встречена скорее как развитие идей «Философии жизни» [см. 67, гл. 9]. Но его экзистенциализм во всей полноте выражен в фундаментальном труде «Философия» (1932) в трех томах.

В двадцатые годы Ясперс публикует две небольшие работы. «Стриндберг и Ван-Гог» (1922) и «Идея университета» (1923). К 1931 г. относится брошюра «Духовная ситуация эпохи». В годы фашизма Ясперс, лишенный в 1937 г. профессуры, а с 1938 г. — права публикации своих работ, напечатал лишь 4 небольшие книжки: «Ницше» (1936), «Декарт» (1937), «Разум и экзистенция» (1935) и «Экзистенциальная философия» (1938) в Голландии. В послевоенный период Ясперс развивает бурную издательскую деятельность, публикуя последовательно книги. «Об истине» (1947), «О происхождении и цели истории» (1949), «Философская вера» (1948), «Разум и противоразумие в наше время» (1950), «Отчет о прошлом и взгляд в будущее» (1951), «Атомная бомба и будущее человечества» (1958), «Философия и мир» (1958), «Философская вера перед лицом откровения» (1962), «Жизненные вопросы немецкой политики» (1963), «Надежда и забота» (1965), «Куда идет Федеративная республика» (1966), ряд книг, посвященных крупным философам прошлого Леонардо да Винчи, Гете, Николаю Кузанскому, Шеллингу — большую историко-философскую работу «Великие философы» (I т., 1957 г.). В этих работах, как видно уже из названий, философские вопросы ставятся в тесной связи с политическими, что весьма характерно для послевоенной деятельности Ясперса.

Идеи основоположников экзистенциализма были подхвачены в Германии значительным числом философов, среди которых стоит отметить О. Ф. Больнова («Философия существования», 1942; «Новая безопасность. Проблема преодоления экзистенциализма», 1955), Ф. Хайнемана («Новые пути философии», 1929; «Жива или мертва философия существования?», 1954; «По ту сторону экзистенциализма», 1956), Х. Арендт, Г. Хайзе, О. Беккера.

Идейные истоки экзистенциализма В мировоззрении экзистенциализма сливаются три философские тенденции: философско-теологические размышления С. Кьеркегора (1813—1855), иррациональная «философия жизни» от Ф. Ницше до В. Дильтея и феноменология Гуссерля и Шелера. Кроме того, в воззрениях Хайдеггера сказывается влияние протестантской (Р. Бультман) и иудаистской (М. Бубер) теологии, лингвистической концепции В. Гумбольдта,

на Ясперса оказал существенное влияние также крупный немецкий социолог М. Вебер. В работах классиков экзистенциализма сказываются и идеи немецкой классической философии, переработанные в иррационалистическом духе, а также немецкого романтизма начала XIX в. Нередко экзистенциалисты ссылаются, как на своих предшественников и сторонников, на религиозно-иррационалистских философов-белоземigrants Л. Шестова и Н. Бердяева, охотно цитируют Марка Аврелия, Августина и Паскаля, ищут поддержки в художественном творчестве Кафки, Унамуно, Рильке и Достоевского. Сочинение «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931) и другие работы романтика и мистика Н. А. Бердяева (1874—1948) оказали немалое воздействие на развитие религиозного экзистенциализма, а также на генезис французского персонализма своей трактовкой экзистенции человека и свободы, иррационализацией истины. Но все же основными являются первые три тенденции [см. 72].

У Кьеркегора экзистенциализм заимствует в первую очередь идею «экзистенциального мышления». Если научное мышление, исходящее из чисто теоретического интереса, абстрактно и безлично, то «экзистенциальное мышление», связанное с внутренней жизнью человека, с его интимнейшими переживаниями, только и может быть конкретным, «человеческим» знанием. «В то время, как объективное мышление безразлично по отношению к мыслящему субъекту и его экзистенции, субъективный мыслитель как экзистенциальный (*existierende*) существенно заинтересован в своем мышлении: он существует в нем» [256, Bd. VI, S. 155]. А следовательно, он не может относиться к действительности как к чему-то объективному, «не затронутому» человеческой субъективностью. В то же время Кьеркегор фиксировал внимание на неустойчивости человеческого «существования», его обреченности на смерть, выражая ее в понятиях «страха», «сомнения», «трепета» и т. д. Сложная и противоречивая жизнь человека не поддается усилиям рассудка осмыслить ее, результатом чего является «бессилие мысли», настоящий «скандал для рассудка», а отсюда переход к мифу. Иными словами, человеческое существование, «экзистенция» неподвластна разуму: «...в экзистенции мысль находится в чуждой среде» [256, Bd. VII, S. 29].

Принятая экзистенциализмом, эта идея не чужда и «философии жизни». Мы знаем, что последняя также приходит к выводу, что мышление не может постичь неисчерпаемую «жизнь» в ее конкретности. Здесь ницшеанская критика научного познания совпадает с релятивизмом Дильтея и Зиммеля, а все вместе — с экзистенциалистским противопоставлением рационального мышления и «экзистенции». Но наиболее существенным является здесь заимствование экзистенциализмом (в особенности Хайдеггером) дильтеевского метода «герменевтики». Экзистенциализм воспринял также ницшевское принижение мысли, разума как того, что принадлежит не индивидуальному существованию человека, а его общественной, стадной природе, а потому выражает в человеке обобщенное, поверхностное, усредненное и посредственное [см. 59, кн. 5, афор. 354].

Но экзистенциализм идет дальше «философии жизни», радикально преобразуя ее теорию познания. Для «философии жизни» мышление есть хотя и грубое, но все же средство приспособления к «жизни». «Напротив, философия существования открывает недостаточность мышления в весьма радикальном смысле: именно, что всякая попытка мыслительного прояснения приводит к противоречиям, которые неразрешимы., перед лицом которых мышление осуждено на крушение, но от которых оно все же не может отказаться, поскольку они связаны с решающими вопросами его бытия» [121, S. 325].

Значение Гуссерля для экзистенциализма определяется прежде всего тем, что он выработал феноменологический метод, на основе которого психологическое рассмотрение личности Кьеркегором могло быть превращено в «онтологию», точнее — «фундаментальную онтологию» как «экзистенциальную аналитику бытия человека (Dasein)» [213, S. 13]. Где Кьеркегор обнаруживал конкретные человеческие переживания — «страх», «трепет», «заботу» и пр., а Гуссерль, согласно теоретико-гносеологической традиции в философии, искал познавательную структуру «чистого сознания», там Хайдеггер находит кьеркегоровские категории в качестве априорных структурных элементов бытия человека, «бытия — сознания». Тем самым, с одной стороны, преодолевается *психологизм*, который экзистенциалисты, вслед за Гуссерлем, считают источником релятивизма, разру-

шающего всякое знание, а с другой — субъективные психические переживания человека, его эмоции обретают статус «онтологических» элементов, элементов самого «бытия», называемых ими его «экзистенциалами» (модусами).

Тем самым гуссерлевская феноменология раскрывает свои иррационалистические возможности, нашедшие выражение в последних работах Гуссерля; экзистенциализм подхватил эту тенденцию феноменологии и осуществил ее до конца.

**Гносеологические
и социальные
источники
экзистенциализма**

Экзистенциализм выступает как основная форма именно *современного* иррационализма, и в этом отношении он связан с процессами, происходящими в обществе и в научном познании. Что касается науки, то реакция экзистенциализма на открытия в естествознании, на «кризис в физике» мало чем отличалась от реакции на них «философии жизни» в ее немецкой и французской разновидностях. Так, Ясперс считает, что наука в XX в. все больше свидетельствует о том, что все исходные предпосылки научного мышления, все убеждения насчет достоверности научного познания, все «абсолюты» потерпели крушение. «Подобный опыт в науке учил, что имеется возможность совершенно определенного конкретного знания, и в то же время невозможно найти в науке то, чего напрасно ожидали от тогдашней философии. *Должен был обмануться всякий, кто искал в науке основы своей жизни, руководства в своих действиях, самого бытия*» [243, S. 7]. Следовательно, наука не имеет ценности для мировоззрения, для разыскания «смысла жизни», руководства к действию. Философия, целью которой должно быть именно выяснение этих сторон человеческой жизни и действия, должна стать принципиально *вненаучным* рассмотрением человеческого бытия.

Вырастая из релятивистского истолкования научного знания, порожденного превратным истолкованием сущности науки в XX в., это специфическое воззрение на последнюю коренится в реальном ее положении в капиталистическом обществе нашего времени. Речь идет об «отчужденном» характере науки, как и других продуктов отчужденного труда в условиях эксплуатации человека человеком. В эпоху империализма «самоотчужде-

ние труда», о котором Маркс говорил в первую очередь применительно к труду пролетария, становится очевидным и применительно к интеллектуальному труду. Обнаруживается, что и ученый в эксплуататорском обществе относится к продукту своего труда, к науке, как к чуждому ему «предмету», властвующему над ним, к процессу научного творчества — как к чуждому ему процессу. Непосредственным следствием этого отчуждения и самоотчуждения является отчуждение человека от других людей и от самого себя, выразительно описываемое экзистенциалистами.

Эта специфика отчужденного труда ученого оказывается в экзистенциалистской интерпретации сущностью научного познания вообще, а следовательно, и аргументом против науки. Но вместе с тем в отношении к науке экзистенциализм становится на точку зрения *потребителя* научного знания и его практических приложений, совершенно чуждых ему с точки зрения его собственных знаний, в лучшем случае доступных ему в сфере его практических умений. Современный экзистенциализм вырабатывает здесь специальную категорию «технического отчуждения» «Инструменты и орудия,— пишет, например, Ф. Хайнеман,— имеют естественную тенденцию делаться независимыми от своего творца и двигаться согласно своим собственным законам. Происходящее отсюда *техническое отчуждение* поэтому становится центральным, поскольку никто не может сегодня избежать техники» [216, S 21]. Но мало того, что техника обретает самостоятельность и покоряет себе человека, меняя, независимо от его желаний, человеческий мир — она превращает человека творца в «техника», рассматривающего технику, науку, искусство как самоцель, а не средство осуществления каких-то человеческих задач. «Большинство ныне живущих художников и философов частично или полностью превратилось в техников, и все мы находимся в опасности испытать ту же судьбу» [ibid, S 22]. Это произошло, например, с Шенбергом и его атональной музыкой. Он заменил музыкальную композицию конструированием музыкальных рядов, не подчиненных законам гармонии; «мы ничего не выигрываем этим методом, но многое теряем», — признался он в конце концов. Таков литературный прием Гертруды Стайн, заменившей естественные фразы интеллектуальными конструкциями. Таковы теории Витгенштейна, Рассела, Карнапа, Остина и др., с их логическим анализом и формализацией языка, превращающими философию в логическую и лингвистическую деятельность, которая теряет главное в философии — *мышление*. «Проблемы умерли — да здравствуют псевдопроблемы!» [216, S 28—29].

Перед нами выражение *кризиса* искусства, литературы, философии капиталистического мира. Но вместо того чтобы искать источник этого кризиса в самом этом мире, экзистенциалисты видят в нем симптомы того, что «человеческая деятельность утратила свою основу, лежащую в человеческой экзистенции. Она, а вместе с нею люди, лишены своих корней» [ibid, S 30]. Тем самым «техника» и «технизация», «наука» и «сциентизм», обожествляющий науку, превращаются в какое-то чудовище, грозящее поглотить само челове-

ство, которое сотворило их. Так трагические последствия капиталистических общественных отношений, коренящиеся в «отчужденном труде», получают превратное идеологическое выражение, превращаются в последствия антагонизмов самой техники и человеческого «существования» как такового.

Все сказанное определяет экзистенциализм как философское направление, отразившее невольно тот факт, что «усилился идейно-политический кризис буржуазного общества. Он поражает институты власти, буржуазные политические партии, расшатывает элементарные нравственные нормы. Коррупция становится все более явной, даже в высших звеньях государственной машины. Продолжается упадок духовной культуры, растет преступность» [3, с. 29]. Поистине эксплуататорское общество враждебно человеку. Однако черты, присущие антагонистическим общественным формациям, и прежде всего капитализму, экзистенциализм приписывает обществу как таковому, а тем самым отвергает возможность преобразования общества на новых, коммунистических началах, которые устранили бы неразрешимые конфликты, рожденные эксплуатацией человека человеком.

**Философская
сущность
экзистенциализма**

Исходным пунктом экзистенциалистского философствования, определяющим его содержание, является заимствованная у Кьеркегора категория «существование» (экзистенция). В свете ее рассматриваются социальные отношения и внешний мир, познавательные акты и эмоциональные реакции, общественные институты и действия отдельных личностей. И поскольку все это анализируется именно исходя из априорной структуры «существования», т. е. в конечном счете *субъективности* человека, экзистенциализм оказывается *идеалистической* философской концепцией.

В книге Хайдеггера «Бытие и время» этот идеализм вытекает из приоритета «человеческого существования (Dasein)» по отношению ко всему прочему. Все проблемы имеют, считает Хайдеггер, «способ бытия, свойственный этому существу (человеку). Это сущее мы терминологически понимаем как *бытие человека* (Dasein)» [213, S. 11]. Следовательно, прежде чем говорить о науке, о ее предмете, мире, следует рассмотреть их основу, «человеческое бытие», а затем на этой основе — понять

все сущее как существующее сообразно человеческому существованию (*daseinsmäßig*).

Из этой постановки вопроса видно, что Хайдеггер сразу же становится на субъективно-идеалистическую точку зрения: все сущее, как оно нам дано, определяется способом *человеческого бытия*, т. е. сознанием. Именно в этом, считает Хайдеггер, специфика философского рассмотрения, для которого онтология выступает как «феноменология человеческого бытия». И хотя такой подход имеет, конечно, смысл (например, с точки зрения исследования отражения природной и общественной среды в познавательной и эмоциональной структуре человеческого сознания), все же приписывание «человеческому бытию» онтологического приоритета извращает вопрос о подлинном происхождении логической и эмоциональной структур сознания — они превращаются из объективно обусловленных в *априорные*, по существу врожденные.

В отличие от Хайдеггера, Ясперс исходит в решении основного вопроса философии (а он прямо начинает с него свою книгу «Философия») из кантианства. «Если я мыслю себе это бытие (бытие вещей. — *Авт.*), каким оно является независимо от его предметного бытия для субъекта, т. е. не как явление для другого, я называю его *бытием в себе*. Это в-себе-бытие, однако, недоступно мне, ибо с первым прикосновением к нему я делаю его предметом, а тем самым явлением как бытием для меня. Бытие, которое существует для себя самого, в котором совпадают бытие и осознание, я знаю лишь во мне» [245, S. 5]. А следовательно, «анализ наличного бытия есть анализ сознания (*Daseinsanalyse ist Analyse des Bewußtseins*)» [ibid., S. 7], — подчеркивает Ясперс. Так он вновь и вновь формулирует, вслед за Кантом, догму о непознаваемости объективного бытия, о том, что единственным исходным пунктом философии может быть только сознание.

Однако идеализм экзистенциалистской концепции не сводится к этой заимствованной из идеалистической философии прошлой констатации. В отличие от предшествующего идеализма экзистенциализм анализирует сознание не как *познающее*, но как страдающее, переживающее, озабоченное, смертное и т. д. Поэтому «экзистенциальное» рассмотрение бытия не сводится к утверждению, что бытие есть совокупность ощущений

(«идей») или что оно есть понятие, как считали Беркли или Гегель. Более того, «то, что всякое наличное бытие есть сознание, не означает, что все есть сознание. но лишь что для нас существует только то, что вступает в сознание, которому оно является» [245, S. 9]. Следовательно, Ясперс не сомневается, что существует «бытие в себе»: мы только не можем его знать. В то же время мы *осознаем* бытие только как *бытие в сознании*, но не в познающем, безличном, «чистом» сознании науки, а в эмоционально напряженном, «экзистенциальном» сознании. «Экзистенциальность» этого сознания, в которой мысль и разум выступают лишь как отчужденные его моменты, обуславливает *иррациональность* картины мира, общества и индивидуума, рисуемой экзистенциализмом.

Конечно, экзистенциализм на деле оперирует не априорными характеристиками «человеческого существования». Фактически он рисует картину *социального* субъекта. В этом «человеческом существовании» превратно отражаются реальные противоречия современного капиталистического общества, его заботы, страхи и опасения, его борьба и кризисы, его обреченность. Но экзистенциализм, делая «человеческое существование» исходным пунктом философствования, превращает это отражение в подлинную «реальность», в исходную структуру «бытия».

Результатом этого является апологетическая доктрина, видящая источник социальных противоречий в индивидуальном «человеческом бытии». «*Бытие виновным не является результатом некоторой провинности*, — пишет, по существу повторяя религиозную идею первоначального греха, Хайдеггер, — *но наоборот: она впервые становится возможной «на основе» первоначального бытия виновным»* [213, S. 284]. Подобно этому, и все характеристики «человеческого бытия» не вытекают из социальной действительности, из ее обстоятельств — они сами «творяют» эту действительность. А следовательно, изменение социальной действительности, существующего общества не может, согласно экзистенциализму, ничего изменить в судьбе человека. Так идеализм экзистенциалистской концепции сходится с апологетикой капиталистического общества, пусть враждебного человеку, но изменение которого не принесет якобы ничего нового. Экзистенциалистские категории «страха»

и «заботы», «коммуникации» и «свободы» выражают трагическое положение современного человека в разорванном отчуждении обществе капитала. Но вместо того чтобы дать ему истинный лозунг борьбы, экзистенциалист говорит человеку: «Перестань бороться, вся твоя борьба — пустяки».

2. Экзистенциализм М. Хайдеггера

Мартин Хайдеггер — подлинный основатель немецкого экзистенциализма. Именно появление его работы «Бытие и время» привлекло внимание широких кругов буржуазных философов и интеллигенции в Германии постановкой важнейших вопросов своего времени: об истории и историчности, о человеке, его судьбе, его реакции на современный, непонятный и тревожный, мир. Хайдеггер претендовал — как свидетельствовала его книга — на то, чтобы осмыслить его философски. Его замысел состоял в том, чтобы понять историю и историчность человека по-новому и дать им «онтологическое» истолкование. Но это возможно, по Хайдеггеру, только путем применения *феноменологического метода*.

Феноменологический метод Хайдеггера. Герменевтика

Хайдеггер заимствует свой метод исследования у Э. Гуссерля, но вносит в него ряд существенных изменений. Предпосылкой феноменологического метода, как он выступает у Гуссерля, является тезис, что познание не есть деятельность и не есть конструирование предмета, но есть созерцание. Хайдеггер следует за Гуссерлем в этом пункте.

Разумеется, речь у него идет, как и у Гуссерля, не об эмпирическом созерцании а о чистом созерцании феноменов трансцендентального сознания. Что же такое, по Хайдеггеру, феномен? В переводе с греческого феномен, говорит Хайдеггер, означает «то, что себя обнаруживает», «самообнаруживающееся (Sichzeigende)», «открытое». Наиболее адекватным переводом слова «феномен» на немецкий язык, по мнению Хайдеггера, является выражение «das Sich-an-ihm-selbst-zeigende» — «себя-в-самом-себе-обнаруживающее». Это определение феномена, по Хайдеггеру, уже включает в себя отличие его от того, что принято называть «явлением».

Явление, говорит Хайдеггер, как «явление чего-то» означает не обнаружение самого себя, а извещение о чем-то таком, что само себя не обнаруживает и непосредственно обнаружить не может. Явление указывает на другое, а феномен — на самого себя; явление рассматривается в познании как средство, которое интересует познающего именно потому, что указывает на нечто, лежащее за ним — сущность. Последняя в принципе не может раскрыть себя иначе, как через что-то другое, т. е. опосредствованно. Феномен же, напротив, сам по себе есть цель познания, познание феномена — непосредственно; в отличие от опосредованного, дискурсивного познания, оно скорее интуитивно.

Понятие феномена, говорит Хайдеггер, по своему значению изначальнее, чем понятие явления. В самом деле, явление как возвещающее о чем-то, стоящем за ним, должно уже быть феноменом, т. е. обнаруживать себя. Различие между феноменом и явлением — это в сущности различие нашей установки: если нас интересует не сам феномен, а то, что лежит за ним, если мы смотрим на феномен лишь как на средство, то тем самым он выступает для нас как явление, которое само по себе нам не интересно. Если же мы не пытаемся искать нечто, стоящее «позади» явления, если в нем самом мы видим цель нашего исследования, — тогда мы сможем, наконец, увидеть все то, что обычно не замечаем, поскольку смотрим как бы «сквозь» него на другую, скрытую за ним реальность. Понятый таким образом философский метод значительно ближе к художественному способу рассмотрения мира, чем к научному. Не случайно Хайдеггер постоянно подчеркивает, что научное мышление, идущее от явления к скрытой за ним сущности, понимающее истину как соответствие познания и реальности, существенно отличается от философского, которое рассматривает истину как «нескрытость», «открытость» бытия, т. е. феноменологически.

Но хотя феноменологический метод Гуссерля и отличается от традиционно-рационалистического, однако все же в нем сохраняется важнейший момент рационализма, идущий еще из древнегреческой философии и состоящий в понимании мышления как видения; не случайно в феноменологии, как и в рационализме Декарта, сохраняется принцип очевидности в качестве критерия истины. По мнению Хайдеггера, это тесно связано (хотя

никогда и не осознавалось философами) с предпочтением пространственных «моделей» бытия временным, а тем самым с непониманием онтологического значения истории, с низведением времени из сферы онтологической в онтическую¹, т. е. превращением его в принцип преходящего, эмпирического бытия.

В «Бытии и времени» Хайдеггер, однако, не отказывается от феноменологического метода, он лишь пытается смягчить это противоречие своей задачи (раскрытия онтологического смысла времени) и способа ее выполнения тем, что определяет свой метод как *герменевтическую* феноменологию, тем самым отличая ее от гуссерлевской и приближая к методу Дильтея. Дильтей определял герменевтику как искусство толкования древних текстов. Впоследствии Хайдеггер следующим образом указал источник и значение своего герменевтического метода: «Название «герменевтика» ведет свое происхождение от моих занятий теологией. Я занимался тогда вопросом об отношении между словом Священного писания и теологически-спекулятивным мышлением. Это то же самое, если хотите, что отношение между языком и бытием, но выступающее в скрытом виде» [214, S. 96]. Определение феноменологии как герменевтики было своего рода попыткой создания «вслушивающегося созерцания», т. е. созерцания того, что слышится в слове, в языке. Отсюда и те опыты Хайдеггера с языком, которые придают «Бытию и времени» (как, впрочем, и остальным произведениям Хайдеггера) крайне эзотерический характер. Но если у Шлейермахера герменевтика означала проникновение через язык в индивидуальность личности далекого от нас времени, у Дильтея — воспроизведение чуждой нам культуры, то у Хайдеггера (а также у Шелера) ее смысл — в раскрытии онтологической подоплеки переживаний [see 345].

В 70-х годах герменевтика стала модой. Пропагандируя ее, Г.-Г. Гадамер и П. Рикёр превратили тексты в основной объект философствования, а познание — в интерпретацию. Их учение о вхождении в «герменевтический круг», т. е. о вживании в «предпонимание»

¹ Хайдеггер различает «онтологическое» как сферу априорного, умозрительного определения, от «онтического» как эмпирического и апостериорного.

(исходное мироощущение) автора, и о расширении «герменевтического поля», т. е. о проникновении в потаенный смысл духовной культуры эпохи, является формой лингвистического конвенционализма и мистического плюрализма.

В отличие от традиционной рационалистической философии, усматривающей критерий истинности мышления в очевидности мыслимого, Хайдеггер все больше настаивает на том, что истинное мышление не руководствуется принципом очевидности и есть скорее «вслушивание». Если в «Бытии и времени» и нескольких последующих работах Хайдеггер — все еще в феноменологической манере — определяет истину как «открытость», то уже в 1935 г., в статье о Гёльдерлине, он вводит новое определение, утвердившееся в его творчестве второго периода: истина, по Хайдеггеру, «столь же открывает, сколь и скрывает» бытие, она есть столь же «открытость», сколь и «сокрытость» его. В соответствии с этим и сам способ изложения Хайдеггером своих мыслей становится все более метафорически-символическим: ведь именно символ, косвенный способ указания на предмет, столь же открывает, сколь и скрывает то, что символизируется. И не случайно предметом исследования позднего Хайдеггера становится главным образом поэзия: в отличие от понятийного мышления, способ, каким поэт выражает себя в своем произведении, наиболее соответствует хайдеггеровскому определению мышления как «прислушивания».

**Бытие человека
и его
онтологическая
структура**

Основная мысль хайдеггеровской феноменологии — о человеческом существовании как исходном моменте осмысления всего сущего. Она разворачивается у него в учение о «бытии человека», терминологически выражаемом как «Dasein». Это и есть та исходная реальность, которая обладает приоритетом по отношению ко всему тому, о чем мы можем философски мыслить [см. подробнее 14, с. 27—60].

Обозначая бытие человека как «Dasein», Хайдеггер порывает с философской традицией, использовавшей этот термин для обозначения «наличного бытия», «сущего». Он принципиально отличает его от всякого иного сущего, от вещественного бытия в первую очередь. В отличие от него, «Dasein» есть скорее бытие созна-

ния, и потому его можно переводить на русский язык и как «бытие-сознание».

Понятия, посредством которых описывается структура бытия человека, Хайдеггер именует «экзистенциалами», отличая их тем самым от «категорий», с помощью которых описывала бытие традиционная философия, начиная с Аристотеля. «Экзистенциалами» же они называются потому, что «сущность» человеческого бытия, «Dasein», Хайдеггер видит в «экзистенции». Заимствуя это понятие из философии Кьеркегора, он придает ему несколько иной смысл. Будучи конечной, направленной к смерти, «экзистенция» есть скорее «эк-зистенция», т. е. «нахождение во вне (Hinausgehen)», она должна, говорит Хайдеггер, быть понята «экстатически».

Это туманное и многословное рассуждение, развернутое в одной из поздних работ Хайдеггера, в «Письме о гуманизме» (1947), подчеркивает мистическое происхождение понятия «экзистенции» из неоплатоновских представлений об «экстазе», мистическом слиянии с божеством. Собственно, «эк-зистенция, понятая экстатически», есть буквальный перевод слова «экстазис».

Хайдеггер пишет: ничто сущее, кроме человека, не знает о своей конечности, смертности, и потому только ему введома временность, а с нею и само бытие. Поскольку он определяет человека как «сущее, которое в состоянии поставить вопрос о бытии», естественно возникает вопрос: чем же в таком случае человеческое бытие, «Dasein», отличается от *самосознания*? Ведь самосознание — это способность осознавать себя, а тем самым и ставить вопрос о собственном бытии. Хайдеггер хочет, однако, подчеркнуть, что определение человека как самосознающего существа подразумевало самосознание как исходное, ниоткуда не выводимое свойство человека. Задача же состоит как раз в том, чтобы вывести самосознание человека из способа бытия человека, т. е. из его конечности, иначе говоря, — из «экзистенции».

Хайдеггер уловил здесь действительную слабость идеалистического представления о человеке как «самосознании». Однако в отличие от материализма — в особенности исторического, выводящего человеческое сознание и самосознание из общественного бытия, — он связывает самосознание с «экзистенцией», а значит, с его конечностью как основным конституирующим источником организации человеческого «Я», его деятельности и созерцания, его мышления и языка, и это неизбежно накладывает на концепцию Хайдеггера отпечаток пессимизма.

Структуру человеческого бытия в ее целостности Хайдеггер обозначает как «заботу». Она представляет собой единство трех моментов: «бытия-в-мире (In-der-Welt-sein)», «забегания вперед (Vorweg-sein)» и «бытия-при-внутримировом-сущем (Sein-bei-innerweltlichem-Seiendem)». Особый интерес представляет первый из них, «бытие-в-мире». Вводя его, Хайдеггер подчеркивает неразрывность человеческого бытия и мира, субъективного и объективного. Иначе говоря, он формулирует, вводя этот «экзистенциал», новый вариант «принципиальной координации», т. е. субъективно-идеалистического решения основного вопроса философии. Хайдеггер использует здесь тот очевидный факт, что человек не существует сначала сам по себе, чтобы только потом, сталкиваясь с вещами и другими людьми, обнаружить их. Но вместо того, чтобы понять человека как существо, немислимое вне отношений с объективными предметами внешнего мира и другими людьми и возникающее во взаимоотношении с ними, он провозглашает «бытие-в-мире» внутренним, априорным определением человека. А значит, он сразу закрывает для философии возможность постичь реального человека в реальных обстоятельствах.

Определяя «заботу» как «забегание вперед», Хайдеггер подчеркивает тем самым отличие человеческого бытия от всякого наличного, вещественного бытия: взятое с этой стороны, человеческое бытие «есть то, что оно не есть», поскольку оно постоянно «убегает» от себя, «ускользает» вперед, и, таким образом, есть всегда своя возможность. Этот момент «заботы» Хайдеггер обозначает как «проект (Entwurf)». Человеческое бытие — это бытие, проектирующее само себя, т. е. всегда в нечто большее, чем оно есть в данный момент. Тем самым оно не находится в той точке пространства и в том пункте «физического» времени, в котором пребывает, скажем, человеческое тело: сфера бытия человека — это историчность, где время рассматривается в целостности трех его моментов.

И, наконец, третий момент заботы означает специфический способ отношения к вещам как спутникам человека в отведенном ему «конечном» отрезке жизни — способ отношения к вещам не как к наличным (vorhandene), предполагающий дистанцию между человеком и вещью и лежащий в основе научного их рассмотрения,

а как к «сподручным (zuhandene)». Интимное отношение к вещи как к чему-то близкому, согретому человеческим теплом и потому отдающему это тепло назад человеку, противопоставляется Хайдеггером современному способу «орудования» вещами, которое подытоживается в понимании вещественного начала как «сырья» и «техники». Поэтому было бы неправильно рассматривать хайдеггеровское противопоставление наличности и сподручности предмета и орудия (Gegenstand und Zeug) как противопоставление теоретического и практического отношения к миру («практического» в таком значении, в каком его употреблял, например, Маркс). Хайдеггерово понимание практического не имеет ничего общего с пониманием практики как коллективной деятельности людей по преобразованию природы с целью подчинения ее своим целям. Хайдеггерово рассмотрение вещи как орудия имеет своей моделью труд ремесленника или земледельца в докапиталистическом обществе — ремесленника, которого окружают прочные и простые вещи: вместе с ними ему предстоит пройти свой жизненный путь, так же, как прошел его отец и дед, и потому они несут в себе все волнения, радости и страхи этого пути. Таковы «крестьянские башмаки» (см. хайдеггеровский анализ одноименной картины Ван-Гога в его книге «Holzwege»), таковы молоток, пивная кружка, очаг; таков наконец, и язык. Все это — Zeug. Как видим, перечисленные вещи сами по своему характеру указывают на иное понимание «орудия» у Хайдеггера, чем в историческом материализме, рассматривающем орудие прежде всего как средство производства.

Итак, забота есть, но Хайдеггеру, целостная структура, которая означает «быть-всегда-уже-впереди-себя-в-мире-в-качестве-бытия-при-внутримировом-сущем». При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что каждый из перечисленных моментов заботы есть также определенный «модус» времени: «бытие-в-мире» есть модус прошлого, «забегание вперед» — модус будущего, а «бытие-при» — настоящего. Эти три модуса, взаимно проникая друг в друга, и составляют единый феномен «заботы». Взаимно проникающие друг в друга моменты времени — прошлое, настоящее и будущее — существенно отличаются от трех измерений «объективного» времени: прошлое — это не то, что «осталось позади», чего больше уже нет, — напротив, оно постоянно присутствует

и определяет собой как настоящее, так и будущее. То же самое можно сказать о двух других модусах. Соответственно каждый из моментов времени приобретает качественную характеристику, в отличие опять-таки от физического, объективного времени, которое мыслится как однородная линия, состоящая из моментов «теперь». Модус прошлого выступает у Хайдеггера как «фактичность», или заброшенность; модус настоящего — как «обреченность вещам», сущему; модус будущего — как «проект», постоянно на нас воздействующий. В этом смысле экзистенциальный поток времени идет не от прошлого к будущему, но в обратном направлении: время «временится (zeitigt sich)» из будущего [см. 13, с. 103—108].

Подлинный и неподлинный способ человеческого существования

В зависимости от того, какой модус времени оказывается выдвинутым на первый план, — будущее, направленность к смерти, или настоящее, обреченность вещам, — в зависимости от этого человеческое бытие будет подлинным или неподлинным. Неподлинное бытие — перевес моментов настоящего — выражается в том, что «мир вещей» заслоняет от человека его конечность. Поскольку в качестве сущего, с которым встречается человек в мире, могут выступать или вещи, или другие люди и поскольку, следовательно, та среда, в которую погружается человек, является или вещественно-природной, или социальной, то неподлинное бытие представляет собой такой способ его существования, при котором человеческое бытие оказывается целиком поглощенным своей средой, предметной или социальной. При этом оно склонно рассматривать себя как *вещь*.

Неподлинное существование, по Хайдеггеру, коренится в самой структуре «заботы», а потому оно не может быть устранено каким бы то ни было преобразованием среды. Напротив, оно возникает с необходимостью и влечет за собой также неподлинный способ философствования, при котором бытие отождествляется с сущим, а мир — с «внутримировым сущим». Традиционное понимание человека, по мысли Хайдеггера, в конечном счете базировалось на истолковании человека по аналогии с вещами, на забвении им своей временности, историчности, конечности. Человек, истолковывая себя как сущее наряду с другими сущими, «приходит в со-

стояние отчуждения, при котором от него оказывается сокрытой сама подлинная возможность бытия «Падшее (verfallende) бытие-в мире является одновременно отчуждающим» [213, S 178]

Характерной особенностью неподлинного, «отчужденного» бытия человека, является, по Хайдеггеру, своеобразная структура его отношений с другими людьми. Человеческое бытие, по Хайдеггеру, никогда не выступает как изолированный субъект, который узнает о существовании себе подобных откуда-то извне путем внешнего восприятия или в результате сообщения ему о существовании других. Существование других, подобных ему людей, с самого начала «известно» ему, ибо составляет один из моментов его собственной бытийной, априорной структуры.

При неподлинном существовании этот момент совместного бытия (Mitsein) имеет особый характер. Во первых, поскольку человек рассматривает себя по аналогии с сущим, как и с любым другим человеком, выступающим для него тоже как сущее, то возникает так называемый объективный взгляд на личность, при котором она оказывается вполне заменимой любой другой личностью. Эта взаимозамещаемость, мысленная подстановка себя «на место любого другого», а любого другого «на место себя» создает то что Хайдеггер называет феноменом усредненности (Durchschnittlichkeit). Появляется некая фикция «среднего», простого человека, которая ставится на место действительного человека и принимается за такового. И, во вторых, поскольку индивиды становятся взаимозаменяемыми, то «другой» не есть уже кто-то вполне определенный, а, напротив, «любой другой», «другой» вообще. «Человеческое бытие как повседневное бытие друг-с другом стоит под знаком господства Других. Оно не есть оно само, Другие отняли у него бытие. Причем эти Другие не являются определенными Другими. Напротив, любой Другой может представлять их. Каждый сам принадлежит к Другим и усиливает их власть. Субъектом (das Wer) является не тот и не этот, не я сам и не некоторые, и не сумма всех. Субъект — это нечто Среднее (das Neutrum), *das Man*» [213, S 126]¹. По сути дела это — отчужденный

¹ Слово «man» является субъектом в неопределенно личных предложениях, на русский язык непереводимо.

человек повседневности, которого Ясперс называл носящим «скорлупу (Gehäuse)», вросшим в нее.

Несомненно, изображая неподлинный мир «Мал», где индивиды полностью «взаимозаменяемы», где больше «нет незаменимых», Хайдеггер обрисовал реальность капиталистического «массового общества» XX в. с его «нивелированной индивидуальностью», где каждый хочет быть «таким же, как другой», а не самим собой, где никто не хочет «выделяться» из массы, а потому невозможно никого сделать ответственным за свои поступки. Такое массовое общество служит питательной почвой для тоталитарных диктатур, одну из которых представлял собой «третий райх» Гитлера.

Однако дав это выразительное изображение античеловеческого общества современного капитализма, Хайдеггер тут же закрывает реальные пути выхода за его пределы. Если «неподлинное существование» вытекает из априорной структуры человеческого бытия вообще, то тщетны какие бы то ни было попытки его преобразовать и преодолеть его в повседневной жизни, науке, политике, социальных революциях: любое преобразование социальной среды натолкнется на «человеческое бытие» с его предопределенной судьбой и остается ограничиться только осознанием последней [см. 83, с. 25—30].

«Подлинное существование» выступает у Хайдеггера, по существу, как *осознание* человеком своей историчности, конечности и свободы. Оно достижимо только «перед лицом смерти». Анализ этого состояния раскрывает, по Хайдеггеру, глубочайшие тайны человеческого существования и превращает отчуждение как факт «неподлинного» существования в осознание его, т. е. в отчуждение как «подлинность».

Хайдеггер считал, что неподлинное существование — существование *безличное* — скрывает от человека его обреченность. «Мал» в неведении, ибо его мир безличен, а потому не знает смерти, представляющей собой сугубо личный акт. Такова «скрывающая» сила этого иллюзорного мира. Он есть *«бегство* человеческого бытия от самого себя» [213, S. 184]. Но человек вырывается за пределы неподлинного существования, ощутив «экзистенциальный страх». Этот страх (Angst) не есть боязнь чего-то конкретного. «То, чего страшится

„Феномен страха“
и смерть

страх, есть само бытие-в-мире», — подчеркивает Хайдеггер [*ibid.*, S. 18], страх — это «основная настроенность» (*Grundbefindlichkeit*) человеческого бытия. Страх, как в основе своей *страх смерти*, раскрывает перед человеком новую перспективу — смерть. «Бытие к смерти есть по существу страх» [*ibid.*, S. 266], — пишет он.

Какую роль играет это понятие у Хайдеггера? Согласно экзистенциализму, единственное средство вырваться из сферы обыденности и обратиться к самому себе — это посмотреть в глаза смерти, тому крайнему пределу, который поставлен всякому человеческому существованию. Это положение экзистенциализм заимствовал у стоической и христианской этики, выразив в нем идею безысходности и бессмысленности человеческого существования. Но дело опять-таки не только в этом. Выдвигая идею смерти, Хайдеггер по сути дела формулирует свое понимание личности как, по существу, оторванной от общества и противопоставленной ему. Фактически он отражает здесь несовместимость существующих общественных отношений со свободной человеческой личностью. Но в качестве выхода предлагает осознание безвыходности этого положения [см. подробнее 14, с. 14—24]. Поэтому столь зловещую роль играет в философии Хайдеггера «ничто (*Nichts*)» как некая засасывающая в себя человека сила — бездна, всеистребляющую мощь которой он и провозгласил в программной речи «Что такое метафизика?» (1930) [см. подробнее 53]. Этому соответствует позиция оценки действительности, обозначенная Хайдеггером как «нигилизм».

**„Поворот“
и второй период
философского
развития
Хайдеггера**

До середины 30-х годов Хайдеггер отождествлял переживание временности с острым чувством личности, личностного начала. С этого времени он отказывается от такого отождествления. И потому из его произведений исчезают модусы «страх», «решимость», «совесть», «вина», «забота» и т. д., — несомненно, выражавшие духовный опыт личности, чувствующей свою неповторимость, однократность своего бытия и свою конечность. На смену им приходят понятия, выражающие реальность не столько личностно-этическую (столь характерную для раннего христианства и протестантского мирозерцания), сколько мифологически-космическую: «бытие» и «ничто», «сокрытое» и «открытое», «основа» и «безосновное», «зем-

ное» и «небесное», «человеческое» и «божественное». Христиански окрашенное мироощущение уступает место эстетически-языческому¹. В соответствии с этим интерес Хайдеггера к Кьеркегору сменяется интересом к Ницше и Гёльдерлину, а занятия Августином и ап. Павлом — изучением философии досократиков. Систематическая форма философствования заменяется эссеистски-афористической, понятие — «намеком», сказанное — невысказываемым и недосказанным. В центре внимания оказывается проблема языка.

**Метафизика
и герменевтика**

Во второй период своего творчества Хайдеггер разрабатывает главным образом две большие темы. С одной стороны, он пытается установить происхождение философского (метафизического) мышления и мировосприятия в целом и зафиксировать основные его моменты, с другой — найти путь «к истине бытия». Это темы, которые были намечены Хайдеггером еще в «Бытии и времени», но способ их разработки теперь меняется. Обе эти проблемы тесно связаны, и первая есть по существу отрицательная формулировка второй: критикуя метафизическое мирозерцание, Хайдеггер тем самым показывает, чем не является бытие.

Методом решения обоих вопросов служит у Хайдеггера анализ языка — та самая герменевтика, которая, по Хайдеггеру, должна «прислушиваться» к тому, что «говорит» сам язык. Исследование Хайдеггера, в особенности связанное с разработкой проблемы «метафизического мировосприятия», приобретает ярко выраженную культурно-историческую направленность, поскольку метафизика трактуется им как источник всей современной европейской культуры и современного уклада жизни. Именно метафизика, по Хайдеггеру, есть основа современной науки и техники, ставящих своей целью подчи-

¹ Впрочем, Хайдеггер также и в «Бытии и времени» рассматривал такие понятия, как «вина», «совесть» и т. д., стремясь стереть с них печать морально-этического начала, с ними в действительности неразрывно связанного, истолковать их «онтологически». Это говорит о том, что тенденция, возобладавшая во второй период в творчестве Хайдеггера, отнюдь не является совершенно новой и неожиданной — она в значительной степени присутствовала в его работах первого периода в виде противоречия между его понятиями и той реальностью, которую он хотел с их помощью выразить.

нение мира человеку; современного «психологистского» искусства, сделавшего своим предметом не бытие, а сущее; современной иррелигиозности (обезбожения мира, утраты им всего «святого и священного») и, наконец,— самого стиля жизни человека, урбанизированного и «омассовленного», рассматривающего все существующее как средство для реализации чисто практических (технических в самом широком смысле слова) целей и «забытого бытие».

Хайдеггер трактует понятие «метафизики» своеобразно. Для него метафизика — это не только способ мышления или философская концепция, но способ существования человечества, способ отношения людей к природе и друг к другу — определенный характер целой исторической эпохи, где способ мышления выступает как один из моментов. Метафизика — это, по Хайдеггеру, такое восприятие окружающего мира, при котором любая действительность выступает в форме «предмета», воспринимается как нечто предметное¹.

Тот факт, что вся действительность выступает для человека в форме предметности, является, по Хайдеггеру, результатом определенного отношения человека к окружающей природе, другим людям и самому себе. Таковым является отношение субъект — объект, которое не есть единственно возможное отношение, а возникает в определенную историческую эпоху. Метафизический подход к сущему, при котором сам человек рассматривается как предмет, т. е. объект для субъекта, Хайдеггер называет субъективным. Одним из важнейших моментов этого «субъективизма» метафизики является, по Хайдеггеру, то, что человек, выступая в качестве субъекта, начинает воспринимать себя как творца предметной действительности, причем такое восприятие не является просто иллюзией сознания; в эту эпоху человек действительно становится творцом окружающего его мира объектов, но отнюдь не творцом самого бытия Бытия в подлинном смысле для человека метафизической эпохи вообще не существует, поскольку он даже не

¹ Предмет по немецки — Gegenstand. Хайдеггер здесь, как и в других случаях, использует этимологический анализ языка, чтобы подчеркнуть, что метафизика с самого начала подходит к сущему как чему-то противостоящему (gegen-standliche) человеку, внешнему и чуждому ему.

может поставить о нем вопрос: ведь для него бытие тождественно миру предметов, т. е., на языке Хайдеггера, сущему. Отождествление бытия и сущего — это тоже один из моментов метафизического мировосприятия.

Хайдеггеровская концепция метафизики представляет собой романтический вариант критики современного индустриального общества, которому противопоставляются патриархальные формы общественного уклада. Правда, поскольку Хайдеггер ведет свой анализ не на социологическом, а на «онтологическом» уровне, он никогда не ставит перед собой задачу конкретно показать, каковы же те социальные отношения, которые могли бы мыслиться как неметафизические. Хайдеггер вообще не ставит своей целью предложить современному «метафизическому» миру те или иные конкретные рекомендации. Такого рода рекомендации противоречили бы самому его методу философствования: последнее представляет собой «прислушивание» к бытию, — а уж если «голос бытия» будет услышан, то «конкретные решения» придут сами собой. Ибо, по Хайдеггеру, только в современную эпоху «субъективизма» человек привык полагать, что он все самые трудные проблемы в состоянии решить «сам». В действительности только «открытость бытия» может помочь человеку «обрести святое и священное», «в горизонте» которого он решит свои человеческие проблемы не «субъективистски», как это делает теперь, и обретет свой истинный «дом», которого у него нет в эпоху метафизики и отсутствие которого он так остро ощущает.

Каково же происхождение метафизики, которую Хайдеггер называет «судьбой бытия», судьбой всей европейской культуры? Истоки метафизики восходят, по Хайдеггеру, к Платону и даже к Пармениду, впервые провозгласившему тождество бытия и мышления и тем самым превратившему ничто из онтологической реальности в логическое понятие. Хайдеггер же, напротив, пытается вернуть мышление к той традиции (во многом перекликающейся с немецкой мистикой), для которой ничто выступает как первое определение самого бытия¹.

¹ В своих работах «Принцип основания», «Введение в метафизику» и др. Хайдеггер ставит вопрос о бытии как «безосновном», тем самым выдвигая на первый план понятие «ничто», как это делал

Узловыми пунктами развития метафизики, по Хайдеггеру, являются средневековая христианская философия, воспринявшая способы мышления Аристотеля и Платона, хотя и видоизменив их, и философия нового времени в лице Декарта, Спинозы, Лейбница. Последний, по Хайдеггеру, логически выразил важнейший принцип метафизического мировосприятия, сформулировав его как закон основания: ничто не существует без основания. Тем самым Лейбниц, как полагает Хайдеггер, воспретил как нелогичное всякое мышление, которое могло бы исходить из «безосновного» (Abgrund), из ничто, и узаконил способ мышления только метафизический.

Следующей вехой на пути развития метафизики является, по Хайдеггеру, немецкий идеализм, который, в особенности у Фихте и Гегеля, представляет собой доведенный до высшего предела принцип рефлексии, самомышления. Наконец, свое завершение метафизика находит у Ницше, возвестившего о «смерти бога» и обесценении всех ценностей, провозгласившего таким образом нигилизм. Нигилизмом не случайно заканчивается история европейского мышления, говорит Хайдеггер, нигилизм — это плата за то, что европейское мышление началось с... забвения бытия. Поэтому нигилизм — явление весьма симптоматическое. «Нигилизм есть не просто историческое явление наряду с другими явлениями, не только духовное течение наряду с другими — христианством, гуманизмом и Просвещением — в рамках европейской истории. Нигилизм по своей сущности скорее является основным движением в истории Запада. Это движение обнаруживает такую глубину, что его разветвление может иметь следствием только мировую катастрофу. Нигилизм есть всемирно-историческое движение народов земли, втянутых в сферу влияния современного Запада. Поэтому он не есть только явление современной

в свое время немецкий мистик Беме, а позднее, уже в XIX в., Шеллинг в последний период своей деятельности. В работе «Введение в метафизику» Хайдеггер вслед за Шеллингом формулирует основной вопрос философии как вопрос о том, почему вообще есть сущее, а не ничто [siehe 210, S. 1]. Такую своеобразную форму приобретает у позднего Хайдеггера проблема конечности человеческого бытия как направленности к ничто. Если в ранних работах Хайдеггера «ничто» обычно вводится через человека, через его «страх», направленность к смерти и т. д., то теперь этот «антропологический» аспект уступает место своеобразной мифологически-космической форме рассмотрения «ничто»

эпохи и не является только продуктом XIX века...» [211, S. 201—202].

Поэтому вопрос о преодолении метафизики — а тем самым и ее последнего продукта — нигилизма — является центральным вопросом, от которого зависит судьба человечества. Это вопрос о возможности вернуться к изначальным, но не реализованным возможностям европейской культуры, вернуться к ее колыбели — досократовской и допарменидовской Греции, когда бытие еще не было предано забвению. Преодоление метафизики мыслится Хайдеггером, таким образом, не просто как ее разрушение, а как «повторение» тех первоначальных возможностей европейской культуры, которые в свое время были упущены ради развития «метафизического мировосприятия». Такое возвращение возможно потому, что хотя современность и «забыла бытие», но оно все же живет еще в лоне этой культуры — в языке. «Язык — это обиталище бытия» [212, S. 61]. И нужно только научиться «прислушиваться» к языку, нужно позволить ему говорить, чтобы услышать то, что современный человек совсем разучился слышать. Современное отношение к языку как к «орудию» (не в смысле «Zeug», а в смысле техники — «Technē»), которое выразилось даже в самом отождествлении языка, понимавшегося ранее как «речь», с частью человеческого тела — с языком, а он есть нечто «осязаемо-вещественное»¹, превращает язык из «обиталища бытия», каким он был первоначально у всех народов, в простой «предмет», в сущее, наряду с любым другим сущим. Язык технизируется, становится средством передачи информации и тем самым окончательно умирает как «речь», «речение» (Reden), «сказание» (Sage).

Вместе со смертью языка теряется та последняя ниточка, которая связывала современного человека и его культуру с бытием, иссякает живой источник этой культуры, а сам язык становится мертвым. Это, по Хайдеггеру, самая большая опасность, которую несет с собой метафизика. Поэтому задача возрождения подлинного языка и умения его «слышать» рассматривается Хай-

¹ В большинстве европейских языков, связанных с латинской первоосновой, слово «язык» (как и в русском) означает также ту часть тела, с помощью которой производятся звуки (ср. *M. Heidegger. Unterwegs zur Sprache*, S 144).

деггером как всемирно историческая. Поскольку язык продолжает жить прежде всего в произведениях великих поэтов, и то не всех, а только тех, кто прислушивался к «голосу бытия» (к ним Хайдеггер относит прежде всего Софокла, а из новых поэтов — Гельдерлина, Рильке, Тракля), постольку услышать то, что говорит язык через этих своих «вестников бытия» — значит, по Хайдеггеру, «встать в просвет истины бытия». Целый ряд своих статей и докладов последних десяти — пятнадцати лет Хайдеггер посвящает анализу произведений этих своих любимых поэтов. Способ мышления и изложения Хайдеггера определяется в этих статьях тем, что Хайдеггер не говорит здесь «о языке», а говорит, по его собственному выражению, «от имени языка» (*nicht über die Sprache, sondern von der Sprache*)¹ [214, S 149]. Таким путем Хайдеггер хочет преодолеть противоречие между задачей и методом ее разрешения, которое у него обнаружилось в первых произведениях, преодолеть несоответствие того, что он хочет сказать, с тем, как это говорится.

Дело это действительно трудное, ибо сказать, что такое бытие, на языке метафизики (т. е. дискурсивного, выраженного в понятиях, философского мышления) невозможно, поскольку сама суть метафизики, как доказывает Хайдеггер, состоит в неспособности мыслить бытие. Поэтому Хайдеггер в поздних работах разрушает понятийный способ мышления, стремясь возродить дологический, нерасчлененный язык, ближе всего к которому язык поэтов. Теперь для Хайдеггера мыслить — «значит быть поэтом»² [215, S 134].

Этот итог философских исканий Хайдеггера представляется вполне логичным. В самом деле, еще в 20-е годы он поставил перед собой задачу «понять бытие в горизонте времени», понять самое время как нерасчлененную целостность трех его модусов. А это, как мы видели, суть признаки мифологического мировосприятия, которое и хочет возродить Хайдеггер, как самое изначальное, но вытесненное современным научным мышлением. Несомненно также, что вся философская традиция, начиная с Платона (и даже, пожалуй, раньше),

¹ «Говорить о языке — значит делать его предметом» (ср. выше определение метафизики) [214 S 149]

² Этот афоризм Хайдеггера четко выявляет его позицию

служила как бы тем канатом, через который с теми или иными «отклонениями» прокладывало себе путь научное мышление. Это-то традицию вместе с результатом, который она дала в виде современной науки и обязанной ей своим существованием техники, Хайдеггер и называет метафизической. В поисках «изначального единства человека с миром», в поисках «синкретичного» «неформализованного» мышления и его носителя — неформализованного языка — Хайдеггер сначала обращается к раннехристианской, а затем — к древнегреческой мифологии, к архаической Греции и ее певцу в новое время — Гельдерлину. Язык Гельдерлина потому и представляется Хайдеггеру наиболее «изначальным», что этот поэт-романтик всю жизнь тосковал по «утраченному» европейской культурой бытию и стремился обрести его, неоднократно обращаясь к любимой им Греции, к мифам и трагедиям. Подлинный язык мыслится Хайдеггером как нерасчлененно-допонятийное образование, которое «говорит» человеку и с «человеком», таким был тот первобытномагический язык, к которому человек относился с благоговейным почитанием или с суеверным ужасом, как к своего рода могущественному божеству. Человек «хранит» бытие в своем языке, и потому, согласно Хайдеггеру, он не «господин» бытия, как думает наша «субъективистская эпоха», отождествляющая бытие с сущим, а его «хранитель», его «пас-тырь» [siehe 212, S. 102].

В хайдеггеровском учении о языке нашли преломление немецкая романтическая традиция, возрождавшая в свою очередь мифологическую трактовку языка как совпадающего с самим бытием. Здесь им используется та особенность языка, согласно которой изначальное значение слова часто выражает некоторое реальное общественное отношение¹; а также тот факт, что поэтический (художественный) язык имеет более совершенные, чем научный, средства для выражения эмоционального мира человека. Герменевтика Хайдеггера пропа-

¹ См. письмо К. Маркса Ф. Энгельсу от 25 марта 1868 г. «Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что *общее* [Allgemeine] означает у германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю, а *частное* [Sundre, Besondere] — не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность. Выходит, что логические категории все же прямо вытекают из «наших отношений» [1, т. 32, с. 45]

гандируется ныне Г.-Г. Гадамером, П. Рекёром, К.-О. Апелем и другими феноменологами.

**Обезбоженность
и миф**

И еще одна, последняя, проблема философии позднего Хайдеггера. Это проблема религии и религиозности. Хайдеггер считает «обезбоженность (Entgöttergung)», иррелигиозность нашей эпохи характерной чертой ее «метафизической сущности». «Обезбоженность есть состояние, при котором невозможно прийти к решению относительно бога или богов... Образовавшаяся пустота заполняется историческим и психологическим исследованием мифов» [211, S. 70]. Выражение Ницше «бог умер» Хайдеггер считает подлинным символом нашего времени.

Хайдеггер выразил точку зрения «обезбоженности» в книге «Бытие и время», говоря в ней, что «онтически невозможно решить вопрос о том, возможно ли, скажем, бытие после смерти» [213, S. 247—248]. В поздних произведениях эта точка зрения сменяется усиленным поиском «бытия», в том числе и бога.

Мы видели уже связь проблемы «бытия» с проблемой языка: язык как «обиталище бытия» открывает к нему доступ. Но что такое это «бытие»? Хайдеггер дает преимущественно негативные ответы. Бытие — это не сущее, это не отдельные предметы и свойства окружающего нас мира, не человек и не мир человека, поскольку человек становится человеком только благодаря своей внутренней связи с бытием. Бытие — это и не бог, ибо само бытие делает возможным существование бога. «Бытие — это не бог и не основа мира. Бытие шире, чем сущее, и ближе человеку, чем любое сущее, будь то животное, произведение искусства, машина, будь то ангел или бог» [212, S. 54]. Бытие — это ничто (ничто сущее); только такое определение можно дать бытию в рамках логического, дискурсивного мышления. Однако положительный смысл хайдеггеровского «бытия» может быть выявлен путем социально-исторического анализа.

Забвение бытия метафизикой — явление историческое, связанное с эпохой. Поэтому Хайдеггер связывает и метафизическое мышление, и мышление дометафизическое, в котором «связь с бытием» не утрачена, с соответствующими обществами, выступающими у него в форме специфического отношения человека к бытию.

Если метафизика связана с «техническим», утилитарным отношением к сущему как к вещи, то «изначальное» отношение — это отношение интимное, глубоко личное. Хайдеггер идеализирует здесь патриархальное отношение крестьянина, ремесленника к своему узкому, ограниченному, но чрезвычайно личному миру. Этот мир дан не дискурсивному мышлению, но личному чувству, и может быть выражен не в логике понятий, а в поэтических символах.

Надо сказать, что эта «патриархальная идиллия» оказалась в 30-е годы глубоко созвучной тем идейным течениям в Германии, которые сформировали официальную идеологическую доктрину фашизма. «Зов земли», которым веяло от работ Хайдеггера, перекликался с той идеализацией крестьянского быта Германии, которая выступила как доктрина «земли и крови (Blut und Boden)». Этим объясняется и тот успех, которым пользовались доклады и статьи Хайдеггера в годы фашизма, и те заигрывания с нацизмом, которые нашли выражение в его словах из «Введения в метафизику» о «внутренней истине и величии этого движения» [210, S. 152]. «Общие корни германского фашизма и хайдеггеровского мышления слишком ясны для того, кто может видеть. Это был один и тот же иррационализм, та же опасная романтика, смешанная с национализмом и нетерпимостью к инакомыслящим» [225, S. 93], — писал исследователь философии Хайдеггера П. Гюперфельд.

В 1933 г., после прихода к власти национал-социалистов, Хайдеггеру была предложена должность ректора Фрейбургского университета, которую он принял. Речь Хайдеггера, произнесенная им при вступлении на эту должность, как и сам факт принятия последней, в период, когда крупнейшие философы Германии либо уходили в отставку, либо были насильственно отстранены от работы, либо, наконец, эмигрировали за границу, не желая сотрудничать с фашистским правительством, — вызвали возмущение многих его коллег.

Однако Хайдеггер не стал официальным нацистским философом. Интеллектуальный уровень, на котором Хайдеггер пересматривал европейскую рационалистическую традицию, да и сама патриархальная архаическая «модель», стоявшая за его мифологизмом, мало отвечали «идейному» облику немецкого фашизма. Не импонировал гитлеровским идеологам и хайдеггеровский песси-

мизм — последний трактовался в «третьей империи» чуть ли не как преступление против нации. В период господства нацистов Хайдеггер почти не печатался, он издал лишь несколько небольших работ, посвященных анализу поэзии Гёльдерлина, и лекции «Учение Платона об истине».

В послевоенные годы Хайдеггер практически не касается политических проблем. Но его общее мирозерцание остается пронизанным пессимизмом: «Длинная жалкая эпоха мировой ночи... В полночь наиболее убога эта эпоха. В это время ничтожная эпоха не может даже оценить своего ничтожества... И именно теперь мировая ночь, возможно, подходит к полуночи. Быть может, мировая эпоха сейчас стала до конца ничтожной. А может быть, и нет, все еще нет, несмотря на все страдание, безымянное страдание, несмотря на все усиливающуюся тревожность, на все возрастающую запутанность» [211, S. 249—250]. Во всей современной, в общем пессимистической, буржуазной литературе трудно найти слова, столь сильно выражающие безысходное отчаяние.

В выступлениях Хайдеггера последних лет господствуют мотивы романтической критики технического прогресса и тоска по не отчужденной от человека природе, связываемая им с идеализацией досократической античности. Но тем самым Хайдеггер (а во Франции Камю) отошел от обычной для экзистенциалистов трактовки природы как того, что враждебно человеку: бегство от общества заставило снова искать прибежища в природе. Свообразно возродились руссоистские мотивы...

3. «Философия существования» К. Ясперса

Карл Ясперс всегда подчеркивал, что «философия существования» не может быть систематичной: она скорее «философствование», чем «философия». Именно поэтому встает задача критики философии прошлого, претендовавшей на систематичность, — будь то систематическое обобщение научных знаний («позитивизм») или попытка создать умозрительную спекулятивную систему идей («идеализм»).

**Критика Ясперсом
позитивизма
и идеализма**

Мышление, исходящее из эмпирического субъекта и заканчивающееся сознанием вообще, будучи абсолютизировано, представляет собой, по Ясперсу, позитивистский тип мировоззрения. «Позитивизм,— пишет Ясперс,— это мировоззрение, которое отождествляет бытие с тем, что доступно естественнонаучному познанию. С его точки зрения, действительно



только то, что можно воспринять в пространстве и времени... все, что существует, существует в качестве объекта. Объектное бытие (Objektsein) и бытие тождественны. Сам субъект есть объект среди объектов. Подобно тому как объект доступен путем внешнего восприятия, субъект доступен путем внутреннего восприятия в качестве действительности; и тот, и другой могут быть познаны в качестве предметов» [245, S. 213]. Ясперс подчеркивает — и в данном случае не без основания, что последовательно проведенная позитивистская установка по существу приводит к отождествлению человека с вещью.

Характерной чертой позитивистского мировоззрения, по Ясперсу, является убеждение в том, что подлинным

познанием можно назвать лишь то, которое открывает возможность построить, сконструировать познанный предмет. «Идеалом познания, для осуществления которого позитивизм не признает никаких принципиальных границ,— является следующий принцип: в собственном смысле я познал только то, что я могу сделать» [*ibid.*, S. 214]. Опасность позитивистской позиции, если последняя абсолютизируется и не ограничивается какой-то иной, более высокой, состоит в том, что с ней связана возможность построения технократического тоталитарного общества, высшей целью которого будет объявлено «материальное переустройство мира», высшей формой деятельности — научно-техническая, а высшим типом отношений — рационализированное отношение между звеньями единой социальной машины. Однако, говорит Ясперс, позитивистское мировоззрение наталкивается на границы, которые свидетельствуют о невозможности превратить позитивный подход к миру в абсолютный. «Хотя позитивизм,— пишет он,— объявляет позитивное единственной действительностью, тем не менее он признает, что существует нечто непознаваемое, и называет свое признание агностицизмом. Однако он оставляет непознаваемое в стороне, как будто оно его не касается. Точно так же он видит, что хотя задачи правильного устройства мира вырастают из мира с естественной необходимостью, однако этой цели невозможно достигнуть также и за очень долгое время. Тем не менее бесконечность труда ради достижения этой цели не представляется ему препятствием; он ищет удовлетворение в самом прохождении пути, хотя все является лишь средством для будущего, а не действительно достигнутым наличным бытием» [245, S. 216].

Эта критика позитивизма Ясперсом во многом совпадает с тем, что в свое время говорили Шеллинг и Гегель, критикуя кантовско-фихтевское понимание цели человеческой деятельности как бесконечно отдаленного идеала, которого реально достигнуть невозможно, так как невозможно «пройти бесконечность». Кантовско-фихтевское понимание бесконечной деятельности без всякой перспективы «осуществить идеал» воспроизводится в конце XIX в. в неокантианстве с его принципом: «движение — все, конечная цель — ничто», а также в позитивизме. Эти течения и имеет в виду Ясперс. Однако хотя его аргументы в данном случае во многом совпадают

с аргументами Гегеля, тем не менее позиция, с которой Ясперс ведет свою критику, весьма существенно отличается от гегелевской.

В этом мы можем убедиться, рассмотрев ясперсовское отношение к той философской доктрине, с которой он как будто солидарен в критике рассудочности теоретической платформы позитивизма. Эта философская доктрина — объективный идеализм, или просто идеализм, как предпочитает называть его Ясперс. «Позитивизму, — пишет Ясперс, — противостоит идеализм как мировоззрение, отождествляющее бытие с бытием духа, который исследуется в науках о духе с помощью метода понимания» [*ibid.*, S. 222].

В отличие от позитивизма, который принимает за исходный пункт объект и его необходимость, идеализм, по Ясперсу, берет за исходное субъект и его свободу. Идеализм видит цель в чем-то уже наличном, в идее, в которой «участвует» индивид. Участие в идее дает индивиду освобождение, ибо для него внешние предметы перестают быть чем-то чуждым и противостоящим ему, они приобретают смысл как определенные средства для осуществления идеи, а сам он приобщается к идее и «в ее жизни обретает покой тотальности, мир завершенности...» [245, S. 225]. Главное, что подчеркивает здесь Ясперс, это покой, мир, примирение, которые гарантируются идеалистическим мирозерцанием и которые вытекают из того, что индивид познает до конца смысл и значение всего существующего, обретает абсолютную истину. С другой стороны, идеализм считает, что идеал или, точнее, идея, всегда реальна, что она не столь бессильна, чтобы ждать, пока ее реализуют: она присутствует в единичном и дает ему бытие.

Однако несмотря на антагонизм и взаимную враждебность этих двух направлений, согласно Ясперсу, у них есть ряд общих важных моментов.

Во-первых, как идеализм, так и позитивизм «на вопрос о том, что же собственно есть, отвечают: ...целое и всеобщее» [*ibid.*, S. 228]. При этом позитивизму, говорит Ясперс, важно выявить закономерность процессов природы, так сказать, форму всеобщности, а для идеализма — для которого всеобщее выступает в значении «целого» — понять мир как в себе бесконечно расчлененный космос.

Во-вторых, позитивизм и идеализм сходны в том отношении, что они считают все существующее в принципе познаваемым. Отсюда их оптимизм; им незнакомы отчаяние и сомнение, оба черпают силу в уверенности, что любое страдание и несчастье можно предотвратить. «Они снимают страдание и вражду; будучи защищены в Целом, они не знают в собственном смысле ни смерти, ни случая, ни вины. Сомнение и отчаяние не являются для них серьезными возможностями» [*ibid.*, S. 232].

В-третьих, и позитивизм, и идеализм не знают исторического подхода к действительности. Подлинную действительность оба критикуемые направления считают, по Ясперсу, вневременной: позитивизм считает вневременной природную закономерность, идеализм — идею.

И, наконец, главное, в чем Ясперс усматривает корень всех остальных особенностей двух описанных направлений — это непонимание того, что такое личность. В понимании индивида, говорит Ясперс, идеализм и позитивизм опять-таки сходятся: оба рассматривают его как предмет, т. е. объективно, фиксируя при этом или момент его единичности, непохожести на других, или видя в нем представителя всеобщего. Индивиды при этом, говорит Ясперс, выступают «в качестве случаев (позитивизм. — *Авт.*) или орудий (идеализм — *Авт.*), они суть или точки скрещения вневременных законов, в принципе генетически постижимые, а потому лишенные самостоятельного бытийного характера» [245, S. 228], или «орудия», применяемые целым в соответствии с его собственными целями.

В отличие от позитивизма и идеализма, Ясперс хочет поставить проблему бытия, познания и человека по-иному¹. Бытие, если подходить к нему философски, нельзя рассматривать ни как завершенное целое, ни как бесконечно расчлененный в себе космос. Мир вообще нельзя мыслить как предмет, как объект познания или место приложения практического действия. Познание — если говорить о познании философском — никогда не

¹ Во избежание недоразумения следует отметить, что Ясперс признает возможным и позитивистский, и идеалистический подход к миру и человеку, но только на определенном уровне — в сфере «ориентации в мире». Позитивистский подход во многом реализуется в науке, и в этом, по Ясперсу, нет ничего ошибочного, если только наука не претендует на роль мировоззрения, а позитивизм — на роль философии.

может до конца понять загадку бытия, ибо оно, по Ясперсу, непознаваемо. Человека нельзя рассматривать объективно, как это делала предшествующая философия,— его надо понять как экзистенцию.

И, наконец, все эти три проблемы — бытия, познания и человека — должны быть рассмотрены с точки зрения историчности. Вот задачи, сформулированные Ясперсом в самом ходе критики идеализма и позитивизма.

**Экзистенция
и трансценденция**

Центральное понятие экзистенциализма, экзистенция, по Ясперсу, в отличие от эмпирического бытия человека, «сознания вообще» и «духа», есть такой «уровень» человеческого бытия, который уже не может стать предметом рассмотрения науки. Если наличное бытие человека, его сознание и дух изучаются такими науками, как антропология, психология, социология и, наконец, науками о духе — историей, филологией и т. д., то экзистенция в принципе не может стать объектом изучения. «Экзистенция,— пишет Ясперс,— есть то, что никогда не становится объектом, есть источник моего мышления и действия, о котором я говорю в таком ходе мысли, где ничего не познается; экзистенция это то, что относится к самому себе и тем самым к своей трансценденции» [245, S. 15].

Итак, основной момент, который отмечает Ясперс при характеристике экзистенции,— это ее необъективируемость. А поскольку познавать можно только то, что является объектом, постольку экзистенция не может стать предметом знания. «Тот, в качестве кого я себя знаю, не есть в подлинном смысле я сам» [247, S. 53],— пишет Ясперс. В своем знании, по Ясперсу, вернее, в своем самосознании, человек предстает себе лишь той своей «частью» или «стороной», которую он смог объективировать. Но при этом от его глаз ускользает самое существенное, ибо его-то никогда невозможно сделать объектом. «В любой момент, когда я делаю себя объектом, я сам одновременно есть нечто большее, чем этот объект, а именно существо, которое себя таким образом может объективировать. Если я понимаю себя исключительно как наличное бытие, жизнь и природу, поскольку я делаю себя объектом и постигаю себя лишь постольку, насколько я есть объект, и таким образом, каким я выступаю в качестве объекта, то я в этом теряю себя, смешиваю то, чем я выступаю для себя, с тем, чем я сам могу быть» [247, S. 53—54].

Экзистенция, таким образом, недоступна ни научному, ни спекулятивно-философскому постижению,— первое отождествляет ее с наличным бытием или, в лучшем случае, с сознанием вообще, второе — с духом. Тем единственным способом, каким можно, согласно Ясперсу, охарактеризовать экзистенцию, является «экзистенциальное прояснение (Lichtsenzerhellung)». Оно «не познает экзистенцию, а апеллирует к ее возможностям» [247, S. 52—53]. Однако «экзистенциальное про-

яснение», предостерегает Ясперс, нельзя превращать в «экзистенциализм», т. е. в «учение об экзистенции», ибо при таком превращении экзистенция рассматривается как предмет, что противоречит самой ее сущности. Здесь Ясперс, по-видимому, пытается отмежеваться, во-первых, от Хайдеггера, который в своей работе «Бытие и время», несмотря на все оговорки, все-таки пытается дать систему экзистенциальной философии, а во-вторых, от французского экзистенциализма, в частности, от Сартра, тоже создавшего «систему» экзистенциализма, и, наконец, от комментаторов и исследователей, которые уже с начала 30-х годов употребляли термин «экзистенциализм» по отношению к философии как Хайдеггера, так и Ясперса.

Ясперсово определение экзистенции как необъективируемой реальности основано на использовании существенных трудностей, возникающих перед человеком в ходе познания субъективного мира человека. Но оно ведет к отказу от познания человека, к проведению принципиально непреходимой грани между познанием (разумом) и человеком (субъектом).

С точки зрения Ясперса, экзистенция неразрывно связана с «трансценденцией», богом. Без этой связи экзистенция превращается в ту самую слепую и упрямую волю, которая так близка к шопенгауэровско-ницшеанскому принципу и которую Ясперс принимает только при условии, что ее неразумность будет истолкована не как антиразумность, а как сверхразумность, что может быть сделано только с помощью трансценденции. «Экзистенция нуждается в другом, а именно в трансценденции, благодаря которой она, не создающая самое себя, впервые выступает как независимый источник (Ursprung) в мире; без трансценденции экзистенция становится бесплодным и лишенным любви демоническим упрямством» [247, S. 48].

Трансценденция выступает, таким образом, как бытие, которое превращает экзистенцию из простого самоутверждения, «своеволия», или «свободной воли», в носителя бытия, более высокого, чем все, что признается в качестве наивысшего рассудком и разумом. Короче говоря, трансценденция — это высшее бытие, бог.

Но в таком случае «философствование» Ясперса все-таки превращается в систему, состоящую из части, посвященной миру («ориентировка в мире»), душе («экзистенциальное озарение») и богу («метафизика»). Важнейшее место занимают в ней экзистенция и трансценденция, душа и бог.

Экзистенция и свобода

Из самого определения экзистенции вытекает, что экзистенция и свобода у Ясперса — понятия тождественные. Было бы неточно, согласно Ясперсу, сказать, что экзистенция обладает свободой или имеет свободу в качестве одного из своих «моментов», неточно было бы даже сказать, что экзистенция является свободной, ибо экзистенция — это и есть свобода.

Характеристика понятия свободы, таким образом, состоит в том, что она не может быть «найдена» внутри предметного мира. Не только в сфере эмпирического бытия, которое познается конкретными науками, но и в сфере бытия, понятого как «идея» (Гегель) или как нравственный миропорядок, представляющий собой некоторую целостность, постигаемую только разумом (Кант, Фихте), свобода, согласно Ясперсу, не может быть «обнаружена». Ни на одном уровне человеческого бытия — ни на уровне наличного эмпирического бытия, ни на уровне сознания вообще, ни на уровне духа мы с ней не соприкасаемся. «Нет свободы вне бытия самости (Selbstsein). В предметном мире нет ни места, ни отверстия (Lücke), где бы она могла поместиться» [245, Bd II, 191].

Отсюда вытекает важный для Ясперса принцип, который он формулирует со всей возможной резкостью «или человек как предмет исследования — или человек как свобода» [242, S 50].

Но что такое «свобода»? Подчеркнем, что экзистенциализм порвал с классической традицией немецкой мысли, рассматривавшей «свободу» и «отчуждение» как взаимоположенные категории. Для Ясперса «свобода» как экзистенция сама есть вид отчужденного состояния. Но, анализируя данное понятие, Ясперс стремится подойти к нему более всесторонне, чем Хайдеггер, видевший в свободе только индетерминированность человеческого выбора, «проекта». Он рассматривает свободу в ее отношении к познанию, произволу, закону. Познание, подчеркивает Ясперс, есть путь к свободе, поскольку оно раскрывает *возможности* действия. *Без знания нет свободы* — но в знании я еще не свободен. Среди возможностей действия познание открывает произвол. *Без произвола нет свободы*. Наконец, человеческая деятельность руководствуется законом — не законом природы, которым, по мнению Ясперса, человек не подчинен в своем поведении, а законом как свободно выбираемой им нормой поведения. «Трансцендентальная свобода, в которой я посредством послушания значимым нормам нахожу себя свободным как самость, есть активная свобода в противоположность чисто пассивному знанию, и опирается на необходимость в противовес относительной неограниченности произвола. В ней содержатся свобода познания и свобода

произвола Как без них обеих не может быть подлинной свободы, так нет свободы без закона» [245, Bd. II, S 178]

Следовательно, Ясперс использует в своем определении свободы ограниченность понимания свободы как простого знания о необходимости, и способность человека решать «вопреки» законам природы (например, — естественному стремлению к сохранению жизни), и качественное отличие законов природы от социальных норм. Но Ясперс не видит и не желает видеть того, что свобода как действие на основе познания природной и социальной необходимости, как «действие со знанием дела» (Энгельс) подразумевает прежде всего вопрос об условиях, в которых она становится реальностью. Главная ошибка Ясперса в понимании свободы состоит, таким образом, не в сведении ее к произволу, и не в защите произвола. Она состоит в отрицании возможности иной свободы, кроме «свободы воли» как свободы решения, выбора. Неудивительно, что с этой точки зрения «свобода не может быть познана, она никоим образом не может мыслиться объективно» [245, Bd II, S 185]

Единственная связь свободы с «объективностью», о которой говорит Ясперс, это ее связь с «трансценденцией», богом «Тот, кто опирается на самого себя, перед лицом трансценденции решающим образом испытывает ту необходимость, которая целиком отдает его в руки его бога» [ibid S 200]. А следовательно, «свобода» Ясперса — мнимая свобода христианской религии.

Конечно, это не означает, что Ясперс просто отдает решение, выбор, осуществляемый человеком, религии, санкционирующей определенное его поведение. Выбор определяется «зовом экзистенции», который, конечно, подчинен богу. Здесь обнаруживается трудность, с которой не может справиться экзистенциальная философия Ясперса и которая выражается в отсутствии объективного критерия отличия акта свободы от акта произвола, т. е. отличия «подлинного хотения» от «неподлинного», экзистенциального от индивидуально-произвольного. Поскольку «зов экзистенции» невыразим общезначимым образом, постольку с точки зрения «внешнего наблюдателя» поступок, совершенный в соответствии с экзистенциальной свободой, не может быть отличен от поступка, совершенного в силу индивидуальной склонности, «выгоды» и «интереса», за исключением, разумеется, тех случаев, когда экзистенциальная свобода вступает в противоречие с индивидуальным «интересом». Более того, и самому индивиду, который совершает поступок, очень трудно судить о том, что в нем говорит — зов экзистенции или «голос плоти».

Эта трудность имеет немаловажное значение для концепции Ясперса. Когда Ясперс «ограничивал науку, чтобы дать место свободе», им руководило стремление

оградить личность от произвола, которому она подвергается в обществе, построенном на принципе господства определенных групп, монополизировавших не только политическую власть, но и экономику, и стремящихся к созданию тоталитарно-рационализированной общественной машины, винтиками и гайками которой должны стать отдельные индивиды. В этой ситуации, рассуждает Ясперс, наука становится на службу такого рода тенденциям тотализации, ибо она, изучая не только внешнюю природу, но и самого человека, дает возможность манипулировать, управлять не одним лишь телом, но и «душой» (психология), и даже «духом» индивида (различные формы массовой идеологии). В таких условиях возникает вопрос: а есть ли пределы, границы проникновения науки и использующего ее достижения манипуляторства в человеческую личность? Ясперс хочет установить эти границы, заявляя, что человек до конца не может быть познан наукой, а значит, не может стать до конца предметом социального манипуляторства, всегда будет налицо некоторый непознаваемый «остаток» — экзистенция. «Остаток», как видим, важен Ясперсу скорее из социальных и нравственных, чем из гносеологических соображений. В результате этих размышлений Ясперс формулирует вывод: познание — дело науки, свобода — дело философии [siehe 246, S. 304].

И вот здесь-то и обнаруживается трудность, о которой мы только что говорили. произвол, которому Ясперс пытался положить пределы, так сказать, «извне», неожиданно проникает «изнутри» — через тот самый канал — экзистенцию, — где как раз, по замыслу Ясперса, пролегал путь спасения от произвола. Чтобы устранить эту трудность, Ясперс вынужден прибегнуть к помощи того самого разума, компетенции которого он до сих пор стремился положить предел: изгнанный «через дверь», разум вновь проникает в философию Ясперса «через окно».

**Разум,
экзистенция
и „объемлющее“**

В ходе философского развития Ясперса перед ним неизбежно встает проблема разума. И это развитие очень поучительно. Начав — в своих ранних работах — с критики рационализма, «фетишизирующей себя науки», в которых он видел чуть ли не главную опасность для общества XX в., он закончил критикой иррационализма как другой крайности,

имеющей не менее тяжкие последствия для человека. Мы видели, что принижение разума основывалось у Ясперса на узкопозитивистской трактовке самой науки, на абсолютизации «технической» ее функции.

Новое в отношении Ясперса к разуму возникает на основе его социального опыта, связанного с фашизацией Германии и преследованиями, которые обрушились на немецкую интеллигенцию. Теоретически оно связано с понятием «объемлющего (Umfassende)». Понятие это вводится Ясперсом в работах второй половины 30-х годов. «То бытие, которое не есть ни только субъект, ни только объект, которое, напротив, при расколе на субъект и объект присутствует на обеих сторонах, мы называем объемлющим,— пишет Ясперс. — Хотя оно никогда не может стать адекватным предметом философствования, мы говорим о нем и только о нем» [242, S. 14].

Существует, в наиболее общем смысле, два вида объемлющего, говорит Ясперс «Объемлющее есть или бытие в себе, которым мы объята, или бытие, которым являемся мы сами» [*ibid*, S 16]. Это деление на два вида объемлющего, согласно Ясперсу, нельзя отождествлять с делением всего сущего на субъект и объект то, что он называет «объемлющим как бытием самим по себе», не тождественно объекту, а «объемлющее, которым являемся мы сами», не тождественно субъекту.

В свою очередь объемлющее, которое есть бытие само по себе, выступает в двух формах — как мир и как трансценденция. По определению Ясперса, мир — это такое объемлющее, исчезающее малую часть которого составляет наше существо, трансценденция же — это бытие, где мы не принимаем никакого участия, но в котором мы имеем свою основу и к которому отнесены [*siehe* 242, S 16—17].

Мир в целом, по Ясперсу, есть не предмет, а идея то, что мы в состоянии познавать — это не сам мир, а нечто существующее в мире. Определение мира в целом как идеи или предельного понятия восходит к Канту и у Ясперса служит, как и у Канта, выражению непознаваемости объективного мира. Мир, по Ясперсу, не может быть основан на самом себе, он постоянно указывает на свои пределы — на трансценденцию. «Если мир есть все, то нет никакой трансценденции. Но если есть трансценденция, то в бытии мира существует возможный указатель на нее» [*ibid*, S 17].

В соответствии с указанными видами «объемлющего, которое не является нами самими», существует также членение «объемлющего, которое суть мы сами». Это последнее объемлющее делится на четыре типа бытия существующие «нас самих» 1) в качестве наличного бытия,— эмпирическое человеческое существо, 2) в качестве сознания вообще, 3) в качестве духа, 4) в качестве экзистенции. Первые три способа существования «нас самих» это, по словам Ясперса, «также способы, в которых мы суть мир» [*ibid*, S 18], иными словами, им соответствуют различные аспекты того объемлющего, которое Ясперс называет «миром». Поэтому исследование этих трех

способов «объемлющего, которое суть мы сами», тождественно исследованию того, что можно было бы назвать «миром». Этому исследованию был посвящен первый том ясперсовской «Философии», который носит общее название «Ориентация в мире».

Что же касается последнего способа существования «объемлющего», которое «суть мы сами», т. е. экзистенции, то она соотносена, как мы видели, не с «миром», а с трансценденцией.

Смысл понятия «объемлющего» сводится тем самым к утверждению о непознаваемости бытия как такового, если мы хотим судить о нем по непосредственно данному, «сущему для нас». Ясперс пишет: «Из некоторого сущего для нас нельзя вывести наше бытие, из того, что со мною совершается, нельзя вывести меня самого. Точно так уже бытие само по себе не может быть выведено из сущего, которое мы познаем...» [247, S. 50].

Вот почему Ясперс обозначает «объемлющее» особым термином, не называя его ни «всеобщим», в отличие от единичного, ни целым в отличие от части и т. д., т. е. избегая тех типов соотношений, которые уже установлены в традиционной философии. Смысл этого словоупотребления заключается в том, чтобы подчеркнуть отсутствие какой бы то ни было логической зависимости между объемлющим и объемлемым, чтобы указать, что объемлющее трансцендентно по отношению к объемлемому, что, стало быть, между ними нет логического моста, и единственный путь от одного к другому — «трансцендирование»¹. В отличие от логической связи, которая представляет собой связь мыслей, трансцендирование есть единственно возможная связь способов бытия, связь разных уровней бытия. И именно потому, что философия, по Ясперсу, должна исследовать не связь мыслей, а связь бытия, ее метод — не логическое движение, а трансцендирование. Правда, логическое движение тоже играет в философии существенную роль, его исследованием специально занимается, по Ясперсу, философская логика, но тем не менее сама эта логика вырождается в пустую игру понятий, если она оказы-

¹ В свое время С. Кьеркегор заявил, что связи между миром человеческим и миром божественным нет, между ними — пропасть; преодолеть ее можно только «прыжком». Это неопротестантское представление воспроизводит и Ясперс в своем учении о трансценденции.

вается отрезанной от трансцендирования, перехода к «объемлющему» как трансценденции. Поэтому Ясперс и считает необходимым специальное выяснение роли разума в философствовании, его связи с «экзистенцией». «С экзистенцией,— пишет Ясперс,— неразрывно связано нечто другое, направленное на связь всех способно объемлющего. Это не есть новое целое, а лишь постоянное требование и движение... Оно называется разумом» [247, S. 45].

Разум, по Ясперсу, следует отличать как от рас-судка (т. е. в его терминологии, «сознания вообще»), так и от духа. «Разум,— пишет он,— нельзя задушить в каком бы то ни было способе объемлющего,— ни в наличном бытии в пользу воли к существованию (*Daseinswille*), утверждающей себя в своей узости целенаправленно и тем не менее слепо, ни в сознании вообще в пользу бесконечных закономерностей, которые остаются безразличными, ни в духе в пользу замкнутой гармонической тотальности, которую можно мыслить, но в которой невозможно жить» [*ibid.*, S. 46—47].

И далее — вполне в духе Канта — Ясперс замечает: «Разум всегда слишком мал, если его окончательно заключают в определенные формы — и слишком велик, если он выступает как особая субстанция» [247, S. 47]. По определению Ясперса, почти дословно совпадающему с кантовским, разум есть беспокойство, которое непрерывно побуждает нас двигаться вперед и никогда не успокаиваться, не удовлетворяться достигнутым, но осмысляет то, что без него носит бессознательный характер [*ibid.*, S. 46].

Однако, обращаясь к разуму как «противоядию» от возможного произвола, связанного с характеристикой экзистенциальной свободы, Ясперс оказывается в противоречии с той традицией, к которой восходит само понятие экзистенции, а именно с традицией Кьеркегора, а также существенно отклоняется от того пути, по которому пошел Хайдеггер, не вступавший ни в какие «компромиссы» с разумом. Не случайно русский представитель экзистенциальной философии Лев Шестов, верный кьеркегоровским предпосылкам, резко критикует Ясперса именно за его попытку соединить иррациональное начало — экзистенцию с рациональным началом — разумом. По мнению Шестова, Ясперс тем самым возвра-

щает философию к ее традиционной форме, делая ее вместо экзистенциальной — «общезначимой» [см. 95]¹.

Ясперсовский акцент на «разумности» в период превращения национал-социалистской идеологии в государственную обнаруживает в нем мыслителя буржуазно-либеральной ориентации, осознавшего в полной мере опасность ничем не ограниченного принципа иррационализма — опасность не только философски теоретическую, о которой мы уже говорили выше, но и непосредственно практическую. Не случайно Ясперс несколько лет спустя говорит: «Сегодня задача состоит в том, чтобы подлинный разум обосновать вновь — в самой экзистенции» [242, S. 146]. Работа «Разум и экзистенция» — это попытка отмежеваться от крайностей иррационализма фашистского типа, заменив его союзом иррационализма и религии. Изменение во взглядах Ясперса налицо. Но можно ли на основании приведенных его рассуждений сделать вывод о радикальном изменении его воззрений? Пожалуй, нельзя, ибо общая тенденция философии Ясперса осталась прежней; есть основания говорить только о смене акцентов. Если в первый период, до прихода нацистов к власти, Ясперс в основном вел борьбу против «рационалистического» включения личности в «машину рационально-бюрократизированного и технократизирующегося общества» и потому подчеркивал границы мышления, которое не способно постигнуть экзистенцию, то после 1933 г., а тем более после второй мировой войны он обращает внимание и на опасность, которая исходит от «иррациональности» экзистенции, лишенной разумного начала, и стремится оградить свое учение от его иррационалистического истолкования.

**Экзистенциальная
коммуникация**

Из попытки Ясперса соединить разум и экзистенцию вырастает и другая проблема: как возможно совместить всеобщность истины с ее принципиально личным характером? То, что является всеобщим, общезначимым, всегда безлично; это положение высказал Кьеркегор, и

¹ В современной зарубежной литературе все чаще можно встретить оценку Ясперса как мыслителя, возвращающегося к классической немецкой философии. С этим можно согласиться лишь в очень ограниченном смысле — Ясперс ставит вопрос о роли разума в философии, но решает его в конечном счете в пользу экзистенции в ее религиозном истолковании.

Ясперс принял его в качестве предпосылки своего учения — на нем, собственно, и базируется его критика научного мышления. Но, с другой стороны, Ясперс хорошо понимал, что последовательное проведение этого принципа запрещает строить философское учение — ведь последнее с необходимостью должно иметь общезначимый характер.

Та же задача — только в несколько иной формулировке — встала перед Ясперсом в связи с вопросом о свободе. С одной стороны, как утверждает Ясперс, свобода не есть произвол индивида, а представляет собой трансцендентную необходимость. Но, с другой — эта необходимость своеобразна: она не всеобща, а носит характер глубоко личный, так что для каждой личности она есть *ее и только ее* собственная необходимость. Необходимость, следовательно, уникальна — и здесь опять-таки встает проблема соединения уникальности с универсальностью.

В вопросе о свободе и в вопросе об истине, как видим, возникает одна и та же антиномия, которую Ясперс пытается разрешить путем введения учения об историчности и коммуникации как основных моментах экзистенции. Что же такое экзистенциальная коммуникация и каким образом призвана она разрешить возникшую дилемму?

Общение индивида, связь его с другими индивидами составляет структуру его собственного бытия, утверждает Ясперс. Человеческое бытие у Ясперса, так же как и у Хайдеггера, есть всегда «бытие с другими». «Мы представляем себе этот изначальный феномен нашего человеческого бытия следующим образом: мы суть то, что мы суть, только благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек, который был бы человеком сам по себе, просто как отдельный индивид» [247, S. 57]. Ясперс отнюдь не принадлежит к мыслителям, которые исходят в своей трактовке человека из принципа социального атомизма: человек как изолированный индивид, согласно Ясперсу, есть бессмыслица; общение индивидов — предпосылка их человеческого бытия. «Сравнение человека с животным указывает на коммуникацию как универсальное условие человеческого бытия. Она настолько есть его всеохватывающая сущность, что все то, что есть человек

и что есть для человека... обретается в коммуникации...» [247, S. 59].

Поскольку не существует экзистенции вне коммуникации, постольку — согласно вышерассмотренной тождественности экзистенции и свободы — вне коммуникации не может быть и свободы. Здесь опять-таки вступление в коммуникацию — разумеется, экзистенциальную — является условием свободы личности. «[Моя] собственная свобода может существовать только тогда, когда свободен также и другой. Изолированное или изолирующееся самобытие остается простой возможностью или исчезает в ничто» [246, S. 352]. Коммуникация есть средство обретения свободы, а разрыв коммуникации неизбежно приводит к ее уничтожению.

Почему Ясперс придает коммуникации такое большое значение? Почему он не допускает существования экзистенции вне коммуникации? Отказав экзистенции в возможности объективировать себя и таким путем обрести бытие, обладающее всеобщностью, Ясперс тем не менее должен найти критерий, благодаря которому экзистенцию и свободу все-таки можно было бы отличить от простого своеволия и произвола. Таким критерием становится возможность сообщения с другим индивидом, возможность быть понятым, «услышанным» этим последним. Экзистенция не может быть опредмечена, но она может «сообщаться с другой экзистенцией», и этого достаточно, чтобы она существовала не как субъективная иллюзия, а как реальность. Коммуникация, таким образом, служит способом соединения разума как принципа, вносящего понимание, осмысление, «освещение» (ибо коммуникация как раз и есть взаимное понимание, взаимное освещение экзистенций), с одной стороны, и экзистенции, как вводящей то самое бытие, которое должно быть освещено, должно быть понято, — с другой.

С точки зрения Ясперса, коммуникация — это общение, в котором человек не «играет роли», уготованной ему обществом (скажем, мужа и отца в семье, ученого-химика в профессиональной деятельности, члена той или иной политической партии в политике). Здесь обнаруживается, что такое сам «актер», кто играет все эти роли.

Такая постановка вопроса стала возможной именно в XX в., веке крушения многих иллюзий, остро поста-

вившем вопрос о том, где, в какой сфере человек может обрести свое истинное бытие. Для буржуазного интеллигента, обнаружившего, что в обществе, где он живет, человеческая личность теряет себя, этот вопрос весьма серьезен. Ясперсово учение о коммуникации как духовном общении «немногих», в противоположность массовой коммуникации, при которой индивид превращается в «объект» общения, переставая быть его «субъектом», есть одна из попыток решить эту проблему.

Нельзя не отметить и то обстоятельство, что экзистенциальная коммуникация у Ясперса служит своеобразным заменителем религиозного общения, которое в протестантских странах (в том числе, конечно, и в Германии), в отличие от католических, не имеет коллективной формы; общение с богом у протестанта, в отличие от католика, мало опосредовано священником или религиозной общиной. Но именно поэтому в протестантском мироощущении гораздо сильнее развито чувство личности, чем в мироощущении католика; общение с богом у протестанта всегда было глубоко интимным, глубоко личным. Ясперс в сущности переносит в философию именно этот специфический элемент протестантского мироощущения; потребность в духовном общении перед лицом бога предстает у него как потребность в коммуникации перед лицом трансценденции (такая коммуникация принципиально не может быть массовой), так же как для протестанта молитва не может быть «соборной».

**Истина
как сообщаемость.
Релятивистская
тенденция Ясперса**

Проблему истины Ясперс рассматривает также сквозь призму коммуникации. Ясперс формулирует эту мысль с возможно большей резкостью, заявляя, что истина — это сообщаемость [siehe 247, S. 59], а истинно то, что можно сообщить другому, — точнее, то, сообщение чего другому объединяет меня с ним, что служит средством единения.

Логика рассуждения Ясперса та же, что и при рассмотрении вопроса о свободе. Наука не может дать нам всю истину, говорит Ясперс, ибо она не может выйти за пределы предметного бытия и соприкоснуться с трансценденцией. Поэтому общезначимые истины науки не имеют ничего общего с истиной философии; первые (они составляют только элемент истины) суть истины для человеческого рассудка (сознания вообще), вторая —

для человеческой личности (как экзистенции). Общезначимость не есть характеристика подлинной истины: последняя является личной и потому для каждого человека своя. Вслед за философией прагматизма Ясперс вводит принцип множественности истин, но обоснование этого принципа у него не имеет ничего общего с прагматистским. Напротив, Ясперс критикует прагматизм, показывая, что прагматистское требование множественности истин исходит из плюрализма эмпирического бытия индивидов, в то время как его, Ясперса, понимание множественности истин носит совсем иной характер и имеет иное теоретическое обоснование.

Однако если общезначимость не есть признак истины, то как же отличить истину от иллюзии, от произвольного фантазирования? Средством такого отличения является опять-таки коммуникация: если я могу сообщить свою истину «другому» (а не всем), если она в принципе сообщается, то это и является критерием ее истинности.

Дело обстоит не так, как в науке, где сначала должна быть найдена, открыта истина, а потом она может быть сообщена всем людям; по Ясперсу, истина впервые обретается в коммуникации, *коммуникация* — не средство распространения истины, сообщения ее, а средство ее обретения. Сама сообщаемость есть конститутивный момент истины. Коммуникация и есть общение «в истине». Подлинна, по Ясперсу, «та истина, которая является действительной только как коммуникация и благодаря ей и тем самым в ней впервые возникает,— не та истина, что имеется налицо, а уже потом сообщается, и не та, что представляет собой методически достижимую цель, в которой она может иметь значимость и без коммуникации» [247, S. 74].

Определение истины через коммуникацию означает, что истина не может быть понята как соответствие объективному положению вещей, ибо такое определение истины предполагает разделение субъекта и объекта и имеет силу только для науки. Однако Ясперсово определение истины придает ей крайне релятивистский характер. Ясперс принципиально противопоставляет общезначимость истины, вытекающую из ее соответствия объективному положению вещей, ее интимной, личной значимости и «сообщаемости». Он односторонне подчеркивает, таким образом, тот факт, что истина не безраз-

лична человеку, что она захватывает все его существо, руководит его поступками, за нее человек может умереть. Но все это касается только «экзистенциальной» истины, а не объективной, «принудительной» истины науки.

Однако в действительности объективность истины не исключает ее «личного» характера. Будучи социальным явлением, истина не может не затронуть личность ученого. Тот факт, что Бруно умер за истину, ставшую для него, как признал бы и Ясперс, «экзистенциальной», становится гораздо более весомым от того, что он умер за объективную истину. Гораздо меньшего стоит, скажем, в социальном отношении смерть в огне фанатика-раскольника, умирающего за двуперстное крестное знамение. И противопоставляя объективную истину истине «экзистенциальной», Ясперс по существу формулирует родственную позитивистской концепцию науки как «чистого знания», не затрагивающего якобы социальных и личных проблем.

Коммуникативный характер истины Ясперс непосредственно связывает с ее историчностью, которая, как и коммуникация, является важным моментом экзистенции.

**Историчность
экзистенции.
Пограничная
ситуация**

Экзистенция исторична прежде всего потому, говорит Ясперс, что она конечна. Конечность человека состоит, во-первых, в том, что он, подобно всему живому, смертен. Во-вторых, она выражается в связанности человека с другими людьми и общественно-историческим миром, вне которого нет человека. В-третьих, человек конечен, поскольку в познании он зависит от опыта, от чувственного созерцания, без которого нет познания. Но что самое главное — человек конечен в том смысле, что «он обязан самим собой не самому себе. Он не есть благодаря самому себе, изначально он сам» [242, S. 59]. Конечность отсылает человека к трансценденции как источнику его существования. Если биологическая конечность человека обща ему со всеми животными, существование которых как бы завершается, пройдя все положенные ему циклы, то экзистенциальная конечность его, которая присуща только ему одному и которая выражается также и в том обстоятельстве, что лишь человек имеет сознание своей конечности,— эта конечность в принципе не может быть

закончена, завершена так же естественно, как органически-биологическая. «Только человеческая конечность незавершаема. Только человека его конечность приводит к истории, в которой он впервые хочет стать тем, чем он может быть. Незавершенность есть *signum* (знак.— *Ped.*) его свободы» [*ibid.*, S. 61].

Историчность существования выражается в том, что индивид всегда оказывается в ситуации. Понятие ситуации Ясперс определяет следующим образом: «Ситуация означает не только природнозакономерную, но скорее смысловую (*sinnbezogene*) действительность, которая не выступает ни как физическая, ни как психическая, а как конкретная действительность, включающая в себя оба эти момента,— действительность, приносящая моему эмпирическому бытию пользу или наносящая ущерб, открывающая возможность или полагающая границу. Эта действительность является предметом не одной, а многих наук. Так, ситуации методически исследуются биологией — понятия среды животных, например, при исследовании приспособления; политической экономией — закономерности ситуации спроса и предложения, исторической наукой — однократные, важные виды ситуаций. Существуют, следовательно, ситуации всеобщие, типические или исторически определенные однократные ситуации» [245, Bd. II, S. 202]. Как раз последнее — историческое — рассмотрение ситуации как однократной и неповторимой интересует Ясперса прежде всего.

С точки зрения выявления экзистенции особенно важны, по Ясперсу, так называемые *пограничные ситуации*: смерть, страдание, борьба, вина. Наиболее яркий случай пограничной ситуации — смерть, перед лицом которой конечность собственной экзистенции предстает перед человеком со всей непосредственностью.

В пограничной ситуации оказывается несущественным все то, что заполняло человеческую жизнь в ее повседневности — индивид непосредственно открывает свою сущность как конечную экзистенцию, которая, по убеждению Ясперса, внутренне связана с трансценденцией. И только если индивиду эта связь представляется утраченной, он впадает перед лицом смерти в отчаяние. Здесь у Ясперса, как видим, воспроизводится религиозный мотив обретения мужества перед лицом смерти через бога.

В историчности экзистенции выражается, по Ясперсу, нечто неповторимо-однократное, и в этой неповторимости не заменимое, не заместимое ничем и никем другим. «Если мы будем рассматривать историю с точки зрения всеобщих законов... то мы никогда не соприкоснемся с самой историей. Ибо история есть нечто индивидуальное, однократное. ...То, что повторяется, что может быть в качестве индивидуума заменено другим,— это не история...» [249, S. 134].

Ясперсово понимание исторической реальности как однократной и неповторимой близко к учению баденской школы неокантианства. Однако в отличие от него у Ясперса речь идет не просто о двух разных методах подхода к одной действительности, а о принципиально несовместимых, радикально различных реальностях, причем первая (природа) является предметом науки, тогда как вторая (история) не только не есть объект исследования наук, устанавливающих общие законы, но не может быть также познана и с помощью так называемого «индивидуализирующего» метода. Она вообще стоит за пределами сферы предметного бытия, а потому принципиально не является объектом познания.

Ясперс расходится и с Дильтеем, который считал исторически-человеческую реальность непостижимой с помощью дискурсивного метода «объяснения», но доступной интуитивному методу «понимания». Ясперс недвусмысленно утверждает, что историчность не может быть постигнута ни с помощью дискурсивных, ни даже с помощью интуитивных методов, так же как и экзистенция, способом бытия которой историчность является. Конечно, история исследуется различными науками, и Ясперс считает эти исследования правомерными до тех пор, пока они не берутся окончательно решить вопрос о природе исторической реальности, а тем самым и ответить на вопрос, что такое человек. Здесь, по Ясперсу, пролегает граница всякого познания — и ни биология, ни физиология, ни социология, ни историческая наука никогда не смогут дать ответа на вопрос о сущности человека. Здесь, если мы воспользуемся термином Г. Марселя, против которого Ясперс ничего не имеет, хотя и употребляет его сравнительно редко, кончаются «проблемы» и начинаются «тайны». Тайна историчности — это тайна экзистенции, тайна человеческой

свободы. Пока она остается тайной, человеческая свобода более или менее гарантирована.

Таким образом, «историчность» Ясперса принципиально исключает историзм как учение о социальных закономерностях, связывающих сложнейшие исторические явления в некоторое единство. Отказ от историзма, резюмирующийся в понимании историчности как недоступной разуму уникальности исторического события, несомненно связан с пессимистическим, «трагическим» мироощущением современного буржуазного идеолога, видящего в бурных социальных процессах нашего времени лишь бессмысленное кипение страстей, подавление всего человеческого «машиной» — техникой или бюрократией — и не находящего из этой ситуации никакого выхода. В отличие от неокантианской и даже дильтеевской концепции доктрина Ясперса окрашена в эмоциональные тона, и тем самым ее иррациональный трагизм еще более углубляется. Единственным выходом, позволяющим смягчить этот трагизм, оказывается у Ясперса религия, ибо он призывает перед лицом «тайн» уповать на предметную выражаемость трансценденции, т. е. бога, посредством «шифров» в личностных актах веры.

**Религиозный
смысл философии
истории Ясперса**

Нет сомнения, что Ясперсова философия истории, разработанная на основе понятия историчности, восходит к христианской традиции, о чем, кстати, говорит и сам Ясперс в работе «Философская вера»: «Библия и библейская религия — основа нашего философствования» [242, S. 86]. Без особого труда можно установить ряд моментов, совпадающих у Ясперса с библейским учением о человеке. Он рассматривает бытие экзистенции как историческое в плане, очень близком к христианско-библейскому пониманию истории, подчеркивая связь историчности с трансценденцией — с богом и упорно настаивая на непознаваемости исторического смысла, плана истории, т. е. трансценденции. Однако несмотря на то что Ясперс во многом «примыкает» к очень древнему «библейскому» миропониманию и даже объявляет время, когда подвизались израильские пророки и основатели древних восточных религий, определяющим «осевым временем (Axenzeit)», он тем не менее своей философско-исторической концепцией пытается дать решение таких вопросов, постановка которых обна-

руживает в нем весьма современного нам мыслителя. Исходя из предпосылки, что научно-техническая эра, в которую вступило человечество, несет с собой большую опасность утраты человеком свободы, а тем самым и самого себя, Ясперс ставит вопрос: где искать спасения от этой опасности?

Прежде всего, по Ясперсу, опасность заключается в том, что возникают новые способы общения людей, которые осуществляются как способы предметного общения, и все меньше места остается для личностного, подлинно человеческого общения. Индивиды, преодолевая состояние «атомизации», «распыленности», вступают в мнимую общность, создавая объединения на основе «ложных» принципов, приводящих к фанатическому стремлению реализовать ту или иную социально-политическую «идею». Именно таким объединением была, по Ясперсу, национал-социалистская партия в Германии.

Отсюда вопрос, который мучит Ясперса: возможно ли такое объединение, общение людей, при котором человеческая личность и ее свобода не только сохранялись бы, но и впервые обретались. По Ясперсу, экзистенция возникает только в коммуникации. Если такое объединение возможно, то каким образом?

Ответ Ясперса гласит: подобное объединение возможно на основе... конечности человека; конечность человека есть та «реальность», общение под знаком которой одно только и является — в XX в. — личным, экзистенциальным. Всякое иное общение выталкивается в мир безличного, предметного бытия. Единственной сферой, которую невозможно опредметить, превратить в нечто объективное и «вытолкнуть» оттуда личность, является, по Ясперсу, сфера исторического, история в ее подлинном смысле как конституируемая конечностью экзистенции. Сюда — и никуда больше — личность может укрыться от всех попыток «опредметить» ее. При этом люди тем ближе друг к другу, чем острее они ощущают хрупкость, «конечность» бытия другого, — в то же время никем другим не заменимого, ибо только эти несколько — или даже один — человек принадлежит к одному «историческому» миру. Вне его тоже будут люди, как были и раньше, но это будут совсем другие люди, жизнь и судьба которых сложатся в другое историческое время, в другой ситуации, и экзистенциальное общение с ними будет невозможно. Человек, вырванный

из своей «историчности», всегда ощущает себя наподобие героя сказки Андерсена, перенесенного на несколько столетий назад в глубь времен.

Таков смысл ясперсовского учения об историчности. Эта постановка вопроса, по существу не связанная с собственной проблематикой исторической науки, да и философии истории в ее традиционном понимании, оказывается крайне малопродуктивной, если ее рассматривают в качестве фундамента построения философии истории как общей картины развития человечества, или тем более фундамента исторической науки. Этим объясняется, с одной стороны, непопулярность Ясперса среди историков-специалистов, а с другой — бедность и схематичность его философии истории.

**Социально-
политические
воззрения Ясперса**

В отличие от большинства буржуазных философов, стремящихся замаскировать связь своих учений с политикой, Ясперс совершенно определенно утверждает, что «нет философии без политических выводов» [249а, S. 97]. Более того, он убежден, что именно политические выводы наилучшим образом характеризуют сущность философии того или иного мыслителя. «От Платона до Канта и Гегеля, Кьеркегора и Ницше идет великая политика философов. Что такое философия, обнаруживается в ее политическом проявлении» [*ibid.*, S. 98].

Как видим, философские принципы Ясперса, стремление «связать» индивида через философию с «трансценденцией» отнюдь не выталкивают человека из «имманентного мира» с его посюсторонними — социальными, политическими и т. д. проблемами. Ясперс сознательно проводит в своей философии мысль о том, что, собственно, связь с трансценденцией не может осуществляться иначе, как через действие внутри того «эмпирического» мира, в котором мы живем и который хотя и содержит «указания» на другое, трансцендентное начало, однако не дает основания мыслить это трансцендентное начало как некий «второй» мир, куда можно «войти», лишь отбросив «первый». Нет никакого «второго» мира, заявляет Ясперс, мир только один, и он-то есть та почва, действуя на которой, мы «соприкасаемся» с трансценденцией [siehe 245, Bd. III, S. 198—199]. Несмотря на то что философия Ясперса имеет своей целью показать «несамодостаточность» имманентного мира,

несмотря на то, что Ясперс хочет научить индивида всегда помнить о возможном «крушении» всего того, что является для него «высшей ценностью» в имманентном мире, и сознавать «хрупкость», «бренность» всего этого мира, он в то же время подчеркивает, что вне этого «хрупкого» мира мы не можем реализовать себя. Стало быть, нужно нечто вроде «промежуточной» позиции: постоянно сознавая возможность полного крушения, тем не менее не вставать в позу стойков, которые учили «не слишком привязываться ко всему конечному», быть свободными от него и тем самым уберечься от страданий, связанных с его утратой. Ясперс призывает индивида не занимать такой «отстраненной» позиции, жить как бы с постоянным чувством боли, которое возникает оттого, что человек, помня о возможной утрате всего, чем он живет, именно поэтому тем сильнее привязан к этому, любовь его к близким и друзьям тем глубже, чем острее в нем сознание их — и своей — конечности. Собственно, в этом и состоит то, что Ясперс называет чувством историчности.

Как рассказывает сам Ясперс в «Автобиографии», его политические воззрения, как и сам интерес к политической сфере, которой он в молодости придавал мало значения, сформировались под влиянием Макса Вебера. Последний, будучи одним из наиболее крупных политических мыслителей Германии первой четверти XX в., действительно во многом определил политическое мышление Ясперса. Прежде всего, как полагал Вебер и как впоследствии любил повторять Ясперс, политика вообще возможна только при наличии демократических свобод в стране. «Политика существует только при свободе. Где уничтожается свобода, остается частная жизнь...» [249^a, S. 81]. Ясперс, чтобы уточнить мысль Вебера, называет такого рода политику «истинной» и отличает ее от «мнимой» политики, которая, скажем, имела место в национал-социалистском государстве. «Истинная политика... возможна только в том случае, если имеет место воздействие на других путем убеждения, предполагающее высказывание речей и возражений на них,— процесс, в котором путем свободной духовной борьбы воспитывается общественное сознание» [*ibid.*, S. 82].

Как видим, Ясперс выступает как сторонник либерально-демократических свобод. Естественно, что по

отношению к национал-социализму, уничтожившему не только буржуазно-демократические свободы, но и лишившему людей «правовой гарантии в собственном государстве» [*ibid.*, S. 87], Ясперс занял позицию пассивного неодобрения,—однако настолько пассивного, что не могло быть и речи о какой бы то ни было форме реального сопротивления нацистским властям, если не считать некоторых намеков в его работах, вышедших после 1933 г., а их при нацизме вышло немного.

Такого рода позиция объяснялась тем, что Ясперс придерживался точки зрения, согласно которой «тоталитаризм не может быть преодолен изнутри», ибо «индивид ничего не может поделать перед реальностью грубой силы» [*ibid.*, S. 81]. Это убеждение Ясперса в период господства нацистов сложилось в целую жизненную позицию — позицию обреченного ожидания смерти. Этим убеждением объясняется два важных момента в политической позиции Ясперса. Во-первых, он делает из своей предпосылки тот вывод, что «свободные государства» не имеют права занимать позицию невмешательства во внутренние дела тоталитарных государств, ибо тем самым они попустительствуют насилию, которое можно пресечь только извне; во-вторых, из этой же предпосылки в 1945 г. он делает вполне практический вывод, а именно: Ясперс дает представителю союзнических оккупационных властей совет не передавать сразу власти немцам, поскольку за период господства нацистов они настолько утратили вкус и способность к демократическому самоуправлению, что это может привести к возврату к «тоталитарным формам власти» [249^a, S. 96]. Но с этим тезисом было связано и то, что он возложил надежды на спасение от «угрозы с Востока» на военную силу «Запада».

После второй мировой войны Ясперс в особенности стремился наполнить свои философские категории социальным и даже конкретно-политическим содержанием. Экзистенциалистское понятие «свободы» отождествляется теперь со «свободным миром» капитала, а «предельные ситуации» до предела конкретизируются: это война, атомная угроза, «немецкая вина», и т. д. Но методологический подход к ним сохраняется: все они имеют свой источник в «человеческом бытии», в «экзистенции». Так, в книжке «Вопрос о вине» (1946), обосновывая правомерность Нюрнбергского процесса, Ясперс видит целую

совокупность сознательных преступных действий, спланированных, подготовленных и последовательно осуществляемых с ясной целью завоевания мирового господства. И Ясперс отвечает на это классификацией разновидностей «вины»: уголовная наказуется судом и искупается этим наказанием, политическая — определяется победителем, наказуется устранением от власти и имеет результатом «исправление»; моральная — наказуется совестью и искупается раскаянием. Но главная вина — метафизическая: она вытекает из «солидарности людей как людей» и «совместной ответственности за несправедливость». Единственный судья здесь — бог, а последствие — «преобразование самосознания перед лицом бога» [244, S. 46, 49].

Но главное — другое: «Если мы проследим нашу собственную вину до ее первоисточника, то мы наткнемся на бытие человека, которое в немецком облике приняло на себя специфическую ужасную виновность, возможность которой лежит, однако, в человеке как человеке... Можно сказать, когда речь идет о немецкой вине: это общая вина, — сокровенное зло вообще разделяет вину за вспышку зла здесь, на немецкой почве» [*ibid.*, S. 95]. А следовательно, «невиновных нет»; ответственность «метафизическая» распределяется между всеми, и из-под удара уходит как раз наиболее существенный «виновник» — капиталистическое общество, империализм, являющийся источником военных катастроф.

В своих послевоенных политических работах Ясперс высказывает серьезные сомнения насчет осуществления свобод в Западной Германии. Резкой критике подвергает он в своей книге «Куда же идет Федеративная республика» (1966) терпимое отношение к нацистам, зависимость «свободной» печати от денежного мешка, запреты, накладываемые на прогрессивные организации, произведения неугодных авторов (например, Бертольда Брехта) и т. д. Тенденции развития западногерманского политического строя представляются ему разворачиванием «олигархии партий», ведущим к диктатуре. Но и здесь абстрактная постановка вопроса в духе экзистенциализма, считающего свободу непостижимым и спонтанным содержанием «экзистенции», не позволяет ему понять, что движение «от олигархии партий к авторитарному государству; от авторитарного государства к государству диктатуры; от государства диктатуры

к войне» [250, S. 174], угрозу которого он ясно видит, есть лишь частный случай общей тенденции развития буржуазной государственности в эпоху империализма. И отвлечь эту угрозу апелляциями к «экзистенции» невозможно.

Правда, в творчестве Ясперса после войны появляется одна своеобразная нотка. Иррационалист Ясперс вдруг заговаривает о «свободе через истину», а саму «истину» начинает связывать с «разумом». Два устоя общественной жизни, утверждает он теперь,— это «истинность и глубокое уважение к человеческому бытию, или наука и гуманность» [244, S. 30]. Здесь сказался опыт фашистской диктатуры с ее презрением к науке и гуманизму. Но сам Ясперс использует слова «наука» и «гуманность», наполняя их новым (а точнее, старым) иррационалистическим содержанием. Признавая частные научные знания, не признавать которые в наше время было бы бессмысленно, Ясперс по-прежнему решительно отвергает «тотальное знание», т. е. научное мировоззрение, заменяя его «готальной верой» — тем же экзистенциальным религиозным философствованием. «На основе успехов науки последних веков,— писал он,— выросло суеверие науки, люди впали в безграничное желание делать, они ожидают от науки и ее следствия, техники, просто-таки всего. Поэтому они склонны, поскольку нет ничего выше человека, поставить его на место бога, считать высшей инстанцией историю вместо божества» [248, S. 17]. Высшее выражение этой научной и атеистической тенденции Ясперс видит в марксизме.

Таково отношение Ясперса к «науке» и «гуманизму». Что же касается апелляции к «разуму», то экзистенциалист преобразует само понятие разума в духе иррационалистически истолкованной диалектики: разум превосходит ограниченность рассудка за счет того, что он способен осуществить «прорыв (Durchbruch)» к «трансценденции», т. е. к богу. Тем самым «разум» ставится на службу религиозной вере.

**Последняя фаза
эволюции
экзистенциализма** «Классический» экзистенциализм Хайдеггера и Ясперса был выражением кризиса капиталистического общества, кризиса наглядного, глубоко охватившего не только общество, но и его членов, «экзистирующих» индивидов. Именно поэтому

экзистенциализм переносит социальные конфликты в саму «экзистенцию», в «бытие человека», оправдывая в нем самым существующим обществом. Послевоенный экономический бум в Западной Германии породил иную тенденцию — стремление к прямой апологии капитализма, пресловутого «свободного мира». Настаивать на его противоречивости и конфликтности — война уже позади, надежды на «мирное» развитие представляются оправданными, а дела пока идут неплохо, так что буржуазная печать вовсю кричит о «западногерманском чуде» — было как-то даже неудобно. Поэтому в Западной Германии происходил процесс «позитивизации» экзистенциализма за счет выдвигания на передний план «позитивных» экзистенциалов, которые не напоминали бы об ужасах «человеческого существования» кризисной и военной эпохи. Именно такую задачу поставил перед собою Отто Больнов. В своей книге «Новая безопасность» (1955) он ставит задачу показать, «каким образом можно разорвать узы экзистенциального одиночества и вновь обрести плодоносную связь с реальностью вне человека» [122, S 16]. Его рецепт — создание нового отношения к действительности, «нового доверия к бытию (neues Seinsvertrauen)».

В таких традиционных категориях экзистенциализма, как решение, решимость, заброшенность и т. д., Больнов видит одностороннее выражение существования в мире. И он перерабатывает эти категории с тем, чтобы устранить их трагическую суть, заменяя экзистенциалистское понятие «ситуации» — антиномического, трагического положения человека — более общим понятием «положение» (Lage), по отношению к которому «ситуация» есть лишь частный случай. Человек, с его точки зрения, раскрывается не только и не столько в кризисных ситуациях: ложно то преувеличение, что кризис есть единственная существенная форма человеческого бытия. Это бытие по существу — своему гармонично, и его следует выражать такими понятиями, как «надежда», «уверенность», «спокойствие», «мера», «солидарность», «благодарность», «любовь», вместо экзистенциалистской «заброшенности» следует говорить о «доме», «родине»... [см. 61, с. 397—414]. Эти же мотивы появились у буржуазно-либерального неогегельянца Э. Блоха.

Экзистенциалистский исходный пункт здесь очевиден. Больнов лишь переименовывает «экзистенциалы»

Хайдеггера на оптимистический лад. Определяя человека как существо, «строящее свой дом», и призывая его вырваться из состояния «бездомности (Heimatlosigkeit)», Больнов мечтает о преодолении отчужденного чувства бесприютности и абсурдности бытия. Хорошо показал суть такой переориентации американский философ-неотомист Джеймс Коллинс, заметив, что экзистенциализм — формулировка «европейского кошмара» военного времени, и, как всякому продукту кошмара, ему пришлось время уступить место более «здравому взгляду». Именно таким был подтекст целого ряда критических работ по экзистенциализму. Но на деле экзистенциализм в его «классической» форме не может быть сведен к «кошмару военного времени»: война была лишь одним из факторов, подкрепивших экзистенциалистские установки. Общий кризис капитализма — вот действительный источник экзистенциализма, и он продолжает доставлять этой философии питательные соки. «Позитивный» экзистенциализм¹ оказывается в этой связи оборотной стороной пессимистической философской концепции, необходимым идеологическим «дополнением» этой «философии отчаяния и страха».

¹ «Позитивный» экзистенциализм получил распространение также в Италии (Н. Аббаньяно, Э. Пачи, А. Ведалди и др.) Его специфичностью, особенно у Аббаньяно, известного итальянского историка философии, является попытка сблизить экзистенциализм с неопозитивизмом и прагматизмом [см. 97, гл. IV].

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ ВО ФРАНЦИИ



**Общие черты
экзистенциализма
во Франции**

Хотя первое произведение, явившееся предвестником французского экзистенциализма — «Метафизический дневник» Г. Марселя (1927) — совпадает хронологически с возникновением немецкого экзистенциализма («Бытие и время» Хайдеггера, 1927), определяющее влияние этого философского течения во Франции относится к более позднему периоду — ко времени окончания второй мировой войны, после выхода в свет основного философского произведения Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» (1943). Влияние немецкой философии на французских экзистенциалистов особенно, очевидно, сказалось на Сартре, учение которого сложилось в значительной мере под прямым воздействием Хайдеггера и феноменологии Гуссерля, а также столь различных

немецких философов, как Ницше и Гегель. Но и на учение Марселя, с его отличной от сартровской формой экзистенциализма, оказало значительное влияние изучение Фихте и особенно позднего Шеллинга, наряду с другими источниками (Паскаль, Ройс). В свою очередь в послевоенный период французские экзистенциалисты сыграли определенную роль в последующем развитии учений немецких представителей этого течения.

При некоторых различиях французского и немецкого экзистенциализма, однородность их строя мысли несомненна. Им присущи существенные общие черты, отражающиеся в разных формах различные проявления смятения, кризиса сознания буржуазной интеллигенции нашего времени, мятущегося в «пограничной ситуации». Как и немецкий экзистенциализм, французская «философия существования» антропоцентрична. Человеческое «существование», в специфическом понимании этого термина, определившего само наименование рассматриваемого философского течения, «существование», постигаемое интроспективно, изнутри, в его «интериоризации», эмоционально насыщенное неудовлетворенностью, беспокойством, тревогой, накладывает ярко выраженную печать субъективизма на все это течение, даже в его онтологической проблематике. Причем субъективистский подход неразрывно связан, с одной стороны, с резко выраженной иррационалистической тенденцией, поскольку отправной «субъект» — не рассудочный, познающий, а чувственный, возбужденный, эмоционально взволнованный. С другой стороны, независимо от того, приходит ли экзистенциалист к индивидуалистическим или антииндивидуалистическим выводам, «существование» трактуется как «конкретное», т. е. единичное, индивидуальное, неповторимое. Оно противопоставляется всему общему, понятийному. Основанная на феноменологической интуиции методология экзистенциализма типична для всех вариаций этой философии.

Однородности подхода экзистенциалистов к философской проблематике вместе с тем не соответствует разнородность устремлений, направленности, выводов: политических, религиозных, этических. В немецком экзистенциализме мы наблюдали (у Хайдеггера) пронацистскую ориентацию, во французском (у Сартра) в свое время — активную прогрессивную, антифашистскую, антиколониалистскую, а затем ультра-«левую» тенденцию, ко-

торой совершенно не было в немецком нефашистском экзистенциализме (Ясперс). В отношении к религии наряду с отвлеченной иудейско-христианской тенденцией Ясперса, близкой к протестантизму, мы встречаем уклончивую, двусмысленную позицию Хайдеггера. В отличие от них четкая католическая (хотя и антитомистская) позиция Марселя, с одной стороны, и недвусмысленно атеистическая позиция Сартра и Камю характеризуют главные течения французского экзистенциализма. С этим связана насквозь религиозная, христианская этика Марселя и в общем антихристианская, антирелигиозная и притом авантюристическая этика Сартра.

Для французских экзистенциалистов характерна активная литературно-художественная деятельность. Экзистенциалистская пропаганда ведется ими не только в академических философских трактатах и публицистических произведениях, но (в отличие от немецких экзистенциалистов) в многочисленных драматургических произведениях, новеллах, романах, мемуарах, воплощающих их философские идеи в художественных образах и драматических коллизиях. Это обстоятельство открыло французским экзистенциалистам доступ к умам и чувствам читателей и зрителей далеко за пределами круга людей, интересующихся философией, что значительно расширило сферу влияния этого течения во Франции, в особенности среди молодежи и деятелей культуры.

Мы познакомимся с двумя, контрастирующими один с другим, видами французского экзистенциализма: консервативно-католическим, возглавляемым Габриелем Марселем, и радикально-атеистическим, основанным и направленным Жан-Полем Сартром.

1. Религиозный экзистенциализм Г. Марселя

Лидер правого крыла экзистенциализма во Франции Габриель Марсель (1889—1973) известен не только как философ, но и как драматург. Его перу принадлежат философские работы: «Метафизический дневник» (1927), «Бытие и обладание» (1935), «Человек — скиталец» («Homo viator», 1945), «Метафизика Ройса» (1947), «Таинство бытия» (в 2-х томах, 1951), а также пьесы: «Иконоборец» (1923), «Разбитый мир» (1933) и др. В итоге своей духовной эволюции, сорока лет от роду

(1929), Марсель принял католичество, и вся его дальнейшая деятельность носит ярко выраженную печать религиозного обращения. После того как папской энциклопедией «*Humani generis*» в 1950 г. экзистенциализм был официально осужден Ватиканом как несовместимый со схоластической догматикой, Марсель предпочитал называть свое учение «неосократизмом» или «христианским сократизмом», что, впрочем, нисколько не отразилось на содержании его учения, в известной мере выполняющего ту функцию среди католических философов, которую ранее выполнял так называемый модернизм, т. е. функцию укрепления католической религиозности нетрадиционными средствами. К формированию своей экзистенциалистской концепции Марсель пришел, в отличие от других экзистенциалистов, независимо от влияния Кьеркегора. По своему характеру его философия представляет собой своеобразную католическую версию религиозного экзистенциализма, протестантской версией которого является так называемая «диалектическая теология» (К. Барт, Р. Бультман и др.), а иудаистской — учение М. Бубера.

«Диалектическая теология» представляет собой главное направление в философии христианского протестантизма XX в. Основные ее идеи появились еще в начале 20-х годов и заключались во взаимоотношении «веры» как истинного пути к богу и религии как совокупности различных противоречивых построений, не дающих истины. Принимался, по сути дела, новый вариант отрицательной теологии, согласно которой бог есть «критическое отрицание» всего сущего, в его гневе содержится вся его «милость» к людям, а все бытие реализуется через упразднение последнего. В этой мрачной схеме нашли свое возрождение отдельные мотивы проповедей Лютера и Кальвина, а через Р. Нибура и П. Тиллиха произошла широкая перекличка с экзистенциалистскими мотивами (уже не только с собственно религиозным католическим экзистенциализмом Г. Марселя, но и с наиболее пессимистическими вариациями).

Иррационализм Марселя

Для Марселя, как и для томистов, философия является служанкой теологии. Но использование ее на этой службе осуществляется иными методами. Он открыто порывает с рационализмом, решительно отмежевывая философию от всякого миропонимания, претен-

дующего на научную объективность. «Философская мысль подчинена здесь одной обязанности — самым стойчивым образом противодействовать тяготению скатиться к объективации, т. е. в конечном счете к самоотрицанию» [290, т. 19, 14.2]. Создать философское учение, не считающееся с методами и выводами объективного научного познания, пренебрегающее ими и отвергающее их — такова задача Марселя, убежденного в том, что «философская доктрина, совершенно несостоятельная по отношению к науке, может тем не менее обладать положительной ценностью» [288, р. 72]. Более того, только такая философия и может, по его мнению, обладать ценностью. Неприязнь к объективному познанию распространяется при этом Марселем не только на материальный, но также и на духовный мир. Марсель противопоставляет «мыслящую мысль» (*la pensée pensée*) «мысли мыслимой» (*la pensée pensante*) как объективированной и тем самым искаженной, рассматриваемой превратно. В этом суть неоднократно высказываемой Марселем претензии на разрыв не только со всяким материализмом, но и с философским идеализмом. Свое учение он характеризует как «наиболее напряженное усилие порвать со всяким идеализмом, каким бы он ни был» [285, р. 35]. При этом имеется в виду тенденция объективации субъекта, мышления. Духовное начало, трактуемое объективно, а не субъективно, и тем самым доступное логическому анализу и рациональному познанию, неприемлемо для Марселя. Это, конечно, не отказ от идеализма, а особая, радикальная форма идеализма, в которой даже дух не может рассматриваться как объект познания, поскольку он таким образом «низводится» до уровня рационально познаваемого. Панлогический идеализм гегелевского типа, как и плюрализм лейбницевского типа, в равной мере нетерпимы для Марселя. Столь же неприемлем для него и теоретико-познавательный субъективный идеализм, но вовсе не потому, что это идеализм, а потому, что отношение субъекта к объекту берется им в познавательном плане, как отношение между познаваемым, с одной стороны, и созерцающим или мыслящим его, познающим — с другой.

Иррационализм и антиобъективизм в философии Марселя неразрывно связаны. Отказ от рассмотрения чего бы то ни было как объекта, в его объективной реальности, сопряжен с отказом от рациональных, логических

средств познания, от «духа абстракции». Достигается это Марселем путем перемещения оси философии с познавательного отношения между субъектом и объектом на эмоциональное: «сочувствие», «соучастие». Основной вопрос философии принимает форму взаимоотношения не между объектом и субъектом познания, а между переживаемым и переживающим. Причем то и другое нераздельны: нет переживающего без переживаемого, как нет и переживаемого без переживающего. «Принципиальная координация» не отменяется, а приобретает эмоциональную окраску, еще теснее сближая оба ее элемента в неразчленимое идеалистическое единство. В своей постановке основного вопроса философии Марсель претендует на то, чтобы подняться над противопоставлением субъекта и объекта, мышления и бытия к такому единству, которое не может быть выражено в понятиях.

Однако эмоциональный колорит экзистенциализма Марселя обладает специфичностью, и для ее уяснения необходимо ознакомиться с выдвигаемым Марселем и играющим определяющую роль в ходе его рассуждений противопоставлением «проблемы» и «тайнства (*le mystère*)»¹. «Проблема,— гласит определение Марселя,— есть нечто встреченное и преграждающее мой путь. Она всецело передо мной» [285, р. 100]. Я рассматриваю это «нечто» со стороны, подхожу к нему объективно, как к находящемуся вне и независимо от меня. Проблема находится в сфере логического. «Тайнство же есть нечто, захватывающее меня самого, сущность чего поэтому не всецело передо мной. В этой области различие между во мне и передо мной как бы теряет свое значение» [*ibidem*]. Тайнство не противопоставляет субъект объекту, «Я» — «не-Я», познающего — познаваемому. Оно включает, вовлекает меня самого, мое существование, сливает воедино «Я» и «не-Я», выводит за границы созерцательности, стирает грань между «вне

¹ Перевод термина «*le mystère*» составляет значительную трудность, поскольку на русский язык он может быть переведен и словом «тайнство», но тогда ему придается оттенок ритуального действия (типа крещение, помазание и т. д.), и словом «тайна», но в таком случае он сближается с «непознаваемым», тогда как последнее, по Марселю, относится к области «проблематического»; наконец, термин «мистерия» не подходит, поскольку он употребляется в русском языке для обозначения или таинственного культа богов (антич.), или духовной драмы (средневек.).

меня» и «во мне». Тем самым оно преодолевает объективный, логический подход, знаменует переход в сферу мегапроблематического.

Излагая свою позицию в цикле лекций, прочитанных в Гарвардском университете, Марсель заявил, что, пока мы находимся в сфере проблематического, «неизбежно возникает волнующий вопрос о существовании внешнего мира, притом ставится он таким образом, что не допускает ответа...» [289, р. 47]. Переходя в сферу метапроблематического, мы переступаем границу между внутренним и внешним: вопрос тем самым снимается.

Решение основного вопроса философии Марсель стремится обойти в переходе от проблемы бытия, от онтологической проблемы, к таинству бытия, к онтологическому таинству. Метафизика, в противоположность физике, есть духовный мир не проблем, а таинств, это «рефлексия, нацеленная на таинство», на бытие как фундаментальное таинство, постижение которого требует вовлечения личности и недоступно до тех пор, пока мы остаемся на теоретическом уровне проблематического, логического, рационального, объективного научного познания.

Переход от проблемы к таинству для Марселя отнюдь не совпадает с агностицизмом, наоборот, он является, по его мнению, единственным убедительным опровержением агностицизма. Агностицизм утверждает неразрешимость проблем. Марсель утверждает, что тупик агностицизма преодолевается тем, что проблемы перестают быть проблемами, теряя для данного лица свою недоступность, «потусторонность». Агностицизм, по его словам, приводит в тьму, а онтология таинства просветляет. Однако в действительности перед нами отнюдь не критика агностицизма, поскольку Марсель солидаризуется с утверждением о непознаваемости бытия средствами науки. Ограниченность рационального познания им не отвергается, а закрепляется. Подобно агностикам, убежденный в бессилии научного мышления, Марсель использует агностицизм как трамплин к интуитивистскому фидеизму. Критика созерцательной гносеологической позиции приводит его не к практике как средству преодоления непознаваемости, а к вере, делающей возможным то, что невозможно для знания.

Марсель разрывает связь истинного, достоверного с доказуемым, обоснованным, доказанным. Свойственное

таинству «соучастие (партиципация)» в бытии является «трансцендированием положительного знания» [285, р. 26]. Оно приводит к сверхрациональному единству субъекта и объекта, невыразимому в образах восприятия, понятиях и словах. То, что является для меня истинным, не нуждается в верификации, не требует проверки: перед нами «неопосредуемое непосредственное». Марсельский критерий истинности — это «род очевидности, в крайней степени отличный от картезианской очевидности, т. е. такой, которая ассоциируется с ясными и отчетливыми идеями» [*ibid.*, р. 67]. Вот такого рода «прояснение» выдвигается Марселем в противовес агностическому затемнению: «Все это абсолютно непонятно, если кто-либо вкладывает в слово «бытие» что-либо сопоставимое с объектом» [*ibid.*, р. 76].

Экзистенциалистское устранение разрыва бытия и сознания сродни «феноменологической интенциональности». Но это специфическое понимание интенциональности, при этом понимании интенция основана на эмоциональной интуиции, т. е. означает особую чувственную, а не познавательную направленность. «Мое мышление, — говорит Марсель, — берет свое начало, прежде всего, из чувства» [*ibid.*, р. 83]. Сохраняя свою субъективно-идеалистическую сущность, такое понимание интенциональности выражает вместе с тем окончательный разрыв с трактовкой ее как интеллектуальной интуиции. От картезианского «я мыслю» как исходного пункта философии (даже в его гуссерлианской интерпретации) Марсель переходит к «я чувствую», откуда лишь один шаг к «я верю». Вся возведенная на этой основе философия есть не что иное, как преддверие религии — «пролегомены веры», по выражению одного католического автора [voir, 410, р. 25].

Интерсубъективность. Изгоняя из метафизики рассмотрение объекта как объекта, Марсель последовательно исключает также и объективные отношения между явлениями. Место «вещных» отношений занимает «интерсубъективность», прообразом которой служит отношение не субъекта к объекту, не «Я» к «нечто», а «Я» к «Ты», субъекта к субъекту. «Объективная реальность» уступает место «второму лицу». «Присутствие» становится одной из основных категорий. Причинная связь вместе с другими формами объективных взаимозависимостей теряет онтологическое значение. На ее

место приходят вера, любовь, привязанность, верность, ответственность, уважение, послушание и доступность. «Быть — это быть любимым» — характерная для этой онтологии формула. Понимание другого как «Ты» (т. е. как другого «Я») противопоставляется понятию «он» как объективирующему, низводящему другого до уровня вещи. Словом, объективность всячески исключается из понимания отношений, связей, зависимостей. Ее замещает интерес-субъективность, аналогичная «коммуникации» у Ясперса.

Это распространяется не только на отношения между людьми и между вообще живыми существами, но на все отношения вообще. Явления природы мало интересуют Марселя. Его экзистенциалистская онтология резко антинатуралистична. Поколь скоро в ней заходит речь об отношении к природным вещам, оно устанавливается по образу и подобию интерес-субъективной эмоциональности. Объективное познание природы не ведет, по Марселю, к истине. «Как может, — риторически вопрошает он, — то, что мы называем *реальностью*, или, если кому угодно, *природой*, дать ответ человеку, в его поисках истины?» [285, р. 38]. Удивление, восхищение, причастность — основные характеристики «бытия-в-мире». Здесь именно один из основных переходов от «антропологии» к теологии явления природы, как творения, не ведут в царство «безличного», а служат для целого века одним из источников восхищения их творцом, опосредствуют переход к «абсолютной личности», к божественному «Я» христианского теизма.

Философия Марселя, по сути дела, не антропоцентрична, а теоцентрична. Любовь к людям покоится на любви к богу и отношении к другим как «детям божьим», «братство» людей — это братство во Христе. А мир в целом для Марселя не более чем связующее звено коммуникации с его творцом, как и другие «Ты», приобщающее «Я» к абсолютному «Ты». Отношение человека к богу имеет тот же интерес-субъективный, эмоциональный, интимный характер и основывается на вере, надежде, преклонении, не нуждаясь в логических аргументах и рациональном обосновании и даже не допуская их.

В соответствии со всем иррационалистическим строем его философии бог у Марселя не представление, не объект познания, его бытие — не доказуемое, не требующее и не допускающее доказательства, а высшее «Ты». «Мне кажется, — пишет Марсель, — что нам следует отказаться от идеи бога — причины, бога как сосредоточивающего в себе всю причинность, отказаться от всякого теологического применения понятия причинности. Бог, смерть которого провозглашена Ницше, был богом аристотелевски-томистской традиции, богом перводвижателем» [287, р. 63].

Богоустремленное проникновение в «тайнство» бытия-в-мире опосредствуется у Марселя его учением о «воплощении», призванным заменить постановку и решение психофизической проблемы. Учение это тесно связано с различением категорий «быть» и «иметь» («бытие» и «обладание»), широко используемым в экзистенциалистских построениях Марселя. «Иметь» — это

отношение к вещи, к объекту, к тому, что может быть отделено, отчуждено от меня, к чему я могу быть нечастным. «Быть тем или иным», напротив, неотделимо от меня. В этом отличие того, что я *имею*, от того, что я *есть*. Иными словами, Марсель вводит здесь построение, аналогичное разделению «неподлинного» и «подлинного существования» у немецких экзистенциалистов.

На это разграничение опирается идея «воплощения». «Мое тело» не обозначает обладания, т. е. отношения к внеположному, иному, отчужденному. «Мое» употребляется здесь не в смысле «иметь», а в смысле «быть». Точнее, мое тело — это граница между «быть» и «иметь», поскольку наличие тела — условие всякого обладания. Такое понимание ничего общего не имеет с материалистическим (фейербаховским): «быть — значит быть телом». Марселевское «воплощение» — прямая противоположность материализму. Сам он предостерегает от такого смешения: «Материализм как таковой не имеет здесь места. Это утверждение оправдывает себя лишь постольку, поскольку мое тело дезобъективируется... берется не объективно» [287, р. 46]. Дело в том, что «быть» для Марселя — категория, значимая лишь в духовной сфере, в перспективе субъективности. «Воплощение» лишь закрепляет идеалистическое решение Марселем основного вопроса философии: воплощение «Я» — выражение вторичности тела, прикрытое покровом «таинства». «Я» — это не мое тело, а «моя жизнь», не нечто предметное, объективное, познаваемое, а переживаемое, волевое. В отличие от тела душа — не погранична между бытием и обладанием, она есть чистое бытие.

Идея «воплощения» переносится Марселем на всю природу, которая превращается в воплощение абсолютного «Я». Вместе с тем мое «воплощение» служит ключом к экзистенциалистскому «бытию-в-мире»: через мое тело я приобщаюсь к телесному миру: «...мир, называемый «внешним», по роду своего существования находится в том же положении, что и мое тело, от которого я могу абстрагировать себя лишь томительным умственным усилием» [287, р. 47]. Причем идеалистическая сущность этого единства не оставляет никаких сомнений: «Мир существует в той мере, в какой я имею отношения к нему, отношения того же самого рода, как мои отношения с моим собственным телом — другими словами, поскольку я *воплощен*» [286].

„Конкретность“ Экзистенциалистский иррациона-

лизм выступает под знаменем борьбы против «духа абстракции», ратуя за «конкретную онтологию». Наряду с объективностью и в неразрывности с ней, Марсель рассматривает обобщение и абстрагирование как величайшее философское зло. Он зовет отрешиться от абстрактного мышления и повернуть к конкретному, единичному, индивидуальному — от «сущего» к отдельным существам во всем их своеобразии, со всеми их отличительными особенностями. Поскольку речь идет о людях, это значит отрешиться от общих принципов и закономерностей общественной жизни, отвергнуть понятие «человека вообще» — «чистой фикции, изобретенной рационализмом», — «личности вообще», «Я вообще», обратившись к «Я» в его отличии от других «Я», к конкретным личностям в их неповторимости. Субъективность, понимаемая Марселем как противоположность объективности, дополняется субъективностью, рассматриваемой вместе с тем как противоположность безличности.

Глубочайшим заблуждением было бы принять этот призыв Марселя к конкретному за переход от метафизических абстракций к диалектической конкретности. Его философия антидиалектична. Единичное выступает в ней в отрыве от общего и в противовес ему, а не в их нераздельном единстве. Марсель отстаивает не диалектическую логику, а метафизический алогизм. Подобно тому, как ему чужда диалектика внешнего и внутреннего, а таинство не перерастает у него в проблему, чтобы не превратиться в познаваемое, а затем и познанное, так и то, что он называет конкретным, не есть более совершенное мышление, опосредствованное логическим анализом и абстракцией и достигшее понятийной конкретности. Его «конкретность» иррациональна. Это дологический нерасчлененный синкретизм, а не логически осмысленная конкретность.

В борьбе против абстракций Марсель неизбежно впадает в метафизический разрыв и противопоставление общего и единичного. «Единичное» становится его «общим», универсальным. Его «экзистенциальная антропология», исключая «логические абстракции» общественного, исторического, классового человека, оперирует неминуемой для всякого антропологизма метафизической абстракцией индивидуального «человека». Парадокс

экзистенциалистской антропологии заключается в том, что сама эта неповторимость, единичность становится обобщающим признаком антропологической абстракции. «Дух абстракции», который, по словам Марселя, принимает наиболее «ужасный» характер в коммунизме (хотя присущ не только ему), подменяет человеческое существо отвлеченной идеей и поэтому лишает любви к каждому данному человеку «как к человеческому существу», рассматривая личность в контексте общества лишь как «производственную единицу» [289, р. 123]. Конкретному, социально обоснованному гуманизму противопоставляется здесь по сути дела *абстрактное* (и потому теоретически и практически бессильное) человеколюбие. Когда Марсель обвиняет коммунистов в том, что они руководствуются классовым положением человека, оценивая его социальное достоинство и устанавливая «классовую сегрегацию» [*ibid.* р. 148], он со всей наглядностью обнаруживает, что его псевдоконкретность есть не что иное, как абстрактный индивидуализм, преграждающий путь к пониманию движущих сил и путей развития реального человека в его конкретно-историческом социальном бытии. Никуда не уйти от того непреложного факта, что «отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему», что «всякое отдельное есть (так или иначе) общее» [2, т. 29, с. 318], что Жан (или Пьер) существует не иначе, как «человек», и ничто «человеческое» ему не чуждо.

Антропологическая абстрактность Марселя дает себя знать на каждом шагу его рассуждений. Любовь (понятнее, играющее первостепенную роль в его онтологии) приобретает у него резко выраженный абстрактно-метафизический характер, как безусловная, не зависящая от каких бы то ни было обстоятельств. Поскольку преданность классу, делу, принципам и измена им для Марселя — пустые абстракции, этические категории верность (преданность) и измена (предательство), лишаясь социального критерия, теряют социальную насыщенность и полноту своего этического содержания, превращаются в индивидуалистические абсолюты. То же обнаруживается, когда Марсель критикует марксистское понимание отчуждения за его «узость», ограниченность социально-конкретным (антикапиталистическим) содержанием. На этом примере особенно четко обнаруживается, как экзистенциалистский антропологизм растворяет конкретные понятия в индивидуалистических абстрациях. Последних два слова — не *contradictio in abstracto*, а действительная сущность метафизической методологии Марселя, его идеалистической метафизики.

Марселевская псевдоконкретность усугубляется тем, что, абстрагируя отдельное от общего и общее от от-

дельного, он упускает из виду именно то, чем главным образом обуславливается конкретность познания, — утрачивает «особенное». И это выпадение особенного из поля зрения его антропологии — подмена «общества вообще» личностью как таковой — окончательно обесценивает ее как теоретически, так и практически.

**Современность
в оценке Марселя**

Учение Марселя о бытии и обладании служит трамплином для его критики современной цивилизации, причем критика *буржуазной* цивилизации не только не влечет за собой вывода о необходимости перехода от капитализма к социализму, а, напротив, перерастает у него в непримиримую ненависть к социалистическому миру и социалистическим идеалам. Критика капитализма ведется им с точки зрения критики так называемого «индустриального общества». Она направлена не на *экономическую систему капитализма*, а на присущую не только ей, но и социалистическому обществу техническую цивилизацию, якобы антигуманистическую по самому существу своему, независимо от социальной структуры общества, которому она принадлежит. Развитие техники, по мнению Марселя, превращает человека из субъекта в объект, из «Я» в вещь, из деятеля в функцию, из «бытия» в «обладание». Этот процесс лишь усиливается благодаря коллективизации и социализации, достигая при социализме своего апогея. При этом Марсель рассматривает личность как антипод общества, оперируя не конкретным пониманием общества как исторически определенной структуры и не социально-конкретным пониманием личности, а абстракциями «общества» и «личности».

Антропологическая метафизика служит теоретической основой практических выводов Марселя. Его учение находится на правом фланге современной французской философии не только вследствие своего иррационализма и фидеизма, но главным образом по причине явной антикоммунистической направленности. По своим политическим воззрениям Марсель — непримиримый враг социализма и революционного рабочего движения. Его произведения, в особенности послевоенные, насыщены злобными выпадами против социалистического строя и коммунистических партий.

Антропологические абстракции, заменяющие у Марселя конкретное социологическое познание, позволяют

ему стирать качественные границы между двумя сосуществующими общественными системами и прикрывать свою борьбу против коммунизма дымовой завесой рассуждений о человеческом этическом идеале. Считая практическим эквивалентом «духа абстракции» функционализацию, обезличие, «омассовление» человека в условиях современного «индустриального общества», «распыление» личности в обществе, он рассматривает технический прогресс, организованность, планирование, коллективизм как возрастающую угрозу антииндивидуалистических сил, направленных к гибельному растворению личности в обществе. Коммунизм выступает при этом у Марселя не в его антагонизме капитализму, не как строй, противодействующий антигуманистическим возможностям использования технических достижений, а как строй, доводящий-де до крайности антииндивидуалистические тенденции индустриально развитого общества. Действительные уродства современного капитализма отрываются от их социальной базы и отождествляются им с совершенно иным, новым типом взаимоотношений личности и общества, нарождающимся при социализме — столь же Марселю ненавистным, сколь и непонятным. Поскольку он выбрасывает за борт своей антропологии объективную систему общественных отношений и имеет дело лишь с ориентированной на отдельных лиц интерсубъективностью, новый строй человеческих отношений, в котором коллективность становится источником всестороннего индивидуального развития, ему чужд и недоступен. Равенство, по его убеждениям, несовместимо со свободой.

Этика Марселя, при всей своей индивидуалистичности и антисоциальности, не эгоистична, а «сосредоточена на втором лице». Ее можно было бы назвать, по терминологии Фейербаха, «туизмом», если бы не пропасть, разделяющая эти этики, по одну сторону которой материализм и атеизм, по другую — идеализм и религия.

Альтруизм и филантропию, характеризующие его этику, Марсель насыщает религиозным чувством. Он не возводит любовь к людям в ранг религиозного культа, как это было у Фейербаха, а распространяет любовь к богу на его творения. Борясь против подчинения личности обществом, «безличным», как против величайшего зла, Марсель подчиняет человеческую личность «сверхличному» — потустороннему абсолюту.

Этика Марселя — и это лишает ее подлинно гуманистического содержания — окутана густым религиозным туманом, проникнута верой в то, что «этот мир — не единственный мир», верой в загробную жизнь (отрицать которую способны, по его мнению, только «поборники научного материализма»), надеждой на царство небесное. Эта религиозная надежда на перспективу вечного блаженства — обратная сторона глубокого социального пессимизма и прямо трагизма его мировоззрения, проникнутого неверием в исторический прогресс, в социальное обновление и отсюда — фактическим пренебрежением к реальному миру. Апология человеческой «жертвенности» у Марселя весьма показательна.

Пассивно-созерцательной познавательной философии Марсель противопоставляет не деятельное, направленное на преобразование мира учение, а столь же пассивную философию чувства. При этом в эмоциональной палитре Марселя доминируют религиозные тона. Отвергая мировоззрение, претворяющее познание объективных законов в революционную практику, его экзистенциализм завершается призывом к надежде на даруемую свыше благодать. Отвергая познание необходимости как неперемнное условие свободы, Марсель переносит «таинство» из гносеологической плоскости в этическую, придавая нравственным устремлениям мистический характер. Проповедью веры, терпения, смирения, покорности судьбе, жертвенности заменен у Марселя пафос борьбы за изменение мира. В этом социальный смысл его философии. «Надежда» Марселя находится «по ту сторону причин и законов» [285, р. 112], она основана на преобразовании отчаяния верой, а не на преодолении реально существующего зла революционным делом.

2. Атеистический экзистенциализм Ж.-П. Сартра

Левое крыло французского экзистенциализма представляет учение *Жан-Поля Сартра* (р. 1905), сложившееся непосредственно перед и в годы второй мировой войны и пользующееся большим влиянием не только

во Франции, но и за ее пределами. Экзистенциализм Сартра сформировался под определяющим влиянием некоторых течений немецкого философского идеализма. В нем в своеобразном сплаве переработаны элементы учений Гуссерля, Хайдеггера, а также их психоаналитической доктрины. Эти теоретические источники, влившись в поток мысли Сартра, привели к значительному отличию его воззрений как от учения Марселя, так и от обеих версий немецкого экзистенциализма. Эти специфические черты, как мы увидим в дальнейшем, не лишают философию Сартра ее кровного родства с другими разновидностями экзистенциализма, с которыми ее объединяют общие принципы, обусловившие позицию экзистенциализма в борьбе двух лагерей в современной философии,—позицию, которая выглядит как «иррациональная подвижность политического поведения экзистенциалистских лидеров» [73. с. 221].

Из обширного литературно-философского творчества Сартра отметим здесь психологические и философские сочинения: «Воображение» (1936), «Эскиз теории эмоций» (1939), «Воображаемое Феноменологическая психология воображения» (1940), «Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии» (1943), «Экзистенциализм—это гуманизм» (1946), «Ситуации» (6 томов, 1947—1964), «Проблемы метода» (1957), «Критика диалектического разума, т. 1. Теория практических ансамблей» (1960). Из его художественной прозы укажем только на романы «Тошнота» (1938) и «Дороги свободы» (3 тома, 1946—1949), пьесы «Мухи» (1943) и «Взаперти (Жаровня)» (1945) [см. 11], а также странное литературно-критическое исследование о Флобере и автобиографическую повесть «Слова». Творчество Сартра можно условно разбить на ранний (кончая «Бытием и ничто») и поздний периоды.

Феноменологическая онтология Сартра

Место учения Сартра в борьбе материализма и идеализма вырисовывается при чтении главного его философского труда—«Бытие и ничто» (1943), представляющего собой, по определению его автора, «опыт феноменологической онтологии».

Сартр претендует на то, чтобы в решении основного вопроса философии встать «по ту сторону» материализма и идеализма. Как все аналогичные претензии других философов в прошлом и настоящем, и эта попытка

представляет собой рассчитанный на дезориентацию идеалистический маневр. Как и все философы, Сартр не в состоянии уйти от выбора, определяющего, по какую сторону рубежа расположена его философская позиция. Сартр отмежевывается от *объективного* идеализма отрицанием субстанциального понимания сознания. В то же время его не удовлетворяет традиционная форма субъективного идеализма, выраженная в классической формуле Беркли: «Существовать — значит быть воспринимаемым». Однако это расхождение носит частный характер разногласий в пределах субъективизма. Он также полагает, что «человек — это существо, появление которого обусловило, что мир существует». Для Сартра неприемлемо лишь пассивно-созерцательное определение бытия как воспринимаемого, данного в восприятии: активность, самодеятельность сознания, а не восприятие, по его мнению, глубже характеризуют природу бытия.

Пытаясь «пресзойти» материализм и идеализм, Сартр пользуется заимствованным из гуссерлианской феноменологии методом сведения основного вопроса философии к отношению «интенциональности»: нет не только субъекта без объекта, на который он направлен, но нет и объекта без субъекта. Сартр прав, утверждая, что сознание, которое было бы сознанием ни о чем, было бы «абсолютным ничто», что «имманентное не может быть определено вне постижения им трансцендентного... Сознание заключает в своем бытии не-сознательное и сверхфеноменальное бытие» [369, р. 29]. Имитируя предложенное Ансельмом Кентерберийским «онтологическое доказательство» бытия бога, Сартр выдвигает свое «онтологическое доказательство» бытия мира, которое гласит: «Сознание есть сознание *чего-либо*. Это значит, что трансцендентное составляет конститутивную структуру сознания; другими словами, что сознание рождается *направленным* на бытие, которое является не им. Это мы и называем онтологическим доказательством» [*ibid.*, р. 28]. Не будем еще раз разъяснять неосуществимость чисто логического, умозрительного доказательства объективной реальности, нас в данном случае интересует то, что такая постановка вопроса не выводит за пределы субъективистской трактовки объективного. Различая бытие феномена и бытие сознания, Сартр тем не менее допускает то и другое

лишь как соотносительные элементы, полюсы отношения интенциональности, непременно предполагающего сферу сознания.

Отношение объекта и субъекта, бытия и мышления, природы и духа переносится при этом Сартром в плоскость соотношения «в-себе-бытия» и «для-себя-бытия» как двух разнородных «регионов» бытия. «Бытие» изначально лишается при этой операции *материалистического* содержания, теряет смысл категории, значимой вне и независимо от мышления. Бытие есть сознание, поскольку оно рассматривается как для-себя-бытие. Оно предполагает сознание, поскольку речь идет о в-себе-бытии. Вся сартровская онтология, перерастающая у него, вслед за Хайдеггером, в субъективно-идеалистическую антропологию, строится на дихотомии *бытия-для-себя* (*être-pour-soi*) и *бытия-в-себе* (*être-en-soi*), равнозначных Я и не-Я.

Характернейшей чертой в-себе-бытия, сартровского суррогата объективной реальности, материи, является его абсолютная антидиалектичность, отрицание в нем малейших признаков движения, развития, противоречия, отрицательности, какой бы то ни было активности.

В-себе-бытие есть абсолютная пассивность. Оно не может действовать на сознание. Утверждая это, Сартр хочет отмежеваться от теории отражения [voir 369, p 31]. Оно вообще не может действовать на что бы то ни было. Оно не может быть причиной чего бы то ни было. Тем самым оно не может быть и самопричиной [ibid, p 32]. Строго говоря, оно не может быть даже определено как пассивное, поскольку понятия активности и пассивности к нему неприменимы. В-себе-бытие есть. Оно есть то, что оно есть [ibid, p 33] — не более того. Различение активности и пассивности к нему неприменимо, как и всякое другое различие вообще само по себе оно неразлично, недифференцировано, лишено качественной определенности, не заключает в себе различия «это» и «иное». Коль скоро категория причинности, как и категория различия, ему не свойственны, теряет смысл по отношению к нему не только всякое «почему?», но и проблема первичности либо вторичности, которой предполагается и «иное» и «причинность».

Сартровский суррогат материального мира, в-себе-бытие, всецело исчерпывается метафизически трактуемым тождеством. Инертное тождество — абсолютный монарх в царстве в-себе-бытия. Конституция этого царства состоит из двух статей: 1) «*a* есть» и 2) «*a* есть *a*». Безгранично царящее в «регионе» в-себе-бытия тождество есть чистое утверждение, положительное, отрешенное от всякой негативности. В этой сфере «неразбавлен-

ной положительности» не могут возникнуть никакие зародыши отрицания. Тем самым из нее исключается всякое изменение, всякое возникновение и уничтожение. Как оно может стать иным или перестать быть тем, что оно есть, если оно подвластно закону абсолютного тождества? «Если в-себе есть то, что оно есть, как может оно перестать им быть?» [369, р. 194]. Пока мы находимся в этой незыблемой метафизической среде, всякое появление изменения остается неразрешимой задачей, необъяснимым. Вместе с тем в-себе-бытие не есть и возможность, противопоставляемая действительности. Переход возможности в действительность, как всякий вообще переход в иное, не таится в этом бытии. Да и само понятие возможности, приобретающее смысл лишь в сопоставлении с действительностью, предполагает различие, не допустимое по отношению к этой сфере неразличимого. «...В-себе-бытие... не может быть ни выведено из возможного, ни сведено к необходимому» [*ibid.*, р. 34].

Вполне последовательно Сартр исключает из этого мира неизменности время, как чуждое ему. Там, где ничего не происходит, где безраздельно царит застойное тождество, нет «до» и «после», нет прошлого, настоящего и будущего. Оно безвременно само по себе. К утверждению о неприменимости к в-себе-бытию проблемы первичности в онтологическом аспекте присоединяется утверждение о неприменимости к нему этой проблемы и в хронологическом аспекте. «Было бы лишено всякого смысла спрашивать, каким было бытие до появления «для-себя» [369, р. 715]. Пока есть только в-себе-бытие, не может быть ничего, кроме «безвременной неподвижности». Нет необходимости добавлять, что понятие истории неуместно, пока мы имеем дело с бытием-в-себе. В конце концов, будь это бытие — «чистое», безразличное бытие, без становления — единственным родом бытия, это было бы даже не сказочное сонное царство, которое все-таки устремлено к пробуждению, а мертвое царство, в котором ничто не происходит и не может произойти. Победа в-себе-бытия, по словам самого Сартра, была бы смертью, таким бытием, которое тождественно небытию.

Так обстоит в философии Сартра дело с диалектикой в сфере в-себе-бытия. Она начисто изымается, изгоняется из этой сферы, ей нет здесь места. Этот род

бытия абсолютно антидиалектичен. В-себе-бытие и диалектика исключают друг друга.

А ведь в-себе-бытие, по Сартру, представляет собой объективный полюс онтологически истолкованной интенциональности, назначение которого — оградить его философию от феноменалистического субъективизма. Лишенное всякой качественной определенности, движения, развития, самостоятельности, в-себе-бытие превращается в беспредметное, бессодержательное, пустое ограничительное понятие, ибо ему проникать *не во что*. Бытие-в-себе при всем своем отличии от кантовской «вещи в себе» (поскольку она не полагается сознанием) сходно с ней в том, что «непроницаемое» бытие ее — чисто фиктивное, балласт сознания как единственной значимой, действительной, подлинной реальности, как единственной формы бытия, которая живет и действует в философской системе Сартра. В-себе-бытие в этой системе лишь *оттеняет* независимость и самовластие сознания, духовной реальности, для-себя-бытия.

Хотя категория в-себе-бытия имеет гегелевское происхождение, сартровское ее понимание и использование коренным образом отличается от диалектической, гегелевской, трактовки этой категории. Прежде всего, в логике Гегеля, в-себе-бытие не лишается качественной определенности и не противопоставляется ей, а служит для раскрытия категории качества, как одно из выражений наличного бытия. «Бытие качества как таковое... — по словам Гегеля, — есть в-себе-бытие» [16, с. 158]. Когда в-себе-бытие трактуется как вещь в себе и рассматривается вне всякой определенности, оно превращается в «ничто»: «Бытие, фиксированное как отличное от определенности, было бы лишь пустой абстракцией бытия» [*там же*]. Ленин, изучая соответствующий раздел гегелевской «Науки логики», специально отмечает, что в этом случае имеет место «такая неопределенность, что бытие = небытию» [2, т. 29, с. 99].

Если у Сартра неизменность, недialeктичность образует самое суть в-себе-бытия, то у Гегеля и эта категория, как все другие, наполнена диалектическим содержанием. «На самом же деле наличное бытие, — пишет Гегель, — по самому своему понятию, изменяется, и изменение есть лишь проявление того, что наличное бытие есть в себе» [16, с. 160].

Но дело не только в том, что в одном случае перед нами диалектическое, в другом — метафизическое понятие бытия-в-себе. Дело и в том, какое место занимает в той и другой философской системе эта категория, какую роль она выполняет в построении этой системы. У Гегеля в-себе-бытие — лишь одна из многих категорий в процессе диалектического движения к истине, притом одна из самых начальных, низших ступенек

в этом движении, далеко оставляемая позади в процессе логического углубления развивающейся мысли. У Сартра же эта категория возводится в ранг одной из двух краеугольных категорий, на взаимоотношения которых строится все зыбкое, эфемерное здание его онтологии.

Для-себя-бытие контрастирует в онтологии Сартра с в-себе-бытием, выступающим по отношению к для-себя-бытию как «иное». Для-себя-бытие есть также *бытие*, но противоположное бытию-в-себе. Для-себя-бытие есть не что иное, как *сознание*. И хотя понятие для-себя-бытия приобретает смысл лишь в противоположении своему иному, оно обладает полной независимостью по отношению к нему: «сознание существует само по себе (*pour soi*)» [369, р. 22]. «Нет ничего, что было бы причиной сознания. Оно является причиной своего собственного рода бытия» [*ibidem*]. Обе полярности отнюдь не уравновешены и не равнозначны. Бытие-в-себе остается в системе темным фоном, на котором существует и действует одно лишь для-себя-бытие как единственный источник качественного многообразия и носитель жизни и движения. Сфера «диалектики» совпадает со сферой сознания. Границы сознания образуют и границы активности, становления, изменения. «Активность есть лишь постольку, поскольку сознательное существо располагает средствами, предусматривающими цель...» [*ibid.*, р. 32].

Согласно Сартру, сознание есть бытие, но такое бытие, самой сущностью которого является не-бытие, отрицание бытия. «Для того, чтобы в мире происходило отрицание... необходимо, чтобы каким-то образом было дано отрицающее... Отрицающее немислимо, однако, вне бытия... Оно должно находиться в недрах бытия... Стало быть, остается признать, что должно существовать бытие, которое не является в-себе-бытием..., *бытие, которое служит источником отрицания в вещах*» [369, р. 58]. Таким бытием и является для-себя-бытие, сознание. Более того, само в-себе-бытие как таковое «приобретает свое существование благодаря отрицанию, которому оно подвергается сознанием» [*ibid.*, р. 716].

Термин «существование (*existence*)», как его понимает Сартр, включает в себе два слитых в нем определения: сознание и отрицание. Сознание понимается как отрицание и самоотрицание. Оба понятия у Сартра

взаимозаменяемы. В сфере сознания принцип тождества не действителен, тогда как в сфере бытия-в-себе действителен только он один. Для-себя-бытие не есть субстанция, оно есть зависимая переменная по отношению к его существованию как перманентному самоотрицанию.

Отказ от традиционного понимания соотношения сущности и существования — один из краеугольных принципов экзистенциализма. В противоположность рационалистическому утверждению примата сущности по отношению к существованию (сущность осуществляется, превращаясь из возможности в действительность), экзистенциализм придерживается взгляда, согласно которому «сознание есть бытие, существование которого полагает сущность» [*ibid.*, p. 29]. Онтологическое заблуждение картезианского рационализма основано якобы на признании примата сущности по отношению к существованию. Отсюда порочное понимание сознания как духовной субстанции. Между тем, по Сартру, «сознание не содержит в себе ничего субстанциального — оно существует лишь в той мере, в какой оно проявляется» [*ibid.*, p. 23]. Правомерно отрицая духовную субстанцию, Сартр отнюдь не приближается этим к материалистическому преодолению картезианского дуализма. Твердо придерживаясь независимости и первичности сознания по отношению к материи, он трактует само это сознание, во всей его первичности и абсолютности, как чистую отрицательность, самостоятельность без носителя.

Негативная диалектика Сартра

Для-себя бытие Сартра динамично. Сартр отвергает подлинно диалектическую концепцию, согласно которой «единство изменения и постоянства необходимо присуще конституции изменения как такового» [369, p. 189]. Да и само разграничение в-себе-бытия и для-себя-бытия по признаку действия и нарушения действия в них закона тождества является метафизическим разрывом тождества и различия, непониманием их соотносительности, диалектического единства.

Приведя замечательные слова Гегеля «нигде ни на небе, ни на земле нет ничего, что не содержало бы в себе того и другого, бытия и ничто», — Сартр отвергает содержащуюся в них глубокую диалектическую мысль о том, что сами по себе чистое бытие и небы-

тие — лишь две грани конкретной реальности, он уверяет, будто Хайдеггера концепция отрицательности является прогрессом по сравнению с гегелевской концепцией [voir *ibid.*, p. 52]. Таким образом, сартровская отрицательность, заполняющая весь горизонт для-себя-бытия, создавая впечатление диалектической атмосферы, является не только ограничением диалектики, отрицанием ее универсальной значимости (поскольку динамичность ограничивается для-себя-бытием и не распространяется на в-себе-бытие), она является даже в своей ограниченной сфере субъективистской псевдодиалектикой.

Если бы перед нами была не видимость диалектики, а диалектика подлинная, то и тогда то, что Сартр выдвигает в качестве диалектики, было бы лишь субъективной диалектикой, диалектикой сознания. Ее источник — для-себя-бытие, сфера ее действия — сознание. По-сартровски понимаемая диалектика имманентна сознанию и только ему. Сартр ставит своей целью понять отрицательность как внутреннюю структуру духовного бытия. При этом для него (как и для экзистенциализма вообще) в высшей степени характерна эмоционально-волюнтаристическая окраска отрицательности. Понятие это превращается у него в устремление, тяготение, влечение, притягивает ярко выраженную эмоциональную окраску. Категориальный анализ отрицания строится у Сартра на так называемых «отрицательных (*négativités*)» моментах, к числу которых принадлежат: отсутствие, неприязнь, отвращение, сожаление, рассеянность, тревога, беспокойство и т. д., т. е. на эмоционально-антропологических аспектах субъективности, восходящих к хайдеггеровским «экзистенциалам». Нужно, однако, воздать должное Сартру, признав, что многие его описания и анализы различных эмоциональных состояний и настроений отличаются тонким проникновением и наблюдательностью, большим психологическим мастерством.

Онтология Сартра, как и вся его философия, индивидуалистична и эгоцентрична. Я — ее Архимедова точка опоры. Из сознания, из себя, из Я излучается в этой философии вся жизненность и конкретная реальность. Природа, если и светит, то лишь отраженным светом сознающего, чувствующего, стремящегося Я, а в то же время препятствует ему, есть *препятствие* как таковое.

Всякая действительность, активность, инициатива, всякое творческое, созидательное начало вообще понимаются Сартром односторонне, недиалектически, только как отрицание, негативность. Классическая диалектическая формула: «*Determinatio est negatio*», раскрывшая прогрессивную роль негативности, берется в ее односторонности, при этом не подразумевается, что в равной мере и отрицание есть утверждение. Диалек-

тическое понятие прогресса с его положительным содержанием уступает место дурной бесконечности самоотрицания, неудовлетворенного сознания. В конце концов вся «диалектика» субъекта и объекта сводится к отношению отрицающего и отрицаемого — отношению, которое принимает форму *regressus ad infinitum*.

Диалектика, как ее понимает Сартр, всецело негативна. Она воплощается в отрицании, аннигиляции.носителем и вершителем ее может быть только сознание. Вне сознания нет отрицания и, стало быть, нет движения и инобытия, становления иным. Поскольку же «сознание» есть абстракция и обладает реальностью только в личностном выражении, как *Я*, единственным очагом и сферой осуществления диалектики является не «сознание вообще», а мое сознание, *Я* как для-себя-бытие. *Я* — единственный источник отрицания. «Человек есть существо, благодаря которому в мир приходит отрицательность» [369, р. 60], им одним обусловлено ее появление. И эта способность отрицания всего данного, в том числе и себя самого как данного, образует содержание для-себя-бытия, всего человеческого существования. Причем речь идет не о человеке «вообще», не о родовом понятии, как у Фейербаха, а всегда о неповторимой индивидуальности, о человеческой единичности.

Понятие самоотрицания вплотную подводит нас к самой сердцевине сартровского экзистенциализма, определяемого его приверженцами как «философия свободы».

**„Философия
свободы“**

Человеческое существование, по мнению Сартра, есть непрестанное самоотрицание.

«Свобода» — ядро всей «антропологии» Сартра, по отношению к которой его онтология не более как строительные леса. В его концепции свободы — ключ ко всему его мировоззрению, как в его теоретических построениях, так и в практических выводах. Вокруг этой концепции, как вокруг своей оси, вращается вся его антропоцентрическая, а точнее, эгоцентрическая философия.

Утверждение свободы как безусловного принципа знаменует разрыв с детерминизмом, рационализмом, объективным научным пониманием действительности. Свобода трактуется Сартром в духе полного индетерми-

низма. Свобода ставит человека вне закономерности и причинной зависимости, она выражает метафизический разрыв с необходимостью как в ее объективном материалистическом понимании, так и с логической необходимостью. Свобода не терпит ни причины, ни основания, она не определяется возможностью человека действовать в соответствии с тем, каков он есть, ибо сама его свобода есть выбор своего бытия: человек таков, каким он себя свободно выбирает. Настоящее не находится в закономерной связи с прошлым, а будущее с настоящим. Свобода предполагает независимость по отношению к прошлому, отрицание его, разрыв с ним. «Свобода — это человеческое существо, выводящее свое прошлое из игры...» [369, р. 65]. Свобода, как ее понимает Сартр, есть разрыв каузальной зависимости, причинной обусловленности, она, по выражению Сартра, образует «дыру в бытии».

Вне экзистенциалистской «игры» оказывается не только психологический детерминизм. Во имя свободы отвергается не только социальная и биологическая закономерность стремлений, побуждений, влечений. Сартровский волюнтаризм находится в столь же решительном контрасте с научными воззрениями и тогда, когда свобода рассматривается по отношению к ее реализации в объективной действительности. Свобода для него отнюдь не основывается на познании объективной необходимости, на том, в какой мере при осуществлении своих стремлений мы сообразуемся с познанной необходимостью, от нас независимой. Человек свободен совершенно независимо от реальной возможности осуществления своих стремлений. Уже само стремление, сама постановка задачи, сам выбор цели достаточны для утверждения его свободы. Свобода не результат действия, не достижение; она заключена в самом устремлении. «Проект» — не путь к ней, а ее выражение, он есть проецирующая сама себя свобода.

Согласно Сартру, никакая объективная обстановка не может лишить человека неотъемлемой от него свободы. Последняя сохраняется в любой обстановке и выражается в возможности выбирать — выбирать не реальные возможности, а свое отношение к данной ситуации. Таким образом, понятие свободы последовательно субъективируется Сартром, сводится к отношению субъекта к независимому от него окружению. Его

независимость, по сути дела, состоит в том, как он воспринимает свою зависимость: он может «свободно» примириться с ней; при этом он столь же свободен, как и тогда, когда он не приемлет ее, восставая против нее. Узник или раб «свободен», самоопределяя свое отношение к своему положению. Мало того, объективная ситуация не сама по себе ограничивает или подавляет нашу свободу, а лишь в той мере, в какой мы переживаем ее как ограничение, относимся к ней как к препятствию. Ведь препятствие, ограничение определяется тем, чего мы хотим. Достаточно отказаться от своего стремления, и данная ситуация перестает быть препятствием. Последовательным выводом из сартровской абсолютизированной концепции свободы был бы весьма не новый девиз: задача заключается не в том, чтобы изменить мир, а в том, чтобы изменить свое отношение к нему.

Категория «свободы», как мы видели, метафизически противопоставляется Сартром необходимости, а не основывается на последней. Телеологический аспект этой категории, целенаправленность свободы, отрывается от ее каузальных определений. Мотивы, стремления, идеалы не рассматриваются как субъективные преломления причин, движущих сил, объективных закономерностей и тенденций. Проектируемое сознанием будущее, а не реальное настоящее служит здесь критерием свободы, причем это будущее берется вне связи с возможностью его претворения в действительность. Свобода обеспечена только выбором цели и не нуждается в достижении последней. Субъективный идеализм Сартра раскрывается перед нами как субъективистский волюнтаризм: «...все барьеры, все кордоны рушатся, уничтожаемые сознанием моей свободы» [369, р. 77].

Сама свобода превращается при этом в мучительную необходимость. Коль скоро она неотъемлема от сознания, дана, а не задана,— от нее никуда не уйти [см. 42, с. 71, 90]. Абсолютность свободы делает человека не свободным... от своей свободы. Он с необходимостью должен выбирать, не может не выбирать. Сама свобода полагает единственную границу его свободе. Человек, по формуле Сартра, «осужден быть свободным». Она превращается в неотвратимый рок. Экзистенциалистская «философия свободы» — это фатализм свободы, которая «оборачивается *тотальным отчуждением человека*» [там же, с. 132]. Оторванная от объективной действительности

сти и абсолютизированная, она претворяется лишь в «свободу желать», поскольку свобода действия упирается в объективную реальность и самое большее, что возможно,— это «обходить» наименьшие препятствия, не кардинально преодолевать их или просто опустить руки и отказаться от замысла.

Сартровское понимание самодовлеющей свободы открывает путь к примирению с любой действительностью, как и к протесту против любой действительности, к борьбе против нее. Она может служить теоретическим обоснованием *любого* отношения к действительности. Именно поэтому она не обосновывает никакого однозначного отношения к ней. Она оставляет открытой перспективу любой «вовлеченности (engagement)», какого угодно вовлечения в практическую деятельность, в целенаправленную борьбу. Но индивидуалистическая «конкретность» сартровского понятия свободы на самом деле настолько абстрактна, что не обеспечивает ее революционной направленности. Абсолютизируя свободу, он релятивизирует ее до предела.

Сам Сартр не делает консервативных, конформистских выводов из своей «философии свободы». Но она позволяет сделать из нее подобные выводы с таким же основанием, как и те прогрессивные выводы, которые произвольно («свободно») делал из нее сам Сартр. В этом ее практическая несостоятельность, дополняющая ее теоретическую ошибочность. Эта концепция, независимо от субъективных намерений автора этой концепции, не в состоянии ни правильно объяснить свободу, ни служить руководством к действию в борьбе за нее.

Социальной подоплекой концепции свободы является неустойчивость политической позиции Сартра на разных этапах его деятельности, колебания и зигзаги. Но отнюдь не будучи прямой, линия его политической эволюции тем не менее временами сближалась с линией социального прогресса, и тогда он заявлял, что свобода как автономия выбора недостаточна, ее надо обрести в практической деятельности, в борьбе за освобождение человека [см. 76, с. 92]. В период с 1952 г. до второй половины 60-х годов Сартр искал союза с французскими коммунистами.

Этическое учение Учение о человеческой свободе предопределяет характер экзистенциалистской этики. Хотя сам Сартр не дал систематической разработки своей этической теории, исходные принципы и тенденции этой теории высказаны в его философских трактатах, конкретизированы в его художественных произведениях, а вытекающие из них выводы сформулированы в работах его ближайших приверженцев (С. де Бовуар, Ф. Жансон).

В противовес тсоцентризму Марселя и связанному с ним религиозному насыщению этики Сартр придерживается атеистических воззрений, благодаря чему его взгляды на нравственность свободны от религиозных иллюзий. Он отвергает теологию и признает несостоятельными все доказательства бытия бога. Принятый им дуализм бытия-в-себе и бытия-для-себя он использует для доказательства внутренней противоречивости самого понятия бога. Равным образом свое антропологическое учение о существовании и сущности Сартр использует как довод против религии, поскольку последняя, признавая человека и его природу творением бога, несовместима с этим учением. Если человек свободен и сам себя делает тем, чем он является, то он не зависит от чего бы то ни было. Божественное провидение и человеческая свобода исключают друг друга. В равной мере надежда на божественную благодать, воздаяние, спасение находится в непримиримом антагонизме как с основоположениями, так и с устремлениями сартровского экзистенциализма.

Отвергая веру в бога и потусторонний мир, Сартр приходит к этической концепции, отличной от религиозных форм экзистенциализма. Однако секуляризация этических проблем и норм не приводит его к уяснению объективных социальных закономерностей, лежащих в основе нравственного сознания. Его индетерминизм, с одной стороны, индивидуализм, с другой — преграждают путь к этической науке, направляя его мысль в русло субъективистского релятивизма.

В основе нравственности, как ее понимает Сартр, лежит все то же свободное волеизъявление личности. «Если бога нет, то мы не можем ссылаться ни на какие ценности или заповеди, узаконивающие наше поведение. Таким образом, в обширной сфере ценностей мы не находим никаких оправданий позади нас и никаких

воздаяний впереди нас. Мы остаемся одни» [370, р. 27]. Человек — единственный источник, критерий и цель нравственности. Не общество, не человек вообще, а каждый отдельный человек, «Я». Речь идет не только о личной нравственной ответственности, но о личности как мере нравственности. Моральные ценности, как все вообще ценности, лишены объективного критерия. «Моя личная свобода является единственной основой ценностей, и ничто, абсолютно ничто, не дает мне оснований признать ту или иную ценность, тот или иной источник ценностей... Бытие ценностей держится на мне» [369, р. 76—77].

В качестве основополагающего критерия нравственности выдвигается «аутентичность», т. е. соответствие сознания человека именно его собственному, «подлинному», сознанию. Это и выражено в «категорическом императиве» Сартра: пользуясь своей свободой, будь самим собой! В отличие от Канта, у Сартра нравственное сознание не действует по «закону свободы», поскольку его свобода беззаконна, не знает закона, хотя, строго говоря, если человек «обречен на свободу», она сама есть непреременный закон всей его деятельности. Вместе с тем принцип «аутентичности» как основоположение морали не укладывается в экзистенциалистскую схему вторичности сущности по отношению к существованию. Сартр отдает себе в этом отчет. Свобода, по словам одного из героев его «*Les chemins de la liberté*», — это не бытие, а бытие человека, т. е. его собственное не-бытие.

«Будь самим собой!» Но ведь человек не может быть тем, что он есть, ибо он есть то, что он из себя делает по беззаконию свободы. Стало быть, не «будь самим собой!», а «делай себя самим собой!». Между тем свобода требует: «делай себя иным!» Словом, поскольку сущность не может определять существование, невозможно быть тем, чем ты есть, руководствоваться принципом аутентичности. Следовать же зову свободы человек вынужден во всех случаях — при доброй, как и при злой воле, как в нравственных, так и безнравственных поступках, она искушает его на что угодно — и на приспособленчество и на неучастие. «Философия свободы» не может, таким образом, служить основанием морали. Последовательно проведенная, она выносит человека «по ту сторону добра и зла», создает теоретическую

платформу для аморализма. Мораль Сартра «знает одну-единственную обязанность — *готовность сознаться, готовность отвечать за все...*» [73, с. 239]. И если за все будет расплата, то все равно, что делать и как поступать, мы все подсудны, все виноваты. И здесь странным образом возникает религиозный образ первородного греха. Так атеизм Сартра «оказывается антиатеизмом: он резюмируется... в идее бога, виновного в своем отсутствии» [там же, с. 242].

Вопреки уверениям Сартра в том, что его учение гуманистично, поскольку моя свобода требует свободы и для других, его этика не допускает вывода: «То, что хорошо для меня, хорошо и для других людей» — или: «Что хорошо для других людей — хорошо и для меня». Его учение не позволяет обосновать общезначимость, вернее, социальность моральных норм и стимулов, оно замыкает человека в рамки индивидуалистических критериев. Если сам Сартр этого не делает, то он лишь доказывает этим практическую непригодность своих исходных теоретических принципов. Сколько бы он ни говорил, начиная с пьесы «Дьявол и господин бог», о моральной ответственности и «ангажированности» человека, из посылок его философии не следуют выводы, выходящие за пределы ответственности перед собой и оправдывающие ответственность перед «всем человечеством», перед одиозным для экзистенциализма «человеком вообще», открывающие путь к гуманизму. «Другие люди, — по знаменитому выражению из пьесы Сартра «Взаперти» («Жаровня», 1945), — это ад»; ведь «другой» с его свободой — препятствие, ограничение моей свободы, «скрытая смерть моих возможностей», а не цель моих возможностей, не условие моей свободы. «Внешний» взгляд «другого» *отчуждает*, губит [369, р. 334].

Важная черта этики Сартра — ее формализм. Этика, построенная на таких принципах, не дает содержательного критерия нравственности. Причастность к самоопределению — как и причастность к «всеобщему законодательству» у Канта — лишь формальный признак, не определяющий цели, идеала, перспективы, по отношению к которым нравственное поведение является средством.

Неудовлетворенность, тревога, беспокойство — таковы, по Сартру, конститутивные черты человеческой сво-

боды, человеческого существования, для-себя-бытия: «Мы есть беспокойство» [*ibid.*, р. 81]. Притом это не тревога, беспокойство, относящиеся к определенной цели. Они бесцельны, никчемны, с ними вместе гнездятся лицемерие и самообман, «дурная вера (*mauvaise foi*)». «Человеческое существо — это бесполезная страсть» [*ibid.*, р. 708]. Экзистенциалистская тревога не дает ответа на вопросы: из-за чего? ради чего? во имя чего? Если исходить из убеждения, что «отравлять себя в одиночестве в баре или вести за собой народы — одинаково никчемно» [*ibid.*, р. 721], то этическое учение может быть создано лишь вопреки этому убеждению, а не на его основе. Не потому ли не выполнено Сартром данное им двадцать лет назад обещание написать книгу, излагающую его этику?

Осуждение Сартром материализма мотивируется им, в частности, тем, что материализм якобы принижает человеческое достоинство, низводя человека на уровень объекта среди других объектов [*voir* 370, р. 95]. Для Сартра неприемлема диалектика субъекта и объекта, как неприемлемо для него и диалектическое понимание взаимодействия субъективных и объективных факторов исторического процесса. С его точки зрения, революционное мировоззрение несовместимо с признанием объективной закономерности истории. История при таком признании перестает быть революционным деянием, а сама революция из свободного творческого акта превращается в естественноисторический феномен. Таким образом, в своем политическом преломлении «философия свободы», даже при всех добрых намерениях ее автора, идет вспять от научной теории революции к донаучной, анархически-бунтарской и субъективистски-заговорщической волюнтаристской концепции со всеми вытекающими отсюда опасными и вредными для революционной борьбы и политической деятельности вообще последствиями.

Иррационалистическая тенденция экзистенциализма Сартра

Начиная со второй половины 50-х годов Сартр пытался отмежеваться от иррационализма. Но освободиться от него он не смог: субъективизм диалектики Сартра был тому помехой. Поскольку диалектика нерасторжима у Сартра с для-себя-бытием и свободой, «материалистическая диалектика» для него — бессмысленное словосочетание:

либо материализм, либо диалектика, третьего быть не может. Сартр выбирает диалектику, но при этом неизбежно выбрасывает за борт диалектику природы, ограничивая сферу приложения диалектики сознательным, т. е. человеческим, существованием. Марксистскую диалектику природы Сартр расценивает как неправомерную экстраполяцию человеческого существования на бытие-в-себе посредством метода аналогий. Вместе с материальным единством мира экзистенциализм отрицает и его диалектическое единство. Дуализмом в-себе-бытия и для-себя-бытия неизбежно предрешается также и разграничение недialeктического и диалектического бытия: природы и истории. В этом вопросе Сартр приближается к гегелевской схеме, лишаящей природу самодвижения, саморазвития, собственной истории. Однако его идеалистическая диалектика, лишенная всеобщего значения, коренным образом отличается не только от марксистской, но и от гегелевской диалектики.

Свобода как источник отрицательности («ничто») превращает негативную диалектику Сартра в обоснование индетерминизма и иррационализма. Поскольку «возможно сознание закона, но не закон сознания» [369, р. 22], диалектика Сартра порывает со стремлением «посредством движения понятия охватить полный мир сознания в его необходимости» (Гегель). Отказ от понимания настоящего как результата прошлого, а будущего — как функции настоящего лишает сартровскую отрицательность всякой связи с историзмом и диалектической идеей развития. Вместе с тем Сартр порывает с рационализмом, пытаясь превратить диалектику из высшей формы рационального познания в оплот иррационализма. Он выдвигает против Гегеля обвинение в «гносеологическом оптимизме» [*ibid.*, р. 296], тогда как на деле этот оптимизм, эта «вера Гегеля в человеческий разум и его права» [2, т. 2, с. 7], составляет неоченимый вклад в развитие философской мысли. Историческое, теряя свое логическое содержание, перестает быть историческим, вырождаясь в субъективистский релятивизм [см. 74].

Для Сартра «диалектика не есть детерминизм» [368^a, р. 52]. Обратное утверждение — «детерминизм еще не есть диалектика» — было бы верным, поскольку не всякая форма детерминизма диалектична. Но диалектика с ее законами единства прерывности и непрерывно-

сти, отрицания отрицания и динамической закономерностью внутреннего единства противоположностей есть высшее, по сравнению с механистическим и фаталистическим пониманием, понимание детерминизма, а не его отрицание. И если Сартр старается не «скатиться на уровень научного детерминизма», то марксизм именно считает своим достижением, что при помощи материалистической диалектики он поднял детерминизм на подлинно научный уровень познания закономерностей развития во всей их сложности и многогранности. Когда Сартр заявляет, что «экзистенциализм... не ставит под вопрос ничего, кроме механического детерминизма» [368а, р. 95], он не допускает возможности немеханистической, диалектической концепции. Отсюда отрицание «социологических интерпретаций истории, другими словами, всяких детерминизмов вообще...» [ibid., р. 687], как «опасного заблуждения».

Экзистенциалистское понимание истории Социологической доктрине Сартра посвящена его вторая капитальная философская работа «Критика диалектического разума», первый том которой «Теория практических ансамблей» вышел в 1960 г. Уже сразу после «Бытия и ничто» Сартр начал пересмотр своих взглядов на человека и общество, и это показала пьеса «Мухи» (1943), в которой был зашифрован вызов фашистским оккупантам.

По сравнению с более ранними работами его произведение 1960 г. знаменует поворот Сартра в его отношении к марксизму. Если ранее, в частности, в работе «Материализм и революция» (1946) он решительно отмежевывался от марксизма, подвергая его резкой критике, то в последнем труде Сартр дает высокую оценку марксизму как единственному учению, находящемуся в соответствии с современными запросами и требованиями. Однако при этом Сартр прodelывает две операции, придающие движению его мысли в направлении марксизма фиктивный характер. С одной стороны, он осуждает подлинный марксизм как якобы косный и догматический. Это не критика догматических извращений, действительно встречающихся у некоторых деятелей, выдающих себя за приверженцев марксизма, но на деле изменяющих его революционному, диалектическому, новаторскому духу, а отождествление марксизма как такового с догматизмом. Во-вторых, признавая

исторический материализм единственно надежным теоретическим фундаментом социальной теории и практики, Сартр отрывает материалистическое понимание истории от диалектического материализма как философской основы научно-революционного мировоззрения в целом. Оставаясь верным философским воззрениям, изложенным им в «Бытии и ничто», он стремится «дополнить», «углубить», «усовершенствовать» исторический материализм, сочетая его с основоположениями своей экзистенциалистской философии. Но исторический материализм, оторванный от материалистической диалектики и пропитанный принципами экзистенциализма, перестает быть самим собой, перестает быть историческим материализмом. В результате социологическое построение Сартра, вопреки тому, что сам он о нем говорит (и думает), не развивает, а деформирует марксистское понимание истории. Он считает, что редкость необходимых предметов потребления привела к насилиям и вражде между людьми. Но это пародия на борьбу классов.

Сартр рассматривает общественные явления как «практические ансамбли» «серий» и «групп» людей, исходя при этом из определенного понимания структуры этих ансамблей и тем самым из определенного понятия отношений, образующих эти структуры. На словах выдвигая им на первый план не внешних, а внутренних отношений созвучно диалектическому подходу к пониманию общественных отношений. На деле, однако, смысл, вкладываемый Сартром в понятие внутренних отношений, коренным образом отличен от диалектико-материалистического содержания этого понятия. Когда он полагает, что «никто не может обнаружить диалектику, если он остается вовне по отношению к рассматриваемому объекту. Диалектика может быть обнаружена лишь наблюдателем, расположенным внутри» [368а, р. 133], это означает не признание примата внутренних связей и противоречий над внешними, а отрицание возможности диалектики на путях объективного познания. «Внутри» значит здесь субъективно, исходя из самосознания. Такое понимание исключает познание не только диалектики лишённых сознания предметов, но и диалектики исторического прошлого и будущего. Познание низводится на уровень обыденного, поверхностного сознания.

В противовес объективному познанию внутренних противоречий, как движущей силы диалектического развития, Сартр провозглашает неизменным условием диалектического постижения субъективистскую «интериоризацию», т. е. проникновение в диалектику через самосознание, по фихтеанскому пути. При такой постановке вопроса все рассуждения о диалектике объективного и субъективного, об «экстериоризации внутреннего» [*ibid.*, p. 66] не меняют субъективистской сущности решения: субъективное может при этом «выглядеть» как момент объективного процесса, на самом деле будучи его необходимой основой. «Речь идет лишь о реинтериоризации (объективных, материальных противоречий. — *Ред.*) и превращении их в настоящие двигатели исторического процесса, поскольку они образуют внутреннюю основу социальных изменений» [*ibid.*, p. 670]. Концепция Сартра выворачивает общественные отношения наизнанку, превращает вторичное (субъективное) в первичное. Его понимание взаимосвязи общественного бытия и общественного сознания — прямая противоположность материалистическому пониманию диалектики истории.

Категория «отношение», определяющая сартровское понятие социальных ансамблей, коренным образом отлична от марксистских понятий «общественные отношения» и «производственные отношения», рассматриваемых Сартром субъективистски, как соотносящиеся индивидуальные самосознания, а не как объективные структуры, определяющие положение личности в обществе и ее самосознание. Для Сартра «отношение» — это отношение *Я* как субъекта к себе, другим *Я* и к окружающей среде, это «отношения, которые связывают его через внутреннее с внутренним других...» [368а, p. 186]. Они могут быть двусторонними (бинарными), трехсторонними (тернарными), но сердцевина их всегда, во-первых, субъективна и, во-вторых, индивидуалистична: личность первична, система общественных отношений вторична — она сводится к межличностным отношениям. «Открытие, — пишет Сартр, — сделанное нами в ходе диалектического опыта», состоит в том, что «взаимность, опосредствованная третьим, а затем и группой, образует первоначальную структуру общности» [*ibid.*, p. 688].

Действенный подход, характеризующий диалектику, противопоставляется Сартром созерцательности и в то же время отождествляется им с субъективистским подходом, противопоставляемым объективному научному познанию [см. 76, с. 246—279]. Все дело в том, что само понятие практики также «интериоризируется» Сартром, берется в плане самосознания деятельного индивида, «как переживаемая личностью практика», а не как объективное (хотя и субъективно опосредствованное) отношение между общественным человеком и преобразуемой им объективной реальностью — физической и социальной. «Практика» определяется как «организуемый проект, преодолевающий материальные условия в направлении цели» [368а, р. 687]. Нет сомнения в целенаправленном характере человеческой деятельности, и прежде всего труда, но для марксиста цель — это опосредствование, субъективное выражение определенных объективных тенденций общественного развития, социальных закономерностей, для Сартра же — самопроизвольное выражение свободы личности. «Единственный конкретный фундамент исторической диалектики — это диалектическая структура индивидуальной деятельности» [*ibid.*, р. 279]. А ведь проект — это еще не практика, намерение — не его осуществление, они должны еще превратиться из возможности в преобразующую действительность деятельность, осуществляющую необходимость и основанную на объективной необходимости (и на не менее объективной случайности).

Тотализация

Еще более удаляет Сартра от научного понимания истории его учение о конкретности понятий. Основной порок «современного марксизма», заявляет Сартр, наряду с его приверженностью материализму, — это его неконкретный, и тем самым не диалектический, характер. «Современный марксизм», уверяет Сартр, страдает неудержимой склонностью к абстрактному мышлению, к растворению всего конкретного многообразия «в сернокислой ванне» общих понятий, законов и теорий, в недопустимом сведении особенного и единичного к общему. Сартр призывает к «позитивному преодолению абстрактного разума» и к восстановлению в правах непреодолимой «единичности человеческого свершения». Однако перед нами не диалектическое преодоление метафизики, а метафизическая в своей односторонности попытка утвер-

дить единичное и особенное за счет общего и вопреки ему. Марксистское диалектическое понимание единства общего и особенного, абстрактного и конкретного, анализа и синтеза подменяется одной из образующих это единство противоположностей.

Существует не пролетариат, заявляет Сартр, а пролетариаты. Он убежден, что «углубляет» марксизм, «диалектизирует» его, толкуя о том, что сельскохозяйственный пролетарий — это не то, что промышленный, работающий в тяжелой индустрии — не то, что работающий в легкой, французский — не турецкий, мужчина — не женщина, взрослый — не ребенок. А ведь это — не что иное, как неумение понять решающую значимость классовых характеристик как падежных ориентиров в социальной теории и политической практике, значимость, несколько не умаляемую всеми особенностями различных групп и отдельных личностей в пределах классового единства. Это — непонимание решающей значимости классового расчленения общества по сравнению с множеством других возможных делений классового общества, неумение от явления перейти к сущности, неспособность за деревьями увидеть лес.

Марксизм ни в коей мере не умаляет значения специфических различий как в разных странах, так и в разной исторической обстановке в одной и той же стране; мы отнюдь не пренебрегаем многообразием условий жизни и борьбы, вытекающим из различий отраслей производства, пола, возраста, национальной принадлежности и т. д. Напротив, марксистская диалектика настойчиво требует конкретности понятий в их исторической гибкости и динамичности. Но при всем том, поскольку речь идет о классовом обществе, конкретные социологические понятия являются теоретически и практически полноценными лишь в той мере, в какой они являются конкретно-классовыми понятиями. Их стержень — классовая борьба и классовая солидарность. Растворение общего в единичном не может служить руководством к революционному действию, оно методологически не менее порочно, чем столь же метафизическое игнорирование конкретных социально-исторических ситуаций.

Диалектике «современного марксизма» Сартр, вслед за ранним Лукачем, противопоставил «тотализацию» как-де полноценную, не ущербную, диалектику. Вот как

Он определяет свою «конкретную» диалектику: «Диалектика, если она существует, не может быть ничем иным, кроме как тотализацией конкретных тотализаций, достигнутых посредством множества тотализирующих единичностей» [368а, р. 132]. Тотализация, а не что-либо иное — вот в чем для Сартра действительное ядро диалектики. Под тотализацией он понимает «становление тотальностей» (целостностей), а диалектика определяется им соответственно как «тотализирующая активность» или «логика тотализации». Но даже в том случае, если сартровское понимание тотализации было бы действительно диалектическим, сведение диалектики к образованию целостностей, т. е. к диалектике целого и его составных частей, представляет собой крайнее ограничение и обеднение многогранного содержания диалектической логики, для которой категория целостности — лишь один из множества ее составных элементов.

Тотализация, как ее понимает Сартр, замкнута в границах субъективистского понимания диалектики: она не может быть содержанием объективного понимания, недоступна вне интериоризации и может быть постигнута лишь изнутри. «Лишь человек, живущий внутри некоторого сектора тотализации, может уловить внутренние связи, соединяющие его с тотализирующим движением» [*ibid.*, р. 142]. При этом познание целостности не основывается на ее структурном анализе, как необходимым логическом условии последующего синтеза, а постигается интуитивно, непосредственно в акте самосознания [*voir ibid.*, р. 137]. Вполне естественно, что при таком понимании тотализации диалектика не может быть материалистической: «Если верно, что диалектика и есть тотализация, то нельзя говорить о тотализирующей материальности» [*ibid.*, р. 280].

Кульминационным пунктом всей критики Сартром «современного марксизма» с позиций «конкретной диалектики» является обвинение им марксизма в «обесчеловечении человека» и требование подведения под марксизм философского фундамента экзистенциалистской «антропологии». Экзистенциализм в понимании Сартра является правомерной и необходимой реакцией на «изгнание человека» из марксизма, на будто бы про-

изошедшее исключение человеческого измерения из теории исторического материализма.

Задачей, разрешенной им в первом томе «Критики диалектического разума», Сартр считает установление «диалектических основ структурной антропологии», или, как он выражается, создание «пролегомен ко всякой будущей антропологии».

«Критическая переработка» марксистского понимания истории осуществляется Сартром в двух параллельно идущих направлениях: во-первых, путем перехода от социологических абстракций к антропологическим конкретностям и, во-вторых, путем решения социологической проблемы взаимозависимости личности и общества, или, по терминологии Сартра, индивидов и их ансамблей. Суть этого решения в том, что определяющие социологические категории, такие, как производительные силы и производственные отношения, социально-экономические формации, классы и т. д., оттесняются на задний план, как-де социологические абстракции, заслоняющие «конкретного» человека, а на передний план выдвигается единичный человек во всей его антропологической натуральности. Индивидуальные черты характера и темперамента, психоаналитически рассматриваемые наслоения детских переживаний, биографические перипетии — вот что является для Сартра залогом конкретного антропологического подхода к историческим событиям. Но чем дальше идет Сартр по этому пути, тем больше удаляется он от социально-исторической конкретности, приближаясь к психофизиологической и психоаналитической абстракции пресловутой «человеческой природы»! Его «конкретный человек» способен только дезориентировать в конкретном историческом исследовании, затмить реальные движущие силы и закономерности социальной эволюции. Этот «конкретный человек» знаменует возврат, движение вспять от марксизма к идеалистически переработанному и психоаналитически модернизированному феербаховскому антропологизму с его «живым», во плоти и крови, но социально голым, исторически-абстрактным «человеком вообще». Биологическая или психоаналитическая конкретность превращается, будучи применена как орудие исторического исследования, в бесплодную социологическую абстракцию. Сартр впадает в (осуждаемое им же как самый большой грех) педиалектическое сведение социологиче-

ского к антропологическому. Параллельно этому возникает столь же недиалектическое решение проблемы соотношения целого и частей в социологическом плане. В противоположность марксизму, для Сартра личность социологически первична, социальный ансамбль вторичен. Диалектика структурного формирования «практических ансамблей» сводится к образованию социальных целостностей из взаимоотношения отдельных индивидов. Разумеется, общество вне отдельных, составляющих его личностей,— абстракция. Но для уяснения их взаимозависимости следует исходить из структуры общественного целого, переходя от него к определяемому ею бытию и сознанию отдельных, составляющих его людей, а не наоборот. Социальная философия, основанная на принципе: «Вся историческая диалектика покоится на индивидуальной практике» [368а, р. 165], недиалектична потому, что целое рассматривается в ней как вторичное, производное, а также потому, что социальная закономерность теряет в ней свою специфическую, качественную несводимость к иным закономерностям.

Сам Сартр не скрывает, что его трактовка конкретности неуклонно стремится к интуитивистской «философии жизни» в духе Дильтея. Примыкая к линии Дильтея, Сартр противопоставляет объяснение (*intellektion*) — пониманию (*comprehension*), что соответствует дильтеевской гносеологической дихотомии «*Erklären*» и «*Verstehen*». Сартр прямо говорит о том, что задачей его диалектики является внедрение «понимающего познания», превосходящего опосредствованное логическим анализом понятийное мышление. В этом раскрывается «тайна» сартровской диалектики, которая, по его признанию, находится в противоречии с «интеллектуалистской идеей познания» [368а, р. 108]. Оказывается, что тотализация, образующая у Сартра ядро диалектики, и есть не что иное, как антиинтеллектуалистическое, интуитивистское «понимание». Словом, диалектика мыслится не как антипод метафизики, а как антипод рационального, научного, логического познания, не как опосредствованный логическим анализом синтез, а как непосредственный, интуитивистский синкретизм. В конечном счете все сартровское преобразование диалектики идет по линии ее иррационалистической деформации, превращения ее из высшей логики в оплот алогизма.

По словам Сартра, Маркс и Кьеркегор близки друг к другу в критике пассивно-созерцательного характера диалектики Гегеля. Но Сартр не договаривает, что в одном случае это критика с позиции рационально обоснованной деятельности, а в другом — с позиции иррационалистически оправдываемой бездеятельности. Маркс стоит на твердой научной почве практического изменения, преобразования объективного мира, Кьеркегор как бы «висит» над мистической пропастью нелепого, «парадоксального» мира. Сартр понимает, что Кьеркегор, в противоположность Гегелю, так и Марксу, исходит из иррационалистического убеждения в «несоизмеримости реальности и

познаваемости», но он уверяет, будто его собственный антиинтеллектуализм — это не метафизический преемник кьеркегоровского иррационализма, а сменившая его, новая, антиинтеллектуалистическая форма диалектики, будто «первоначальный иррационализм Кьеркегора совершенно исчез, уступив место антиинтеллектуализму» [368а, р 106] Однако вся волюнтаристски индетерминистическая «диалектика» Сартра разделяет основной принцип иррационализма Для антиинтеллектуализма, как для всякого иррационализма, нестерпимо, что марксизм «отталкивает, именуя их иррационалистическими, те идеологии, которые хотят отделить бытие от познания» [*ibid* , р 110] Формула Сартра «наука не диалектична» [*ibid* , р 642] не оставляет никаких сомнений в иррационалистическом характере того, что он выдает за диалектику

Социальная практика

Сартр начинает свое последнее философское произведение с высокой оценки роли марксизма в развитии общественной мысли, справедливо утверждая, что всякий антимарксизм, отвергающий исторические приобретения марксистской мысли, есть на деле не что иное, как безнадежная попытка оживить отжившие домарксистские идеи Сартр решительно не согласен с тем, что марксизм устарел Напротив, всю свою критику марксизма он строит на том, что марксизм еще не созрел «Далеко не исчерпавший себя, марксизм еще совсем молод, он находится почти в детстве он едва лишь только начал развиваться» [*ibid* , р 29] Сартр ставит своей целью преодоление замедленного развития марксизма, выведение его из застоя, обогащение его новыми творческими достижениями Но что же, по его мнению, необходимо для этого сделать? Расторгнуть «губительную связь» между историческим и диалектическим материализмом, отбросив диалектический материализм На вопрос «Что же мешает нам быть просто марксистами?» — Сартр отвечает. прежде всего материалистическая философия, с ее научным, объективным, детерминистическим пониманием бытия, с ее учением об объективной диалектике мира Затем — исторический материализм «Мы — пишет Сартр, — убеждены в том, что исторический материализм дает единственно ценное объяснение истории » [368а, р 24] Но для того чтобы поставить исторический материализм на ноги и двинуть вперед, следует соединить его с экзистенциалистской антропологией Преследуя эту явно неосуществимую задачу, Сартр выражает идеологические устремления колеблющихся, находящихся на перепутье, «ищущих» слоев радикальной буржуазной интеллигенции.

Социологические воззрения Сартра, как и его философские идеи, явно отличаются от взглядов Марселя. Тем не менее нельзя не видеть общность, единство их исходных философских позиций. При всей противоположности их направленности, они все же представили собой два крыла современного идеалистического иррационализма. Сам Сартр не отрицает их философской общности, их *concordia discors* (разногласного согласия). «Имеются, — пишет он, — двоякого рода экзистенциалисты. Одни из них христиане, к которым я причислил бы Ясперса и Габриэля Марселя., а на другой стороне атеистические экзистенциалисты, в число которых я включаю Хайдеггера, а затем французских экзистенциалистов и себя самого. Тех и других объединяет убеждение в том, что существование предшествует сущности, или, если вам угодно, что отправным пунктом должна быть субъективность» [370, р. 17]. Именно этот исходный пункт определяет их общую идеалистическую и иррационалистическую тенденцию.

«Критика диалектического разума», однако, повернула, по заявлению Сартра, экзистенциализм к истории, к социальной практике. Но при всех поворотах, совершавшихся Сартром в эволюции его как философских, так и политических воззрений, что и позволяет говорить о том, что «экзистенциализм — это своего рода философский «оборотень» [34, с. 116], для Сартра характерны стоянки на перепутье двух дорог, ведущих в различные стороны. Причем речь идет не о колебаниях, не о раздумьях, какой избрать путь, а о сочетании несочетаемого, о таком «единстве противоположностей», которое ничего общего не имеет с подлинной диалектикой. «Критика диалектического разума» и более поздняя автобиографическая повесть «Слова» — яркий тому образец. Утверждая, что исторический материализм дает единственно правильное понимание истории, он тут же растворяет каплю исторического материализма в потоках субъективно-идеалистического идеализма. Это не эклектизм, а своего рода камуфляж, за которым скрывается попытка «за счет монополизирования проблемы творческой активности личности» [42, с. 279] экзистенциалистски фальсифицировать марксизм.

Опубликованный в 1960 г., этот обширный философский трактат был обозначен как «Том I». С тех пор

минуло семнадцать лет, а второго тома, который показал бы, по какому пути пошел с этой стоянки французский философ, нет. Происходит ли здесь то же самое, что произошло с «Бытием и временем» Хайдеггера, второй том которого так никогда и не появился, или нас ждет новый философский поворот (и куда?) — гадать не будем.

Но в политической позиции Сартра тем временем поворот произошел: он связал себя с левацким бунтарским студенческим движением. Впрочем, до некоторой степени субъективистские идеи «Критики диалектического разума» этот поворот уже оправдывали теоретически. При всей своей психологической враждебности к капиталистическому общественному строю и участию в борьбе против империализма, милитаризма, расизма и колониализма в 50—60-х годах, Сартр всегда относился с неприязнью к политической программе и практике Коммунистической партии, безуспешно пытался даже в годы «холодной войны» организовать особую политическую группировку экстремистской «элиты». Студенческий бунт 1968 г в Париже побудил его примкнуть к молодежной стихии «новых левых». Бравируя своей ультрареволюционностью и не скупясь на разного рода скандальные заявления, он взялся за редактирование анархистствующего журнала «Дело народа», объявив, что «коммунисты боятся революции», «подлинными» же революционеры, образовав «свободно тотализирующие группы», призваны «вырваться из бытия» [368а, р 358] (Напомним, что еще в 1948 г, перед тем как попытаться создать партию «Революционное демократическое объединение», Сартр выступил с дезориентирующей революционное движение демагогической книгой «Бунт всегда прав») В противоположность усилиям Коммунистической партии Франции направить стихийное бунтарство молодежи в русло организованной, сплоченной под пролетарским знаменем революционной борьбы народных масс, Сартр своей псевдоревolutionной мелкобуржуазной демагогией фактически способствовал дезорганизации эффективной революционной практики, ведущей к построению нового мира. Проявившиеся в политической практике Сартра такие стороны его экзистенциализма, как непризнание законов общественного развития, закоренелый индивидуализм, анар-

хистское понимание свободы и поиски «третьей линии» между марксизмом и буржуазной философией, подвергнуты критике в работах философов-марксистов [см. 80; 79; 42; 68].

3. Иные варианты французского экзистенциализма: Камю, Мерло-Понти и неогегельянцы

Экзистенциализм абсурдного бунта. Несмотря на то, что Альбер Камю (1913—1960) отрицал свою принадлежность к экзистенциалистам, называя экзистенциализм «философским самоубийством», по существу своего мировоззрения он, вне всякого сомнения, чрезвычайно способствовал, если не теоретическому обоснованию и углублению этой философии, то ее влиянию и популяризации в широких кругах европейской буржуазной интеллигенции. Несмотря на полученное им философское образование, он не был профессиональным философом, не писал философских трактатов и не преподавал. Он был блестящим писателем-драматургом, романистом, новеллистом, эссеистом, облекая свое мироощущение в красочную художественную форму. И другие французские лидеры этого направления в философии (Марсель, Сартр) сочетали теоретические исследования с литературно-художественным творчеством, воплощавшим их умозрение, но у Камю философское учение всецело реализовалось в эмоционально-насыщенных художественных, символических образах. Граница между искусством и философией у него стирается, и он видит в искусстве средство самовыражения экзистенциалистского сознания. На рассудочные умозаключения он отвечал апелляцией к чувствам, переживаниям, обращался не к логическим суждениям, а к инстинктам, побуждениям и влечениям. К числу его собственно философских произведений можно отнести только «Миф о Сизифе» (1943) и «Мятежного человека» (1951).

Мировоззрение Камю носит радикально иррационалистский характер, ибо, по его убеждению, весь мир, все сущее глубоко бессмысленно. «Весь вопрос в том, чтобы узнать, будет ли дважды два четыре — да или нет?» [143, р. 152]. И на этот вопрос он отвечает отрицательно, ибо «всякое истинное познание невозможно» [*ibid.*,

р. 26]. И это — не выражение агностического взгляда Камю в смысле его убеждения в неспособности нашего разума постигнуть объективную действительность, а результат убеждения в том, что сама эта действительность неразумна и алогична. «Я могу опровергнуть все в мире, который меня окружает, кроме этого хаоса, этого господства случайности, этого священного равновесия, возникающего из анархии [ibid., р. 41]. В таком мире рациональное познание не может служить для нас «Ариадниной нитью». Как заявил Камю в интервью 10 августа 1946 г., задача для него заключается в том, чтобы извлечь все последствия из царящего во вселенной абсурда, из ее бессмысленности. Мир «насыщен» иррациональностями и в целом есть «огромная иррациональность». Подзаголовок цитированного нами выше основного философского произведения Камю «Миф о Сизифе» таков: «Эссе об абсурде», а первые три раздела этой книги называются так: 1. Абсурдно умозрение. 2. Абсурдный человек. 3. Абсурдное произведение искусства. Абсурд — таков ключ Камю ко всей философской проблематике, стержень бытия и мышления, единственное возможное руководство к действию, жизнедеятельности.

Камю осуждает научно ориентированную философию как созерцательную. Вся история научной мысли для него — история противоборства разума с чувством, подавления софистикой инстинктивной интуиции и бессилия рационального познания. С пренебрежением отзывается он о великих научных открытиях. Чего стоит «истина», открытая Коперником и Галилеем? Обращается ли Земля вокруг Солнца или, наоборот, Солнце, вокруг Земли — это, по Камю, глубоко безразлично, «пустой вопрос» [143, р. 16]. Не на познание иллюзорной, как он считает, закономерности, а совсем в ином направлении следует устремить все наши попытки и искания.

Гносеологические, а тем более онтологические вопросы оттесняются Камю на задний план, и средоточием всех его размышлений становятся раздумья на этические темы, причем иррационализм его философии погружается здесь в глубочайший пессимизм. «Миф о Сизифе» начинается такими словами: «Есть *только одна* действительно серьезная философская проблема: проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь

того, чтобы жить, значит дать ответ на основной вопрос философии» (курсив наш. — *Авт.*). Этим вопросом проникнуты все его произведения. Обреченность человека и его смертный удел, беспросветность, нелепость и трагизм существования, ностальгия и отчуждение от мирской суеты, от вселенского хаоса — вот лейтмотивы всего творчества Камю. Переключение философии с традиционных категорий на эмоциональные «экзистенциалы», или «модусы» (забота, тревога, судьба, страх) присуще и другим экзистенциалистам, но у Камю оно приобретает тотальный, всеобъемлющий характер. «Семнадцатый век был веком математики, восемнадцатый — веком физических наук, девятнадцатый — биологии, наш двадцатый век является веком страха» [141, р. 141]. Отвергая на словах примат «существования» (в экзистенциалистском смысле этого слова) по отношению к «сущности», Камю отождествляет саму «сущность» с «абсурдом» несчастного сознания.

Конфронтация пессимистического иррационализма и рационального познания рельефно выражена в преобразовании Камю картезианского «методического сомнения» в «абсурд» как фундаментальную философскую категорию. «Я провозглашаю, что я ни во что не верю и что все абсурдно, но я не могу сомневаться в своем возгласе, и я должен по меньшей мере верить в свой протест» [142, р. 16].

«Абсурд» направлен в философии Камю не только против рационализма, но и фидеизма. Он решительно отвергает веру в бога как беспочвенный, утопический самообман, несовместимый с бессмысленностью всего сущего. Для верующих сам «абсурд» стал богом, но незачем запугивать грядущим призраком «страшного суда», если все настоящее для нас есть каждодневный страшный суд.

Камю ни во что не верит, в том числе и в разум как божественный, так и человеческий, предполагающий закономерность, логичность, осмысленность исторического прогресса и претендующий на возможность социального преодоления на деле непреодолимого универсального абсурда. Все реальное чуждо сознанию, случайно, а значит, абсурдно. Абсурд и есть реальность.

Осознание бессмысленности существования, превращающее наше сознание в «несчастное сознание», превращает «основной вопрос философии» в такую дилем-

му: если мы убеждены в своей безнадежности, нам следует вести себя так, как если бы мы все-таки на что-то надеялись, либо покончить с собой. Камю избирает первую альтернативу, отвергая самоубийство. Тот, кто понял, что «этот мир не имеет значения, обретает свободу». А обрести свободу можно, лишь восстав против всемирного абсурда, бунтуя против него. Бунт и свобода, по Камю, нераздельны.

Свобода как высшая моральная ценность мыслится Камю не в социально-политическом смысле, а как присущая «природе человека» потребность самовыражения личности, бунт же — не как революционное преобразование общества, а как мятеж против судьбы, как моральный бунт против Его Величества Абсурда.

В письме к немецкому другу, написанном после победы над фашизмом, Камю противопоставил картезианскому рационалистическому преодолению «методического сомнения», выраженному формулой «я мыслю, следовательно, я существую» иррационалистическое credo «Я бунтую, следовательно, мы существуем».

Его бунт как воплощение свободы коренится в глубоко индивидуалистическом понимании последней, в кармазовском принципе: «Все дозволено». Подлинно свободный человек, рассуждает Камю, — это тот, кто, приемля смерть, вместе с тем принимает и вытекающие отсюда последствия, т. е. ниспровержение всех моральных ценностей.

Однако Камю, различая «метафизический» бунт и «социальную» революцию, не отождествляет при этом индивидуализм, требующий полной свободы, с эгоизмом. Он пытается сочетать индивидуализм с гуманистической «солидарностью».

Как этическая теория Камю, так и вся его, основанная на ней, политическая практика, двусмысленны, половинчаты, насыщены противоречиями. Активный борец движения Сопротивления в годы фашистской оккупации, противник милитаризма и колониализма, критик капиталистической системы, он также антикоммунист и яростный противник научного социализма, противник классовой борьбы и социалистического преобразования общественной жизни, поскольку последнее несовместимо с его, Камю, пониманием свободы. «Солидарность» и партийность, для Камю, — понятия несовместимые: быть верным партии и себе самому, своей личной свободе, для

Камю — неразрешимая антиномия. Даже половинчатая, непоследовательная политическая позиция Сартра, с которым он ранее сотрудничал, впоследствии стала для него неприемлемой и привела к их разрыву в 1951 г.

Конфликт между сердцем и разумом — «материнским» и «отцовским» началами в «природе человека», между свободой и долгом, «природой» и «историей» насквозь пронизывает мелкобуржуазное бунтарство Камю, поставившего философию «свободы» над пропастью «абсурда». Камю «застрял на перепутье, запутался сам и принял за путать тех, кто ему внимал» [11, с. 238].

Иррационалистический пессимизм Камю вошел в историю философии как ярчайший образец идеологического кризиса самосознания буржуазной интеллигенции. Если бы случайная катастрофа не оборвала его жизнь и он дожил бы до наших дней, то куда бы пошел Камю? В отличие от Сартра, он заявлял о необходимости бегства от общества и возвращения к матери-природе, слияния с нею. У Камю были сильны стоические мотивы готовности к борьбе, безнадежность которой заранее известна. В диапазоне между искейпизмом и слепым безрассудством металась его мысль.

Экзистенциальная феноменология Мерло-Понти Этот вариант экзистенциализма под наименованием «философия двусмысленности (philosophie de l'ambiguïté)», прочно вошедшим в обиход современной французской философии, был выдвинут *Морисом Мерло-Понти* (1908—1961). Двусмысленность его философии заключается далеко не только в том, что ее сравнимым правом можно причислить как к экзистенциализму, так и к феноменологии: ведь гуссерлианство оказало влияние и на других лидеров экзистенциализма: Хайдеггера, Сартра. Правда, роль его в учении Мерло-Понти несоизмеримо значительнее: феноменология является у него базисом всего философского построения, а экзистенциализм — как бы возведенной на этом базисе и увенчивающей его надстройкой. Причем в осуществлении этого синтеза обоих учений решающее значение имела последняя работа Гуссерля, сосредоточенная вокруг дорационалистического понятия «жизненный мир (Lebenswelt)». Но, повторяем, обозначение рассматриваемой версии французского экзистенциализма как «философии двусмысленности» коренится не в этом, а в решении Мерло-Понти основного вопроса философии, про-

диктованном его неосуществимым стремлением «превзойти» как материализм, так и идеализм, в его изощренном лавировании между двумя антагонистическими лагерями в философии, что маскировало его субъективно-идеалистический иррационализм.

Его философия претендовала на преодоление противопоставления бытия и сознания. В соответствии с этим, его центральная философская категория — восприятие — приобретает двузначное содержание, как един-



ство объективного и субъективного, составляющее «объект»; одно без другого немислимо, бессмысленно. Нет объекта без субъекта, как нет и субъекта без объекта. «Я» — прообраз этого нераздельного единства: «Я» есть «не-Я» для других, а другие тоже суть «Я», но они — «не-Я» для «Я». Нет познаваемого без познающего и обратно. Душа и тело — нерасторжимое единство. Мерло-Понти отвергает разграничение Сартром бытия «в себе» и «для себя», заявляя, что «Я в мире и мир во мне». Без этой внутренней коммуникации нет ни бытия, ни сознания — они коррелятивны, это два полюса феноменологической полярности, имеющей место

в «феноменологическом поле» восприятий как целом. К идее, что это «поле» есть первичная реальность, Мерло-Понти пришел не без влияния со стороны гештальт-психологии. Вопрос о первичности бытия или мышления трансформируется в убеждение о феноменологическом единстве гуссерлианских нозмы и ноззиса. Так решается Мерло-Понти основной вопрос философии, и этим решением, по его словам, преодолевается «крайний субъективизм и крайний объективизм в объяснении мира...» [310, р. XV], т. е. антиномия материализма и спиритуализма.

Не требуется специально доказывать, что такое «решение» основного вопроса философии остается в рамках идеализма; это несомненно. Поучительна в этом отношении полемика против Мерло-Понти ученика Гуссерля и американского знатока феноменологии, перешедшего, однако, на материалистический путь, Марвина Фарбера. Исходя из первичности восприятия, пишет Фарбер, утверждая, что «нет мира без бытия в мире», т. е. что мир так же неотделим от субъекта, как и субъект от мира, Мерло-Понти представляет «ограничение» существования согласно идеалистической традиции, «в духе Беркли» [185, р. 200]. Когда Мерло-Понти уверяет, что время, пространство и движение не существуют «как таковые» без воспринимающего, познающего субъекта, будучи слиты с ним в единое «феноменальное тело», не следует ли из этого, что то, что происходит в природе, не будучи воспринято чьим-либо познанием, вовсе не происходит? [see *ibid.*, р. 199].

В частных вопросах теории познания Мерло-Понти, как и основатель шотландской школы Т. Рид, считает ощущение (простое) лишь абстрактными вычленениями из целостных восприятий (сложное). Но столь же условными вычленениями он считает и понятия, так что он стал трактовать науку как деградацию непосредственного опыта, который есть «не чистое бытие, а смысл».

Из сказанного выше может показаться, что онтологическая (как и психофизическая) проблематика растворяется Мерло-Понти в субъективно-идеалистической гносеологии и сводится к ней. Однако, базируясь на феноменологии восприятия, он переключает гносеологию в столь же субъективно-идеалистическую, экзистенциалистскую антропологию. Переход этот опосредствован

у него феноменологическим понятием интенциональности.

Двусмысленность философии Мерло-Понти демонстрирует себя весьма рельефно, когда он переходит от «восприятия» к «поведению» (противопоставляемому им бихевиористскому толкованию этого термина). Сознание, возражает он Сартру, не тождественно познанию. Восприятие и основанное на нем познание — не рефлексия, не отражение, а интенция, целенаправленное устремление сознания как бытия в мире. «Сознание» в этих рассуждениях Мерло-Понти приобретает волюнтаристские звучание. И тут феноменология интенциональности через «жизненный мир» совершает поворот к экзистенциализму. Мир предстает не как «данное» сознанию, а как мое отношение к нему, как открытый сознанию «горизонт». Мир как объект превращается в мир как функцию Я: «Мое Я бросает меня вне меня». Онтология перерастает в антропологию, в «жизненную коммуникацию с миром»; то, что есть, превращается в то, что оно значит для меня.

**Свобода, история
и диалектика
по Мерло-Понти**

В центр внимания здесь вступает категория «выбора». Причем, как и ранее, в анализе этой категории обнаруживается двусмысленность экзистенциалистской антропологии Мерло-Понти: он лавирует между «свободой» и «необходимостью». Будучи решительным противником детерминизма, ложно отождествляемого им с фатализмом, Мерло-Понти колеблется между абсолютной свободой выбора и тяготеющей над субъектом «ситуацией». Вот его образный пример: выбор подобен колебанию чашек весов между спонтанным характером Я, давлением прошлого и «позывом» настоящего. Решение определяется как имманентно мотивированная инициатива в границах возможного, не как закономерность, а как вероятность. Как это понимать? Как и все другие дилеммы, и эта решается Мерло-Понти двусмысленно: «мы выбираем наш мир, а этот мир выбирает нас», «приговаривая нас к смыслу». Приспособляя мир к нам, мы в то же время приспособляемся к нему. Эти положения производят впечатление, что Мерло-Понти несколько больше, чем Сартр, отдавал должное объективной обусловленности свободы. Но это только впечатление.

Дело обстоит не так, что для Мерло-Понти свобода есть познанная необходимость, но, наоборот, так, что необходимость есть познанная свобода. На этом основывается его экзистенциалистская философия истории. Отрицая объективную историческую закономерность, он отвергает научное, материалистическое понимание истории. На чашах исторических весов колеблются у него свобода личности и существующий общественный строй. История, для Мерло-Понти, не что иное, как деятельность субъекта, преследующего свои цели. В своей философии истории Мерло-Понти требует признания и уяснения «равновесия» идеального и материального, субъективного и объективного начала: «не только мы находимся в объективной истории, но и она в нас» [309, р. 45].

Хотя Мерло-Понти заявил, что «нельзя быть антикоммунистом, нельзя быть коммунистом» [308, р. XVII], он был решительным противником марксистской революционной теории и практики. Но выступая как открытый враг коммунизма, он соглашался с марксистской критикой в адрес капитализма и называл свою политическую позицию «акоммунизмом», а свою критику диалектического материализма охарактеризовал как борьбу за «обновление» марксизма через пресловутый антиленинский «западный марксизм», приводящий к «деинстификации» материалистической диалектики.

Опубликованная им в 1947 г. работа «Гуманизм и террор» насыщена яростными выпадами против классовой борьбы, социалистической революции, способной якобы лишь к разрушению, но не к созиданию, против диктатуры пролетариата и Коммунистической партии. Мерло-Понти противопоставил научному коммунизму и революционному преобразованию общества экзистенциалистский «гуманизм» как осуществление-де свободы личности. Выдавая свою шаткую релятивистскую позицию за «демистифицированную» диалектику, он в своих «Приключениях диалектики» (1955) попытался изобразить некие «злокключения (*mésaventures*)» диалектики, которая в виде теории якобы чужда гуманистической революционной практике. Как и Сартр, он заимствовал у молодого Лукача идею о несовместимости диалектики и природы. Но диалектика опыта, как оказывается у Мерло-Понти, выступает в виде «бессмысленности (*le non-sens*)» как результата столкновения противопо-

ложных смыслов Фальсифицируя марксистско-ленинское учение и прикрываясь при этом щитом гуманизма и свободолюбия, Мерло-Понти вел против него активную борьбу, совсем недвусмысленно играя, в условиях возрастающего во Франции влияния революционного мировоззрения, на руку стратегам буржуазной идеологии.

**Иррационалистское
истолкование
гегелевской
диалектики
Ж. Вале́м**

Неогегельянство явилось одним из важнейших течений французской буржуазной философии XX в. Оно появилось на свет в самом конце 20-х годов, но набрало силу только в 40—50-е годы. В работах ведущих его представителей — *Жана Валь* (1888—1974), *Александра Коже́ва* (1902—1969), *Жана Ипполита* (1907—1968) французское неогегельянство оказалось органически сплетенным с экзистенциализмом. Стимулированное идеями Кьеркегора и Хайдеггера, а отчасти концепциями немецких неогегельянцев, французская версия экзистенциалистского истолкования Гегеля послужила питательной почвой и для укоренения во Франции христианского экзистенциализма Г. Марселя, и для развития богословских разновидностей этой же философии (Сартр, Камю, Мерло-Понти), и для формирования экзистенциалистско-неогегельянской версии буржуазной марксологии и ревизионизма. Новый для Франции интерес к гегелевскому учению объяснялся в основном тремя причинами: недавней публикацией юношеских рукописей немецкого мыслителя, позволяющих, по утверждению представителей франкфуртской школы и ревизионистов марксизма, совсем «по-новому» понять его философию; производимым многими из этих исследователей сближением гегелевских идей с взглядами Кьеркегора; и в первую очередь — желанием буржуазных идеологов использовать диалектику против марксистско-ленинского учения.

Первые французские неогегельяницы Валь и Кожев попытались охарактеризовать суть гегелевской философии через призму ее отношения к религии, хотя и трактовали это отношение в диаметрально противоположном, на первый взгляд, духе. Для гегелеведческой концепции Валь характерно утверждение о существенно религиозной основе философии Гегеля, в котором повсюду «позади философа мы открываем теолога» [418, р. V] Валь всячески обыгрывает факты большого внимания Гегеля к проблемам религии, откуда делает неправомерный вывод, что «в начале своей жизни и к концу ее Гегель предстает в качестве теолога» [*ibid*, р. 14] Он придает первостепен-

ную значимость высказываниям Гегеля о поучительном для философии смысле христианских представлений и образов. Но главным средством теологизации гегелевской философии Вальем является содержащееся в «Феноменологии духа» понятие «несчастливого сознания». Если у Гегеля оно обозначало первоначальное христианское мироощущение, преодолеваемое затем и в пределах самой религии (через протестантизм) и особенно в рамках философии, то, согласно Валью, во всех изображенных в «Феноменологии духа» формах человеческого бытия оно фактически предстает наделенным «несчастливым сознанием» для Валья как экзистенциалиста осознание постоянно присущих человеческому бытию противоречия обязательно порождает комплекс негативных эмоций. Навязывая Гегелю эту несвойственную ему точку зрения, Валь одновременно связывает «несчастье сознания» с христианским мифом о страданиях бога отца и богатыня «В то самое время как сознание человеческого в своем несчастье находится в противоречии с самим собой, оно видит, что и божественное сознание внутренне противоречиво и несчастно» [418, р. 106].

Вслед за тем Валь дедуцирует из «несчастливого сознания» «негативность», также и ее относя прежде всего к сверхчеловеческой реальности «негативность — это несчастное сознание бога», как «идея божественного гнева» [*ibid.*, р. 107]. Отсюда уже один шаг до утверждения, что «гнев бога представляется как принцип диалектики» [*ibid.*, р. 108]. Что касается диалектического единства противоположностей, то его Валь «выводит» из «божественной любви», трактуемой как абсолютный принцип всякого примирения и объединения различного. Все эти рассуждения Валь строятся на использовании крайне поверхностных и совершенно недоказательных аналогий.

В кривом зеркале интерпретации Валью учение Гегеля принимает вид логизированной теологии. По словам самого Валья, «несчастное сознание» является тем мостиком, который обеспечивает «вхождение апологетической теологии в историю, становящуюся логикой» [*ibid.*, р. 71]. Теологизация диалектической логики Гегеля происходит у Валья параллельно с ее иррационализацией. Борьбу Гегеля против метафизическо оскотелон трактовки понятий Валь интерпретирует как «разрушение рефлексии» и подход к «крайнему пункту романтического иррационализма» [418, р. 170]. Узкий взгляд на разум как познавательную способность, позволяющую осмысливать якобы только свои собственные модификации в их чистой или отчужденной форме, приводит Валья к необоснованному заключению об иррациональности гегелевской философии, вступающей в силу во всех тех случаях, когда реальности, являющиеся ее предметом (жизнь, человеческая судьба, религиозная вера, негативные и позитивные эмоции), не могут быть ни редуцированы к логическим определениям, ни дедуцированы из них. И Валь утверждает, что он открыл в Гегеле «романтика позади рационалиста» [*ibid.*, р. V]. Диалектическая система понятий Гегеля рассматривается Вальем как некая внешняя «арматура», несколько не углубляющая постижение «жизни духа», а лишь затуманивающая ее иррациональность, что, по мнению Валья, и произошло в гегелевских работах после «Феноменологии духа». Взгляд Валья на Гегеля пронизан агностической идеей о принципиальной невозможности осмыслить потноту человеческой жизни, — в нее можно только чувствовать, и совокупность переживаний о ней остается постоянно смутной, а главное — трагично напряженной.

**Антропологизация
гегелевской
философии
Кожевом** Лейтмотивом концепции Кожева, попытавшегося по-новому понять «Феноменологию духа», является утверждение о «радикальном и сознательном атеизме Гегеля» [258, р. 208]. Кожев даже заявил, что «Гегель первым попытался создать полностью атеистическую... в отношении человека философию», и что «после Гегеля атеизм никогда более не поднимался на метафизический и онтологический уровень» [ibid., р. 527].

В основе этих утверждений лежит мысль о том, что гегелевское понятие абсолютного духа фактически сводится к понятию всемирно-исторического бытия человечества [ibid 258, р. 86], а применяемый к этому духу эпитет «божественный» означает лишь «обожествление Человека» [ibid , р 208], который при полном развитии своих потенций обретет всемогущество по отношению к природе и обществу, подчиняя их реализации своей свободы. Поскольку гегелевская философия претендовала на абсолютную реализацию способности познания, постольку, полагает Кожев, Гегель должен был считать самого себя «воплощенным богом, о котором грезили христиане» [ibid , р 147]. Поскольку же Гегель в период создания «Феноменологии духа» видел в деяниях Наполеона высшее воплощение способности к практическому преобразованию действительности, постольку же для немецкого философа «подлинный реальный Христос=Наполеон-Иисус+Гегель-Логос» [ibidem].

Такая сугубо антропологическая интерпретация гегелевской философии, противоречащая и ее духу и букве, означает сбрасывание со счетов того важнейшего мировоззренческого факта, что эта философия была видом объективного идеализма. Кожев всячески пытается полностью растворить Гегелев абсолют в понятии человеческого самосознания. Но возникает и несколько иной мотив. Там, где в «Феноменологии духа» Гегель дает, выражаясь словами Маркса, лишь «элементы действительной характеристики человеческих отношений» [1, т 2, с 211], Кожев пытается отыскать целостную и философски полностью обоснованную концепцию исторического становления человечества в процессе труда и социальной борьбы. Здесь у Кожева проявляется тенденция «подтянуть» Гегеля к Марксу, причем это ложное сближение служит затем основанием для фальшивых утверждений, будто Маркс как социальный философ не сказал ничего существенно нового по сравнению с Гегелем, а только развернул и детализовал соответствующие моменты из «Феноменологии духа». Начинаясь здесь прямая конфронтация французского неогегельянства с марксизмом усиливается в связи с навеянным младогегельянством утверждением Кожева, будто труд и борьба должны быть поняты не как движущие силы развития человечества, а лишь как средства осуществления глубочайшей потребности самосознания в самопознании, так что «исторический прогресс есть в конечном счете прогресс самосознания» [258, р 397]. Базисом кожевовской антропологии является определение человека как «самосознания», и она оказывается одновременно субъективно-идеалистической и телеологической.

Не останавливаясь на этом, Кожев в полном согласии с экзистенциализмом деуниверсализирует диалектику, считая ее исключительным свойством только человеческого существования. Диалектику природы Кожев отвергает как нечто нелепое, а наличие у Гегеля элементов диалектического воззрения на природу объясняет «пагубным» влиянием Шеллинга. Антропологическое сужение диалектики обеспечивается Кожевым за счет ошибочного включения момента *осознания* бытия в самоопределение диалектического бытия. Без этого якобы невозможен диалектический синтез, и «тотальной» реальностью является, по Кожеву, только «реальность-раскрытия через-рассуждение» [ibid, p 472]. До этого Кожев предложил сугубо антропологическую трактовку проблемы развития диалектического отрицания, заявив, что «импликация отрицательности в тождественное бытие равноценна присутствию человека в реальности» [ibidem]. Отказывая материально природному бытию в диалектическом характере, Кожев усматривает в преобразовании пресловутой самотождественной данности человеческой деятельности первое и в сущности *единственное* проявление диалектики. Кожев идеалистически мистифицирует проблему диалектического отрицания, придавая всевозможным негациям абсолютизированное значение в структуре человеческого бытия и затем превращая резюмирующее эти негации понятие «ничто» (со ссылкой одновременно на Гегеля и Хайдеггера) в высшую антропологическую реальность «последняя основа человеческого эмпирического существования, источник и начало человеческой реальности, — это Ничто, или способность Отрицательности, которая реализуется и проявляется лишь через трансформацию данной тождественности бытия» [258, p 572]. В целом истолкование Кожевым элементов гегелевской триады отличается метафизическим раздвоением бытия на «недиалектическую онтологию Природы и диалектическую онтологию Человека, или Истории» [ibid, p 484]. Считая разработку «дуалистической онтологии главной философской задачей будущего» [ibid, p 485], Кожев восхваляет книгу Хайдеггера «Бытие и время», тем самым подготавливая почву и для «Бытия и ничто» Сартра. Кожев заявил, что в «Феноменологии духа» «диалектика Гегеля является экзистенциальной диалектикой в современном смысле слова» [ibid, p 489].

Кожев развивает экзистенциализацию гегелевской онтологии, и это происходит совместно с его рассуждениями о том, будто метод Гегеля «феноменологичен в гуссерлевском смысле этого термина» [*ibid.*, p. 447]. Этот взгляд Кожева, во-первых, направлен против *диалектики познающего* мышления, которая отвергается им теперь вслед за диалектикой природы. В результате, согласно Кожеву, «метод Гегеля ни в коей мере не является диалектическим... И можно даже сказать, что в некотором смысле Гегель первым отказался от диалектики в качестве философского метода,— по крайней мере он первым совершил это добровольно и с полным знанием дела» [*ibid.*, p. 453]. Во-вторых, «феноменологизация» гегелевского метода Кожевом означает отрицание его рационально-логического содержания. Кожев утверждает, будто «гегелевский «метод» чисто «эмпиричен» или является «позитивистским» и «Гегель наблюдает реальность и описывает то, что он видит» [258, p. 451], и ничего иного, кроме того, что он [непосредственно] видит». Глубокие методологические принципы и искания «Феноменологии духа» остаются вне поля зрения Кожева, дошедшего до утверждения, будто «в общем «метод» гегелевского Ученого заключается в том, чтобы не иметь метода...» [*ibid.*, p. 447]. Этот взгляд Кожева косвенно обосновывает иррационалистическую гносеологию, которая, претендуя на непосредственное постижение «человеческой реальности», неизбежно становится к диалектике во враждебное отношение.

**Экзистенциализм
Кожева
и его сближение
с религией**

Процесс экзистенциалистского перетолкования гегелевской философии завершался у Кожева положением о том, что она «является в конечном счете философией смерти» [*ibid.*, p. 537]. Но как бы он ни манипулировал вырванными из контекста высказываниями автора «Феноменологии духа», ему не удается обосновать свою мысль о генетической связи экзистенциалистского трагического «финитизма» с гегелизмом, в частности мысль о том, что именно «гегелевские темы смерти воспринял Хайдеггер...» [*ibid.*, p. 575].

Настаивание на основополагающем будто бы значении темы смерти для гегелевской философии служит Кожеву тем пунктом, где начинается его поворот от «атеистических» деклараций к фактическому, хотя и

замаскированному смыканию с религией. Сосредоточенность человека на мучительном переживании своей «конечности» сопряжена, как подчеркивает Кожев, с использованием «фундаментальных категорий иудео-христианской мысли» [*ibid.*, р. 527], и с этим религиозным комплексом гегелевская философия связана, согласно Кожеву, не только трагическим сопереживанием человеческой судьбы, но и скрытой антропологической трактовкой исторического процесса. По определению Кожева, сама «христианская доктрина, теология... является антропологией, не знающей самое себя» [258, р. 118]. В этих высказываниях Кожева слышится отзвук фейербаховских идей о сущности христианства, но в отличие от немецкого материалиста Кожев игнорирует тот факт, что религия глубоко извратила отчужденные от человека его сущностные силы. По Кожеву же, выходит, что достаточно спроецировать божественные атрибуты на землю, как будет получено адекватное понимание человеческой сущности. Такую проекцию, по его мнению, осуществил впервые и до конца сам Гегель, что и позволило ему будто бы создать адекватную антропологическую философию. Эта мысль об иудео-христианских корнях гегельянства проходит красной нитью через произведения всех французских неогегельянцев; оборотной стороной этой мысли является утверждение, что Гегель отнюдь не был продолжателем линии немецкой классической философии, начатой Кантом, Фихте и Шеллингом, и что вообще фундаментальные «интуиции» гегелевской мысли обязаны своим появлением на свет не философии, а *религии*.

Чтобы не отказаться в этих условиях от своего тезиса о «радикальном атеизме» Гегеля, Кожев встает на путь «атеизации» самой религии, заявляя, что «судьба христианства — это атеизм» [*ibid.*, р. 207] и что вообще «судьба всякой теологии, всякой религии — это в конечном счете атеизм» [*ibid.*, р. 217]. Вопреки всей действительной истории религии и атеизма Кожев представляет дело так, будто развитое религиозное сознание как бы автоматически порождает из своего собственного лона отрицание стоящего над людьми божества, раскрываясь в конце концов как учение только о реальном, земном, «посюстороннем» бытии человечества. Совершенно не выдерживает критики и положение Кожева о том, что христианство стимулировало творческо-преобразующее

отношение исповедующих его людей к природе и к общественным отношениям. Этим положением объясняется вздорное уверение Кожева, будто французская буржуазная революция XVIII в «реализовала тот самый идеал, который религия проецирует в потусторонний мир» [258, р 213] Затем следует безудержная идеализация послереволюционного буржуазного развития

Результатом «атеизации» Кожевом гегельянства и вкуче с ним христианства явилось невероятное запутывание и извращение им содержания понятия атеизма То, что Кожев преподносит под именем «атеизм», не включает в себе веры в бога, но и не есть антирелигиозное учение Напротив, отделенный непроходимой пропастью от материализма и противопоставленный всем исторически реальным формам атеизма, «атеизм» по модели Кожева органически тяготеет к религии, сознательно опирается на иудео-христианство, в обмирщенном варианте которого функцию бога начинает играть идеалистически истолкованное «Самосознание» с большой буквы

Кожев попробовал применить гегелевское понятие «конца истории» к современному нам миру Пускаясь в фантастическое перетолкование исторических событий, он утверждает, что в результате победы наполеоновских войск в 1806 г под Иеной «авангард человечества виртуально достиг завершения и цели, т е конца исторической эволюции человека То, что происходило после, было лишь распространением в пространстве универсальной революционной власти, актуализированной во Франции Робеспьером — Наполеоном С аутентично (?) исторической точки зрения две мировые войны с их коротежем малых и великих революций имели своим следствием лишь то, что отсталые цивилизации периферийных провинций встали на самые передовые исторические европейские позиции (реальные или виртуальные)» [258, р 436] Кожев занялся безудержной апологетикой развитого капитализма, в особенности североамериканского, сочегая это с усиленными попытками развенчать эпохальные достижения социалистических стран, которым он приписывает «специфичное для постисторического периода. » [*ibid*, р 437] движение к «американскому образу жизни» Насколько рисуемые Кожевом фантастические социальные миражи далеки от действительности, видно из его нелепейшей тирады о том, что якобы «США уже достигли конечной стадии маркси

стского «коммунизма» (?), поскольку практически все члены «бесклассового общества» (?) могут там отныне присваивать себе все, что им нравится (?), фактически работая не больше, чем велит им сердце (?)» [*ibidem*].

Кожевовское понимание «конца истории» — эту идею он безосновательно приписывает также и Марксу, говоря о «гегелевско-марксистском конце истории» [*ibid.*, р. 436], — включает в себя тезис о прекращении человеческого труда. Несмотря на всю абсурдность этого тезиса, Кожев рассматривает его всерьез и делает вывод, что исчезновение труда повлечет «возвращение человека к животному состоянию» [*ibid.*, р. 437]. Поэтому «конец истории есть смерть человека в собственном смысле слова» [*ibid.*, р. 438]. От этой мрачной перспективы человечество может избавиться, полагал Кожев, только путем возвращения к символическим полурелигиозным ритуалам, которые он именует «японским образом жизни». Такова очередная социально-философская фантазия Кожева.

Кожев — поклонник хайдеггеровского экзистенциализма. Вместе с тем он считал, что тому присущ существенный недостаток: игнорирование поставленных Гегелем «тем борьбы и труда», а отсюда и неспособность «осмыслить историю» [258, р. 575]. В марксизме Кожев усматривал противоположную и еще большую «односторонность»: акцент на разработку только названного тем и игнорирование фундаментальной «темы смерти» [*ibidem*]. В такой интерпретации экзистенциализм и марксизм выглядят как обедненные в разной мере формы гегельянства. Кожев не ставит задачу «синтезировать» экзистенциализм с марксизмом. Среди экзистенциалистов такие замыслы упорнее всех попытался реализовать Сартр, а из числа ревизионистов — А. Лефевр, Р. Гароди и другие ренегаты коммунистического движения.

Автор перевода на французский язык «Феноменологии духа» (1939) и обстоятельного исследования «Генезис и структура «Феноменологии духа» (1946)¹, Ж. Ипполит подверг критике ряд мифов о Гегеле, созданных Кожевом. Возражая против сугубо антропологического истолкования основных понятий гегелевской

¹ К числу важнейших работ Ипполита относятся также книги «Логика и экзистенция» (1949), «Введение в философию истории Гегеля» (1953), «Исследования о Марксе и Гегеле» (1955).

философии, Ипполит верно отмечал, что в «Феноменологии духа» Гегель «говорит не о человеке, а о самосознании, и современные интерпретаторы, которые заменяют этот термин словом «человек», в известной мере искажают гегелевские мысли» [239, р. 25]. Ипполит обратил внимание в связи с этим на затушеванный Кожевым факт абсолютного идеализма Гегеля: «что раскрывает нам «Феноменология духа» через «понятийную историю», так это существование «универсального самосознания, которое есть «эфир жизни духа». Оно не является человеческим самосознанием, но выступает — через человеческую реальность — как самосознание Бытия. Учение об абсолютном знании — это не антропология» [239, р. 233].

Одновременно Ипполит не согласился с тезисом Кожева о «радикальном атеизме» Гегеля, заявив, что при всей несогласованности философии последнего с религиозной ортодоксией она все же не отрицает религию, но предлагает ее «гуманистическую интерпретацию» [237, р. 525]. Самому Гегелю было чуждо стремление «свести сам этот абсолютный дух к одному только человеческому духу. Напротив, Гегель опасается, что полное сведение божественного к человеческому повлечет за собой такое видение мира, откуда исчезнет все спекулятивное и возникнет сознание невыносимой конечности» [*ibid*, р. 423]. Наконец, Ипполит считает чрезвычайно существенным то, что Гегель в «Феноменологии духа» отказывается во многом от своего юношеского взгляда на религию, отмеченного чертами просветительской критичности и попытками свести сущность религиозных представлений к их земной основе: религия не есть более только религия народа, но она есть сознание абсолюта, которое отличается от объективного развертывания идеи в истории.

Исправляя некоторые ошибки Кожева, Ипполит вместе с тем разделил многие другие несостоятельные воззрения этого негегельянца, соединив их с основными идеями Валя. Также и Ипполит абсолютизировал значение юношеских рукописей Гегеля. Отрывая становление гегелевского учения от предшествующего развития немецкой классической философии, он уверял читателя, что мировоззренческая «эволюция Гегеля была автономной и совершенно личной» [238, р. 7]. Главным источником философского вдохновения Гегеля Ипполит

объявляет религиозные иудео-христианские представления, а корни гегелевской диалектики пытается отыскать в так называемой «диалектике евангелий», в частности в «Нагорной проповеди» Иисуса Христа, не замечая, что содержащееся здесь противопоставление Ветхого и Нового завета пронизано духом метафизической антиномичности. Присущие Гегелю элементы диалектического взгляда на природу отвергаются Ипполитом с порога как лишённые смысла.

Вслед за Валем Ипполит настаивает на том, что «несчастное сознание есть фундаментальная тема «Феноменологии духа» [voir 237, p. 184]. Разделяя экзистенциалистское мироощущение, Ипполит уверен, что «несчастное сознание» должно продуцироваться у человека многими причинами — и осознанием им своей смертности, и пониманием своего существенного отличия от всех видов чисто природного бытия, и убеждением в существовании других людей, и открытием того, что свобода индивида реализуется в зависимости и по мере социально-исторического развития всего человечества. Экзистенциалистская догма о невыносимо тягостной и неискоренимой чужеродности природного и социального мира по отношению к личности лежит в основе как утверждения Ипполита об универсальности «несчастливого сознания», так и его мнения, что самому Гегелю должно было быть присуще «пантрагическое видение мира» [238, p. 79], а также в основе тезиса Ипполита, что усматриваемая в гегелевских юношеских рукописях «пантрагическая концепция мира... есть первая форма того, что [потом] станет диалектикой» [*ibid.*, p. 77—78]. Ипполит при этом полностью психологизировал понятие диалектического противоречия; он его субъективизировал, редуцировав к сфере личностных переживаний: «несчастное сознание — это противоречие как душа диалектики, и противоречие есть собственно несчастное сознание» [237, p. 188]. Все эти положения были использованы Ипполитом для иррационализации диалектической логики Гегеля, которой он приписывает «выворачивание мысли с целью мыслить о неммыслимом» [239, p. 131]. Именно это обстоятельство, по мнению Ипполита, «делает из Гегеля одновременно величайшего из когда-либо существовавших иррационалистов и рационалистов» [*ibidem*]. Иррационализм рассматривается Ипполитом как суть гегелевской диалектики, а рацио-

нализм — как ее внешнее и совершенно неадекватное оформление.

Если у Кожева марксологические экскурсы лишь изредка вкраплены в гегелеведческую ткань, то у Ипполита они разрастаются в целую ветвь исследований. Ипполит убежден, что «именно в случае с Гегелем и особенно с различными интерпретациями его философии сопоставление с марксизмом действительно становится необходимым» [236, р. 82]. Главным для Ипполита является генетическая связь между марксизмом и гегелевской философией, т. е. тот факт, что «свою собственную мысль Маркс определил именно по отношению к спекулятивной мысли Гегеля» [*ibid.*, р. 145]. Пытаясь разобраться во «внутренней философии» Марксова «Капитала», Ипполит придал исключительное значение гегелевской «Феноменологии духа» и только ей.

Ипполит писал, что объективное исследование и точный комментарий к «Капиталу» К. Маркса «представляются нам ныне необходимыми для философа, чтобы помочь пониманию нашей современной истории и выявлению места философии в этой истории» [*ibid.*, р. 143—144]. Но в этот замысел сразу же вносятся коррективы, явно свидетельствующие о буржуазной партийности Ипполита: он задумал теоретически сокрушить марксизм, избрав средством атаки анализ его философских оснований. «Во всех случаях преодоление марксизма представляется нам возможным лишь после серьезного размышления о философских предпосылках и структуре произведения (т. е. «Капитала» — *Ред.*) самого Маркса» [*ibid.*, р. 168]. На каждом шагу Ипполит производит подмену понятия «теоретический источник», применяемого марксистами по отношению к гегелевской философии, понятием «составная часть» марксизма.

Центральной темой марксологии Ипполита является сопоставление взглядов Гегеля и Маркса на отчуждение. Ипполит достаточно хорошо видит, что Маркс в отличие от Гегеля рассматривал отчуждение как исторически преходящий феномен, вызванный к жизни определенными социально-экономическими отношениями, характерными для классово-антагонистического общества, основанного на частной собственности, в особенности для общества буржуазного. Но с таким пониманием отчуждения Ипполит категорически не согласен, и он противопоставляет ему экзистенциалистски истолкованную

гегелевскую точку зрения как якобы более широкую и глубокую: «Имеется философская проблема отчуждения, тождественная с проблемой человеческой объективации, и она не исчезнет при любой исторической трансформации» [236, р. 104].

Главной опорой для такой трактовки отчуждения явилось у Ипполита понятие «напряжения», в которое включены все существенные черты «несчастливого сознания». «Преимущество Гегеля» перед Марксом Ипполит видит в том, что первый во всякой объективации открыл невыносимую для самосознания «инакость», продолжающую существовать, несмотря на все попытки людей ее преодолеть. В силу этого, считает Ипполит, имеет место «напряжение, неотделимое от существования, и значение Гегеля состоит в том, что он настаивал на этом напряжении, сохранив его в самой сердцевине человеческого самосознания. Напротив, одна из величайших трудностей марксизма состоит в претензии уничтожить это напряжение в более или менее близком будущем, слишком поспешно (?) объясняя его частной фазой истории» [*ibid*, р. 101]. Абсолютизации понятия «напряжения» Ипполитом служит то, что он наполняет это понятие сугубо психологическим содержанием, но реальные границы данного понятия отчетливо выступают как только становится ясным, что по сути дела Ипполит строит свои заключения на базе знания только лишь одной формы самосознания, которая свойственна тому индивиду буржуазного общества, который усвоил представление о его непреходящем характере и, тяжело переживая гнет его противоречий, не видит никакой перспективы изменения своего положения и не хочет стать активным борцом против отчуждающих причин.

В полемике Ипполита с марксизмом важное место занимает его утверждение о том, что якобы «Маркс не понял необходимости дойти до основания исторического факта и до самого человеческого факта... В противоположность Канту Маркс представляет факты вместо основания фактов» [236, р. 173]. Обвиняя тем самым исторический материализм в отсутствии философской фундированности, Ипполит далее заявляет: «Маркс исходит из классовой борьбы в истории как из существенного феномена и, несомненно, связывает эту борьбу с понятием труда, а сам труд — с первым отношением человека к природе, но он не объясняет (?) этой основы

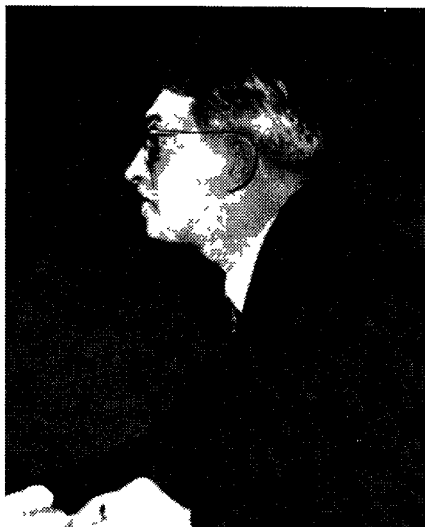
своей диалектики» [*ibidem*]. Идти «до корня истории, до человеческого существования» означает, по Ипполиту, «спросить себя, как это сделал Гегель в своей «Феноменологии духа», каковы суть условия самосознания, т. е. самого существования человека» [*ibid.*, p. 173—174]. Подобно Кожеву, Ипполит считает, что благодаря гегелевскому учению о «споре» противоположных самосознаний, охваченных потребностью в «признании» своей духовности и свободы, «разум обоснован как человеческий факт, и одновременно обоснован человеческий дух, который будет историей человека» [*ibid.*, p. 185]. Власть идеалистического способа объяснения действительности настолько велика над Ипполитом, что он не подумал о том, что как раз превозносимая им «Феноменология духа» не дает решения проблемы *возникновения* человеческого сознания и попросту обходит эту проблему, подменяя ее вопросом о *развитии* уже наличных самосознаний, которым Гегель приписал целый спектр социально окрашенных потребностей. В марксистской же проблема возникновения специфически человеческой психики не только поставлена во всем ее объеме, но и получила глубокое и доказательное философское решение, резюмируемое материалистическим пониманием истории.

Впрочем, наряду с критикой Маркса за материализм, ошибочно приравняемый Ипполитом к учению о недиалектической «позитивности» бытия, он ведет атаку на марксизм и с диаметрально противоположной стороны, сиюсь отыскать в составе марксистской теории непосредственные элементы гегелевского идеализма и на этом основании обвинить «марксистский синтез» в недопустимой гетерогенности его основополагающих идей. Так, по поводу Марксова учения о необходимости для революционного пролетариата выработать соответствующее своему объективному положению классовое самосознание Ипполит замечает, что «понятие *осознания*, столь важное в диалектике гегелевской «Феноменологии духа», является и для Маркса движущей силой человеческого освобождения» [239, p. 141]. Принципиальная разница, существующая между, с одной стороны, материалистическим пониманием творческой роли человеческих идей в истории, которое вскрывает их материальные источники и условия формирования, и, с другой стороны, гегелевским идеализмом, пытающимся

вывести всю реальность из «абсолютной идеи» и необходимости ее самопознания,—эта важная разница полностью Ипполитом игнорируется. В то же время, узкопозитивистский взгляд на науку только как на бесстрастное описание наличных данностей в их статике заставляет Ипполита видеть аналог научным предвидениям Маркса об общественном развитии в ...пророчествах религиозных мистиков. Он развязно утверждает, например, что Марксово учение о грядущей пролетарской революции «в некоторых отношениях напоминает позицию пророков» [239, р. 154]. Фальсификаторский тезис о «своего рода профетизме Маркса» постоянно повторяется в работах Ипполита.

В своей совокупности его марксологические идеи могут быть охарактеризованы как наиболее влиятельный во Франции вариант неогегельянской ревизионизма марксизма. Ипполит создал питательную почву для появления других разновидностей ревизионизма: собственно экзистенциалистской, представленной Сартром и Мерло-Понти; католическо-марксологической, выработанной Биго, Кальвезом, Шамбром; наконец, ревизионизма таких ренегатов коммунистического движения, как А. Лефевр и Р. Гароди, которые от критики французского неогегельянства постепенно переходили ко все более рабскому усвоению выдвинутых последним несостоятельных интерпретаций гегелевской философии как таковой и ее отношения к марксизму, а затем и вообще скатились в болото буржуазного философствования.

НЕОТОМИЗМ



Тот факт, что в середине двадцатого века, в эпоху становления и развития социального общества и бурного научно-технического прогресса, одним из влиятельных философских течений остается неотомизм, является парадоксальным анахронизмом. Приверженцы этого течения гордятся древностью своего философского рода, насчитывающего семь столетий, и именуют свое учение «вековечной философией» (*philosophia perennis*). В отличие от других школ современной буржуазной философии, бравящих своей новизной и оригинальностью, неотомисты соревнуются между собой в приверженности ортодоксии и похваляются своей верностью догматической традиции, тем, что «их единственная забота — быть верными учению церкви, не отклоняться от этого учения. Они не

стремятся изобрести оригинальную систему. Напротив, они избегают этого. Они стараются мыслить согласно традиции» [412, р. 14—15] ¹.

Причины долговечности рассматриваемого учения не только в живучести религии, в данном случае — католического христианства, признанной философской доктриной которого является неотомизм, не только в том, что сфера влияния этой философии в основном совпадает со сферой влияния католической церкви ². Последняя охватывает около 600 миллионов человек на всех континентах земного шара, и воздействию ее философии в той или иной степени подвержены очень широкие слои, в особенности в странах, где католическая религия является господствующей (Италия, Франция, Испания, Латинская Америка и др.). Богатая, централизованная и широко разветвленная организационная система Ватикана, опирающаяся на хорошо оплачиваемые, тщательно вышколенные и строго дисциплинированные кадры священнослужителей и светской католической интеллигенции, создают необходимые условия для распространения и поощрения неотомистских идей. Но этой долговечности немало способствует также и то, что при всем своем догматизме неотомисты проявляют большую гибкость, софистическую изворотливость и приспособляемость к изменившимся требованиям социальной и культурной жизни.

1. Формирование неотомизма. Вера и разум

**Аристотель,
Фома Аквинский
и неотомизм**

Теоретическим фундаментом неотомизма служит схоластическая философия доминиканского теолога, профессора Парижского университета, «ангельского доктора», святого Фомы (Томмазо) Аквинского (1225—1274). Заслуга его перед церковью заключалась в том, что в качестве противоядия распространившимся

¹ Эта работа удостоилась высшей католической литературной премии

² Философы-неотомисты, не принадлежащие к католическому вероисповеданию, — единичные исключения. Таков, например, Мортимер Адлер (США).

в Европе под влиянием аристотелизма (аверроизма) враждебным церковной ортодоксии концепциям (Сигер Брабантский в Париже) он создал богословско-философскую систему, не противопоставлявшую аристотелизм католической догме, а использовавшую его для обоснования и защиты католического вероучения. Не чураться искусно и всесторонне разработанной философии Аристотеля, не проклинать ее, а подчинить себе, поставить на службу теологии и выбить это оружие из рук врагов христианства, воюя против них их же оружием — таков был замысел, осуществленный Фомой. «Поднимающаяся волна аристотелизма, — пишет по этому поводу один из крупнейших современных неотолистов Этьен Жильсон, — угрожала тогда заменить истину христианской религии философствованием аристотелевского типа, которое, оставляя религии только веру, намеревалось направить применение и выводы разума в свою пользу... Смелая при всем своем благоразумии теология могла бы в противовес этому применить себе на пользу ресурсы философии, придав самой себе форму науки» [200, р. 140].

Разумеется, аристотелевская философия, попав в руки христианского богослова, жестоко пострадала. Беспоконная, ищущая мысль античного философа была превращена в мертвую систему косных догм, втиснутую в прокрустово ложе церковных канонов и религиозных мифов. «Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое» [2, т. 29, с. 325]. Древнегреческий мыслитель был слишком независимым умом, слишком светским, очень далеким от христианства, чтобы можно было превратить его философию, не изуродовав ее, в апологию католического вероучения. Достаточно, например, вспомнить аристотелевское убеждение в вечности мира и несотворенности материи, чтобы понять несовместимость его с библейским мифом о сотворении мира богом из ничего. Вполне естественно, что аристотелевское учение было осуждено католической церковью как еретическое заблуждение в 1270 г. за четыре года до смерти Фомы Аквинского.

Замысел Аквината не сразу был оценен церковными иерархами. Первоначально он был встречен церковью с опасением и неодобрением и лишь постепенно, по мере того как томизм обнаруживал свою способность справиться с поставленной перед ним задачей, завоевал

признание схоластических теологов Спустя полвека после смерти Фома был причислен Ватиканом к лику святых Его учение стало преобладающей в схоластике системой, принятой на идеологическое вооружение католической церковью

Но никакие усилия, никакие ухищрения не могли остановить ход истории Феодальная общественная система была обречена, и вместе с нею претерпевала агонию схоластическая философия Новаторская философия XVII—XVIII вв., начиная от Бэкона и Декарта и кончая французским Просвещением, наносила один за другим сокрушительные удары по схоластическому догматизму Теоретически уже в XVIII в томизм был разгромлен и вытеснен из умов прогрессивных, образованных людей, практически он ютился на теологических задворках, потеряв свое былое влияние и бессильно злобствуя против всего нового, передового

Из анабиотического состояния, в которое привело томизм развитие капиталистического общества, он вышел в последней трети прошлого века Детище и идеологический оплот феодального строя, томизм был реставрирован в период вступления капитализма в завершающую фазу своего существования, на пороге эпохи империализма В условиях начавшейся деградации буржуазной философской мысли нашел свое место и ветхий отпрыск феодальной идеологии Принятая на I Ватиканском соборе «Догматическая конституция католической веры» послужила оправданным пунктом для последнего оживления схоластики Католические теологи, поощряемые Ватиканом, энергично принялись за гальванизацию томизма, разработку и распространение неосхоластики Католическая церковь вошла в эпоху империализма под знаменем неотомизма — извлеченной из богословских архивов, реставрированной и обновленной философии Фомы

I Ватиканский собор 1870 г был вынужден прервать свою работу из-за вспыхнувшей в то время франко-прусской войны Вскоре сверкнула зарница грядущего социализма — Парижская Коммуна

4 августа 1879 г, придя в себя после революционных событий 1871 г, папа Лев XIII, который, по словам Э Жильсона, «занимает место в истории церкви как величайший христианский философ XIX в» и который является одним «из величайших философов всех вре-

мен» [200, р. 235], выступил с энцикликой «Aeterni Patris»: «О восстановлении в католических школах христианской философии в духе ангельского доктора святого Фомы Аквинского». Наряду с Ватиканским центром была учреждена в 1880 г. в католическом Лувенском университете (Бельгия) специальная кафедра томистской философии, возглавляемая Дезира Мерсье (впоследствии кардиналом). В 1893 г. эта кафедра была преобразована в Высший институт философии, поныне являющийся одним из главных очагов неотомизма (президентом этого института является ныне Альбер Дондейн). Энциклика «Aeterni Patris» порождена была, по свидетельству Жильсона, «тревогой перед ненужными войнами и революциями и горячим желанием устранить их источник» [*ibid.*, р. 246]. Задачей энциклики было противодействовать «социальным беспорядкам, в свою очередь порожденным интеллектуальным беспорядком», призвав к тому, чтобы «направить народы на путь веры и спасения» [*ibid.*, р. 203], вместо пагубного для существующего строя пути научного познания и революционного преобразования мира.

Третьим (наряду с «Догматической конституцией» и энцикликой «Aeterni Patris») важнейшим официальным программным документом неотомизма явились «24 томистских тезиса», опубликованные по распоряжению папы Пия X 27 июля 1914 г. Тезисы эти формулируют непрерываемые основоположения католической философии по всем ее главным разделам: онтологии, космологии, антропологии и теодицеи. Руководствуясь этими тезисами, не отступая от них ни на шаг, католические философы ведут преподавание философии и ее разработку применительно к актуальным запросам и потребностям современной идеологической борьбы.

Особое место в генезисе неотомизма заняла немецкая философия. Тяжелый удар, нанесенный католицизму Лютером, был вместе с тем и ударом по ортодоксальной философии — томизму. Вместе с томистски закрепощенной философией как «служанкой богословия» Лютер отвергал какую бы то ни было философию вообще, считая, что обоснование религиозной веры не нуждается в услугах презираемого им разума (*Hure Vernunft*). Тем не менее сильное влияние томизма в Германии сохранилось, и подлинным автором энциклики «Aeterni Patris» был дортмундский иезуит Йозеф Клейтген

(1811—1883), которого папа Лев XIII назвал «князем философов». В своей пятитомной работе «Theologie der Vorzeit» Клейтген предвосхитил и последующую позицию неотомизма по отношению ко всей философии нового времени, получившую значительно позднее наиболее яркое выражение в неотомистском манифесте Жака Маритена «Антимодерн». Все развитие философской мысли, начиная с Декарта, он отвергал, как историю философских заблуждений сбившегося с пути истины человеческого разума, призывая вернуться к схоластическому глубокомыслию. Познание, согласно Клейтгену, тем совершеннее, чем более удалено оно от материального.

Как и все неотомисты, немецкие неосхоласты неприемлемо враждебны к материалистической линии в философии, независимо от *формы* материализма.

Перед немецкими неотомистами встала, однако, весьма нелегкая задача ниспровержения всех достижений классической немецкой философии. Уже Клейтген приступил к выполнению этой задачи, подвергнув критике «справа» учение Канта о религии как о недоказуемой регулятивной ценности и диалектический метод Гегеля, противостоящий схоластической метафизике и возвышающий философию над религией.

Наиболее влиятельным немецким неосхоластом, продолжившим в первой половине XX века дело Клейтгена в борьбе с новыми философскими течениями, был мюнстерский и фрейбургский профессор Иозеф Гайзер (1869—1948), который назвал свою доктрину, маневрирующую среди новых течений философского идеализма, а по существу своему отстаивающую стародавний томизм, по-гуссерлиански «эйдологией», за которой скрывалось перипатетическое учение о «форме».

Немалую работу проделали немецкие неотомисты (М. Грабман, К. Беймкер и др.) в своих исследованиях по истории философии для реабилитации средневековой схоластики, всячески возвеличивая ее роль в развитии философии.

В настоящее время основным теоретическим центром неотомизма в ФРГ является расположенная близ Мюнхена «Пуллахская школа». Ее участники упорно отстаивают средневековые теологически-философские пережитки, но изоцряются в прилаживании их к новейшим

интеллектуальным требованиям (И. де Фриз, И. Лотц, К. Ранер, Г. Фальк и др.). Снова обратились к Канту, но уже раздумывая над тем, как использовать его философский авторитет в интересах религии и «обновления» неотомистской теории познания и этики.

**Примат веры
над знанием**

Краеугольным камнем всего неотомистского (и томистского) построения служит постулат гармонического единства веры и знания. Религиозная вера и рациональное познание, утверждают томисты, не противостоят друг другу, не исключают одно другое, а при правильном употреблении друг друга дополняют. Это не антиподы, а два источника одного потока, два пути, ведущие к одной и той же цели. Источник веры в конечном счете — божественное откровение. Истины, приобретаемые непосредственно из этого источника, безусловны, абсолютны. Гарантом их является их происхождение. Источник рационального познания — человеческий разум. При всем его несовершенстве нет оснований пренебрегать им и отвергать его. В самом деле, гласит энциклика «*Humani Generis*», ведь не зря же бог «внедрил свет разума в человеческое мышление». Однако по самой природе своей, как разум конечного существа, он неизбежно конечен, ограничен. Не все доступно человеческому разуму, предоставленному самому себе, и не всегда на него можно положиться. Существуют, сказано в той же энциклике, «истины, которых ум человеческий неспособен достигнуть», и откровение открывает нам тайны бытия, недоступные разуму.

Таким образом, существуют два неравноценных источника познания: знания, внушенные божественным откровением через веру, и низшие знания, которые приобретены собственными средствами человеческого разума. Устанавливая два пути приобретения истины, неотомизм утверждает безусловный примат веры над разумом. Знания, достигаемые естественным путем, нуждаются в постоянном контроле со стороны веры, обладающей знаниями, полученными сверхъестественным путем. Вера не только расширяет границы разума, но является также окончательным, безапелляционным критерием истины, ибо церковь, будучи хранителем божественного откровения, непогрешима. Вот почему только «разум, уверенный в том, что все то, что противоречит слову

божию, ложно, черпает в этой уверенности смелость и вдохновение для того, чтобы обратить против недругов веры их собственное оружие...» [200, р. 208]. Иными словами, рациональное познание правомерно лишь постольку, поскольку оно не вступает в противоречие с церковными догматами. В отличие от кантовской «религии в пределах [морального] разума» неотомизм узаконивает разум в пределах религии. «Истины, которые человеческий разум открывает в добросовестных поисках, не могут находиться в противоречии с уже ранее установленными истинами». Религиозные предрассудки становятся нормой и критерием для рассудка. «Пусть они [католические ученые], конечно, стремятся, изо всех своих сил содействовать прогрессу наук, изучаемых ими, но пусть остерегаются вместе с тем перейти границы того, что установлено нами для защиты истины веры и католической доктрины» [62].

Формально, на словах, неотомисты ведут «борьбу на два фронта» [412, р. 97] — против фидеизма, с одной стороны, и против рационализма — с другой. Они осуждают фидеизм (официально это было сделано папой Григорием XVI в 1838 г.) за недооценку человеческого разума, пренебрежение им, отказ от его «целесообразного» использования. Рационализм же, как «доктрину, согласно которой естественный человеческий разум является достаточным в качестве нормы и критерия действительного и возможного» [*ibid.*, 99], они осуждают за неправомерную претензию признать разум верховным судьей в вопросах истины, за человеческую гордыню, полагающуюся на разум как на единственного надежного проводника на пути к истине.

По существу неотомизм представляет собой не что иное, как прикрытую, замаскированную разновидность фидеизма. Отмежевание неотомистов от откровенного фидеизма и иррационализма означает только, что «последние неприемлемы для католической церкви потому, что могут быть опасными для нее самой, дискредитируя ее в глазах тех верующих, которые не хотят отказываться от поисков подлинного решения проблем человеческого бытия. За выступлениями католицизма, осуждающего фидеизм и иррационализм, кроется желание неотомистов найти более утонченные способы обоснования веры» [15, с. 116].

**Философия —
служанка
богословия**

Считая необходимым в отличие от вульгарных фидеистов широко использовать логические средства философии для оправдания и обоснования религиозной веры, томисты решительно осуждают «нетерпимое» рационалистическое «заблуждение» тех, кто «представляет философскую активность естественного разума как свободную от всякой зависимости по отношению к откровению» [412, p. 204], как «сепаратную» в отношении авторитета церкви философию.

Официальная догматическая формула, выражающая томистскую концепцию взаимоотношения философии и религии, гласит: «философия — служанка богословия (*philosophia est ancilla theologiae*)». «Фидеизм ослабляет богословие, увольняя эту служанку; рационализм освобождает ее от крепостной зависимости. Одно непрактично, другое нетерпимо. Философия, какую ее признает неотолизм, есть и должна быть служанкой веры». Она является ею, читаем мы в статье «Католического словаря», дающего определение «философии», «во-первых, потому, что она прокладывает дорогу для веры, устанавливая, например, духовную природу души, бытие бога и т. д.; далее, потому, что, хотя она и не может доказать истины откровения, она может показать, что они не являются явно противоречащими разуму; в-третьих, потому, что во всех тех случаях, когда области философии и теологии соприкасаются, философ обязан, когда появляется необходимость, исправить свои выводы в соответствии с высшей и более достоверной истиной веры. Это схоластическая аксиома, что ничто не может быть истинным в философии, что признается ложным в теологии» [100, art. Philosophy]. Томистское понимание назначения философии сформулировано здесь со всей отчетливостью. «Для того чтобы служанка служила, — сказал по этому поводу Жильсон, — необходимо, чтобы она не была уничтожена». Он добавляет при этом в утешение философам: «Правда, конечно, что служанка — не госпожа, но и она принадлежит к дому (*est de la maison*)» [200, p. 113].

В острой дискуссии о христианской философии, имевшей место в 1931 г., историк философии Эмиль Брейэ убедительно раскрыл фидеистическую сущность неотолизма. Поскольку в случае конфликта между верой и разумом, заявил Брейэ, вера всегда права, автономия,

устанавливаемая для философии, оказывается на деле иллюзорной, она контролируется догмой и должна немедленно отказываться от своих притязаний. От рационального познания не остается и следа, тем более, что допущение чуда всегда может свести на нет естественный порядок вещей. Забавно звучит после этого заверение, что «философия автономна, свободна, и она хозяйка в своей области» [412, р 113]. Правда, при этом нас предостерегают от «весьма распространенного заблуждения», которое угрожает философии «настоящей катастрофой», — от пагубного мнения, будто «автономия и независимость — синонимы» [316, р 94]. Надо твердо помнить, что философия «свободна» в той мере, в какой она «принимает контроль теологии и отдает должное поучениям откровения» [200, р 208]. Словом, каждому философу предоставляется полная свобода учить тому, что угодно церкви, и «таким образом те, кто присоединяют изучение философии к служению веры, философствуют как следует» [45]. Попытка же оторвать философию от христианской религии есть «еретический акт» [419, S 112].

Строжайший церковный контроль, крайний догматизм, авторитаризм и жестокая нетерпимость царят в католической философии. «Церковь оказывает неукоснительное сопротивление любой философской реформе, которая потребовала бы видоизменения догматической формулы, и она права» [200, р 19], — говорит Жильсон. Приходится, однако, удивляться той гибкости и изворотливости, которые присущи неомистским философам, скованным богословской догмой. Своеобразная ирония истории сказывается в том, что верная своей «интеллектуалистической» традиции неомистская философия нередко обнаруживает превосходство над модернистскими католическими течениями, стремящимися ассимилировать модные иррационалистические веяния идеалистического декаданса.

Неомистская философия с начала до конца, во всех ее разделах — в онтологии, гносеологии, в антропологии, этике, эстетике — насквозь теоцентрична, направлена на утверждение и оправдание религии, притом в ее определенном, римско-католическом исповедании. Богословие является осью, вокруг которой вращается вся ее проблематика и аргументация. «Последняя и высшая задача метафизики (понимаемой как основополож-

ная философская дисциплина. — Авт.) — для католических философов — достичь при посредстве познания... и установить абсолютное бытие самого бога...» [159, S. 570]. Оба пути к истине, прокламированные томистами, — и путь веры, и путь знания — устремлены к одной и той же цели: «Философия и теология указывают два направления — восходящее к богу и нисходящее от бога» [342, р. 33]. Путь философии прокладывается естественным разумом, восходящим к богу через постижение сотворенных вещей; путь теологии освещает сверхъестественное откровение, нисходящее к сотворенным существам. И философия и теология разными средствами делают общее дело. Средства эти, разумеется, неравны; философия, по выражению одного из самых влиятельных лидеров томизма Жака Маритэна (1882—1973), «лишь подражает или отражает в своем зеркале то, чему учит теология» [299, р. 9], но тем не менее церкви не следует пренебрегать в своих интересах и средствами философии, подчиняя ее своему неослабному контролю.

Неотомизм устанавливает строгий иерархический принцип, согласно которому теология образует вершину системы знаний, философия располагается посредине иерархической пирамиды, а остальные науки образуют ее подножие. При этом взаимоотношение между теологией и философией качественно отличается от взаимоотношения между философией и другими науками (например, между философией и физикой). «Теология не есть наука, превосходящая другие науки того же ранга» [200, р. 110]. Она иного, высшего ранга, не чета другим наукам...

2. Бог и мир. Богопознание

Главным предметом метафизики, как основания всех остальных отраслей неотомистской философии, является познание *бытия*. Не того или иного рода бытия, а бытия *как такового*. Основной вопрос философии — вопрос о том, что есть бытие. На правильном решении этого вопроса покоится все здание философии. «Если два философа расходятся в понимании бытия, они расходятся во всем» [*ibid.*, р. 222].

Томистская метафизика исходит из решительного различения «бытия» самого по себе (*esse*) и «существующего» (*ens*), т. е. того, что обладает бытием, чему присуще бытие, того, что «есть». Различение это имеет первостепенное значение для понимания этой метафизики. Дело в том, что томистская концепция бытия не монистична, а дуалистична, поскольку она противопоставляет абсолютное, сверхъестественное бытие, тождественное с богом, всему многообразию естественных, *сотворенных*, конечных вещей, *наделенных* бытием, *приобретших* бытие. По сути дела, эта метафизика предусматривает *две*, коренным образом отличные одна от другой, онтологии. «Раскрывается,— пишет Тремонтан,— двойная онтология: онтология несотворенного бытия и онтология бытия сотворенного» [412, р. 19]. Это решительное разграничение предотвращает не только атеистический, но также и пантеистический монизм. Абсолютное, несотворенное, чистое бытие как таковое и есть бог, от которого *приобретают* бытие все сотворенные, конечные предметы. Онтология абсолютного бытия не может быть познана рациональным путем. Это бытие, по формуле I Ватиканского собора, есть «непостижимая и неизменная духовная субстанция, огличная от мира». *Бытие* составляет самую *сущность* божественной субстанции. Это определение, непосредственно вытекающее из абсолютного, бесконечного характера бытия бога, как раз и размежевывает обе онтологии.

**Сущность
и существование**

Дело в том, что томистская метафизика самым широким образом использует аристотелевскую дихотомию сущности и существования («*essentia*» и «*existentia*») в своем анализе того, что «есть». Эта дихотомия значима лишь по отношению к сотворенным вещам, в которых то и другое разграничивается и сочетается. «Возможное» мыслится как сущность, еще не обладающая существованием. Стать причастным к бытию значит быть сотворенным. С другой стороны, обладать сущностью, т. е. быть той или иной определенной вещью, значит быть ограниченным, конечным, не бытием как *таковым*, а неким *определенным* бытием. Если бытие, согласно томизму, есть утверждение, положительное начало, то сущность есть ограничение бытия, отрицательное начало. Вот почему, утверждают томн-

сты, бытие в мире существенно отлично от божественного бытия: в последнем нет различия сущности и существования, поскольку в нем нет ограничения бытия; сущность и существование в нем не соединены воедино, как в конечных вещах, но изначально тождественны.

Итак, в самом фундаменте томистской философии лежит дуалистическое разделение первичного, абсолютного бытия и вторичного по отношению к нему, производного, сотворенного мира существующих вещей.

**Креационизм, или
принцип творения
из ничего**

Принцип *творения* мира богом (креационизм) лежит в основе этой метафизики, которая возводится на основе принципиального, существ-

венного различия и разграничения бога и мира: «Вселенная радикально, онтологически отлична от Абсолюта» [412, р. 25]. Уже Толедский церковный собор в V в. провозгласил как ненарушимую догму: «Если кто-либо говорит или думает, что этот мир не создан, как и все его элементы, всемогущим богом,— да будет он предан анафеме!»

«Творение» понимается при этом не как формирование, а как создание из ничего. Католическая онтология не терпит допущения совечности богу материи, из которой он только сформировал существующий мир. Сама материя также признается сотворенной, имеющей начало во времени. Упомянутая энциклика Льва XIII «Aeterni Patris» осуждает, как противные христианству, учения, согласно которым «материальный мир не имеет ни начала, ни причины, а ход вещей не управляется божественным провидением, но движется благодаря неведомо какой слепой силе и вследствие фатальной необходимости». В действительности, утверждает в противовес этим безбожным воззрениям Лев XIII, «все вещи возникли из ничего в силу божественного всемогущества, они существуют благодаря его разуму и движимы и направляемы им каждая к предназначенной ей цели».

Отсюда неизбежная непримиримость неотолизма к материализму, отождествляемому с атеизмом. «Если кто-либо не постыдится утверждать, что вне материи ничего нет,— да будет он проклят!»— гласит канон 2 «Догматической конституции католической веры». Приводя этот канон, принятый I Ватиканским собором,

Тремонтан делает к нему любопытное примечание: «Отцам Ватиканского собора, по-видимому, не были известны взгляды Маркса, и они прямо не имели их в виду. Они имели в виду материализм, который был им известен. Но на самом деле, на метафизическом уровне, эти каноны относятся и к тезисам Маркса и Энгельса» [412, р. 28]¹.

Дуализм бога и мира, утверждающий вторичность материи,— далеко не единственная линия размежевания неотомизма с материализмом. Поскольку бог есть *духовная* субстанция, основной вопрос философии решается томизмом на основе объективного трансцендентного (религиозного) идеализма. Вопрос этот, принимающий форму вопроса «что такое «быть»?», решается по формуле: «быть»— значит быть сотворенным богом, приобрести от него бытие; «быть»— значит быть «в боге»². Основой не только бытия мира, но и его *единства* является бог, ибо единство мира усматривается в его бытии, понимаемом как производное по отношению к бытию бога как *духовной* субстанции. «Единство всего,— рассуждают неосхоласты,— состоит в том, что все «есть», что оно существует, положено в бытии и благодаря бытию» [159, S. 397]³. Но «бытие в собственном смысле и изначально есть дух» [159, S. 416]. Стало быть, единство мира — в его духовности, притом оно основывается не на имманентной, а на трансцендентной духовности, полагаемой божественным духом. В конечном счете вся эта схоластическая конструкция, использующая аристотелевские категории «бытие» и «сущность», имеет явное и прямое теологическое назначение, как, впрочем, и вся покоящаяся на ней неотомистская философия во всех своих составных частях.

¹ Небезынтересно в связи с принципом сотворения и начала мира поставить вопрос о природе времени. С одной стороны, понятие «начала» предполагает уже понятие «времени». С другой — время, как всякая форма существования, требует своего сотворения богом, который сам мыслится католическими метафизиками как неизменный и вечный в смысле безвременности.

² Ср. фейербаховское: «esse=corpus esse (быть — значит быть телом)»

³ Небесполезно вспомнить по этому поводу полемику Энгельса против Дюринга по вопросу о единстве мира.

**Объективный
идеал томизма.
Задача
богопознания**

Противопоставляя себя материализму, неотомизм вместе с тем не признает себя философским идеализмом: «Христианская философия не есть идеализм» [412, р. 29].

Она объявляется «реализмом», поскольку признает объективную реальность и независимое от *нашего* сознания существование материи, которая не является ни единственно существующей, ни онтологически самодостаточной. По существу эта метафизика представляет собой явную форму объективного идеализма, ибо объективная реальность рассматривается как вторичная по отношению к божественному *духовному* бытию. Те же неотомистские авторы, которые отрицают идеалистический характер своей философии, на вопрос о том, *совместима* ли их философия с идеализмом, отвечают положительно: «Если идеализм состоит просто в том, что он отрицает существование материальных вещей, существующих вне духа... мы не видим оснований... для коренной и существенной несовместимости его с христианством» [*ibid.*, р. 22]. Дело сводится, таким образом, к отрицанию не идеализма, а определенной его формы — идеализма *субъективного*.

Онтологический дуализм естественного и сверхъестественного трактуется в духе характерной схоластической «диалектики»: с одной стороны, естественное противопоставляется сверхъестественному, с другой — постулируется их единство как творения и творца, зависимость первого от второго. Этот онтологический дуализм влечет за собой дуализм гносеологический: двум родам бытия соответствуют два рода познания — «два различных порядка познания — не только по своему принципу, но и по своему объекту», согласно формуле «Догматической конституции». Учение о двух путях постижения истины выражает эту дуалистическую гносеологическую установку. «Философия — с этой позиции — принадлежит к естественному порядку, тогда как вера относится к сверхъестественной реальности, которая есть интимная жизнь бога...» [316, р. 106].

**Ограничение
рационального
познания**

Это положение служит для обоснования ограниченности рационального познания: к доводу об ограниченности субъекта познания (конечного человеческого разума) присоединяется довод о принципиальном раз-

личии объектов познания. Утверждается наличие истин, по природе своей недоступных рациональному познанию, «истин, которые человеческий разум не в состоянии постигнуть» [45]. Это — божественные, сверхъестественные истины, которые могут быть предметом веры, но «по самому существу своему находятся вне пределов досягаемости для науки» [200, р. 242].

Границей научного познания является естественный мир сотворенных вещей. Тем самым исключается вторжение научной мысли в сферу религиозных догматов, которые изымаются из всякой возможной критики и попыток их осмысления рациональным познанием. В этом и заключается смысл утверждения сверхразумности религиозных догматов. «Томистская доктрина божественной непознаваемости запрещает нам представлять бога не только как некий предмет, но вообще каким бы то ни было образом» [*ibid.*, р. 62]. При этом неотомизм, поставивший разум в услужение религиозной веры, вынужден отказаться от его услуг применительно к мифологической фантастике основных церковных догм (о богочеловеке, непорочном зачатии, воскресении, триничности бога и т. д.), отдавая себе отчет в том, что к этой области разумное познание нельзя допускать даже на расстоянии пушечного выстрела и что эти важнейшие устои религиозной догматики не могут быть обоснованы никакими ухищрениями самой изощренной схоластической казуистики, так что лучше сокрыть их от всяких лучей познания: в сфере мистического услуги рационального мышления неизбежно окажутся медвежьими услугами.

Познание „по аналогии“

Гносеологический дуализм естественного и сверхъестественного познания, соответствующий онтологическому дуализму бытия и сущего, неотомистам приходится все же как-то согласовать с признанием теологии наукой, притом наукой наук. Для выхода из затруднительного положения была создана схоластическая доктрина, известная под именем учения об «аналогии бытия» (точнее: «аналогия сущего» — «*Analogia entis*»).

Главная служебная обязанность философии в неотомистском ее понимании — доказывать, что бог *есть*. Но *каков* он — не философского ума дело. Бытие бога доказывается философией только на основании и через посредство познания сотворенных им вещей, естественного мира, познание же сверхъестественного мира для нее —

terra incognita. «Все, что человек может ясно понять, уже по самому ограниченному образному характеру своему, конечно... и прийти к познанию бога исходя из таких понятий, будь то путем прибавления или путем вычитания¹, было бы не чем иным, как идолопоклонством» [257, р. 151]. В отличие от других наук, теология — наука высшего ранга; она не тождественна другим наукам, а аналогична им: аналогично тому, как другие науки изучают свой конечный предмет, она изучает свой абсолютный предмет. Тем не менее богопознание остается познанием особого рода — познанием не адекватным, а только по аналогии. Бытие бытию рознь: конечное бытие не тождественно бесконечному. Когда мы говорим о какой-либо вещи, что она «есть», это совсем не то же самое, что мы разумеем, утверждая, что бог «есть». Обо всем, что относится к бытию божью, мы в состоянии судить лишь по аналогии со знакомым нам в естественном мире бытием. Поскольку между абсолютным бытием и существующими вещами есть необходимая общность, обусловленная творением их богом, при всем их существенном различии, эта общность, говорят неотомисты, служит основанием для метафизических аналогий. Но всякое человеческое знание о боге неизбежно остается аналогичным. Мы никогда не приобретаем прямого и адекватного понятия (*conceptus proprius*) о божественном, а всегда лишь неадекватное понятие, основанное на аналогии с естественным бытием. «Но бог остается таинством. Мы постигаем его всегда только исходя из конечного сущего и в конечных понятиях; никогда не в адекватном, а всегда в аналогическом познании...» [159, S. 631]. Тем более возрастает значение того, что мы узнаем о боге путем откровения, исходящего от него самого, как бы ни было невероятно и неправдоподобно содержание этого откровения... Неотомистский «антифидеизм» оказывается не столь уж несовместимым с лицемерно осужденным им фидеизмом. Этот «антифидеизм» с самого начала был не чем иным, как прислужником фидеизма.

¹ Под «прибавлением» здесь имеется в виду утверждение за богом человеческих атрибутов, возведенных в бесконечную степень, как, например, бесконечная мудрость, могущество, благодать. Под «вычитанием» понимается отрицание у бога ограничительных атрибутов, т. е. утверждение его бесконечности, нематериальности, неизменности и т. п.

„Доказательства“
бытия бога

Разуму закрыт доступ к богопознанию. Свет разума не должен проникнуть в тьму религиозных мистериий. Вместе с тем на разум возлагается обязанность доказательства того, что бог есть. Доказательство бытия бога не может быть дано на основе недоступного ему богопознания, оно должно быть дано на основе миропознания: познание творений должно служить логическим основанием для вывода об их творце.

Фома Аквинский не принял предложенного Ансельмом Кентерберийским «онтологического доказательства». Это «доказательство» умозаклучало о бытии бога, исходя из его сущности как совершенного существа, стало быть, необходимо обладающего существованием. Это доказательство несовместимо с основой основ томистской метафизики — с утверждением первичности бытия по отношению к сущности.

Томизм выдвигает взамен «пять путей» рационального обоснования бытия бога, для которых характерно, в качестве молчаливой предпосылки, изначальное допущение именно того, что требуется доказать. Пути эти следующие: 1) на основании всеобщей причинной обусловленности делают вывод об абсолютной первопричине (т. е. в нарушение принципа причинной обусловленности утверждается беспричинное начало); 2) на основании наличия движения получают вывод о неподвижном перводвигателе (несостоятельность этого «доказательства» аналогична предыдущему); другой его версией является умозаклучение о том, что переход от возможности к действительности всегда предполагает действительность, осуществляющую этот переход (само по себе это верно, но не доказывает трансцендентной действительности). Как первое, так и второе «доказательства» заранее предполагают конечность мира и тем самым его вторичность. Молчаливо и без всяких доказательств они исключают бесконечность мира, признание которой устранило бы саму постановку вопроса о его причине и двигателе, поскольку искать причину всего существующего значило бы отрицать, что оно есть «все», и допускать нечто кроме него. Ведь в отличие от конечных вещей по отношению к бесконечному рационально мыслимо лишь понятие самодвижения и внутреннего причинного взаимодействия; 3) на основании случайности существования всех конечных вещей делают вывод

о стоящем за случайностью необходимом существе (этот довод по сути дела возвращает к «онтологическому доказательству», поскольку бытие бога отождествляется с его сущностью); 4) из несовершенства творений умозаключают о более совершенном бытии, поскольку причина не может не быть совершеннее следствия (разделяя логические ошибки предыдущих доводов, это «доказательство» покоится на вульгарно-метафизической концепции «развития» и по сути дела исключает идею естественного развития как возникновения нового, перехода от низшего к высшему, от простого к сложному, т. е. развития как прогресса). Примитивное, антидиалектическое понимание каузальной динамики приводит к трактовке всякого обновления, всякого прогресса как прямого следствия божественного вмешательства, «непрерывного творения», сводящего на нет закономерность развития; 5) телеологическое доказательство основывают на порядке и целесообразности, царящих якобы в мироздании, как свидетельстве в пользу разумного, целеполагающего зодчего мира (не говоря уже об уничтожающем осмеянии, начиная с Вольтера, самого тезиса о всеобщей целесообразности, вся история науки, в частности учение Дарвина, является детерминистической критикой телеологии). Телеологическая позиция — испытанное идеологическое оружие консервативных апологетов существующего капиталистического порядка против революционных стремлений к изменению, преобразованию мира. Сочинения современных неотомистов изобилуют софистическими хитросплетениями, варьирующими на разные лады перечисленные «пять путей» основоположника этой реакционной философии.

3. Гилеморфизм. Отношение к естествознанию

Нисходя по ступенькам томистской иерархии наук с высот аналогического богопознания, мы спускаемся с неба на землю, на уровень «адекватного» познания сотворенного мира, вступаем в область космологии — в тот мир, который, согласно томистам, бог, вопреки Аристотелю, создал из ничего.

Какова же субстанциальная конституция сотворенного мира? Каким представляется томистам отношение материального и духовного начал в сфере существующих

вещей? Формально неотомизм не придерживается дуалистической концепции в космологии, отрицая две субстанции — материальную и духовную. Однако в противоречии с этим отрицанием томисты признали сотворенный мир ангелов, существ чисто духовного, нематериального порядка.

Неотомисты, при всей похвальбе «вековечностью» своей философии, не любят, правда, вспоминать об «ангелологии», разработанной Фомой Аквинским, с ее ангельской табелью о рангах, насчитывающей девять категорий. А между тем «Догматическая конституция» прямо говорит о «двояком творении — духовном и телесном, т. е. ангелов и мира».

Итак, фактически утверждается духовная субстанция, не связанная с материей и находящаяся за пределами материального мира. Впрочем, некоторые неотомисты (П. Лотц, К. Фабро) полагают, что в духовном бытии, как полном совершенстве, уже скрыто, преформировано все предметное многообразие мира. Но и в этом случае высшее духовно-божественное бытие первично.

Материя и форма *В рамках же материального мира* вопрос о соотношении между материальным и духовным началами решается посредством принципа схоластического гилеморфизма (от древнегреческого *ὕλη* — материя, *μορφή* — форма), образующего философскую основу неотомистской космологии. Согласно этому учению, двуединство существующих вещей не исчерпывается их бытием и ограничительной сущностью. Сама сущность в свою очередь рассматривается как двуединство материи и формы. По отношению к сущности материя и форма эквивалентны возможности и действительности: под материей разумеется потенциальная сущность, под формой — сущность актуальная, реализованная. Первая есть пассивное начало, вторая — активное. Таким путем материя низводится не только на низкий уровень, как сотворенная, но и на низший, как неосуществленная, инертная, сама по себе оформленная, неопределенная.

Томистский гилеморфизм настойчиво предостерегает от субстанциального понимания как формы, так и материи, которые лишь в сочетании образуют субстанцию. Если форма есть утверждение сущности в ее определенности, то материя не есть положительное начало — она

еще *не есть* сущность. «Сущность материальности сама по себе есть чистая отрицательность» [159, S. 502].

Следуя за схоластическими дефинициями, необходимо отличать «материю» в рассмотренном смысле, как коррелят формы, от «материального существа». Последнее составляет субстанциальное единство материи и формы. Оно «едино в своем существовании, но имеет двойственную конституцию» [405]. По определению Коррета, «материальное существо есть нечто существующее, сущность которого конституирована посредством формы и материи. Обе вместе — как неопределенное и определяемое и как определенное и определяющее — образуют цельное существо. Существо, положенное благодаря бытию в такой сущности, есть *материальная субстанция*» [159, S. 507]. Материальное существо противопоставляется духовному существу (например, ангелам). Это — «существо, которое не есть дух и, стало быть, не обладает совершенством бытия, присущего духовному существу» [*ibid.*, S. 501]. Таким образом, в онтологии томизма к дуализму бытия и существования прибавляется дуализм материального и духовного существования.

Впрочем, на долю материи приходится выполнение одной немаловажной космологической функции. Речь идет о так называемом «принципе индивидуации». Если сущность и форма обуславливают определенность *особенного*, то ограничение отдельного, *единичного* возлагается на материю. Именно она, а не форма, определяет каждый отдельный предмет как находящийся «здесь» и «теперь». «Томистские тезисы» (тезис XI) наставляют по этому поводу: «Материя, характеризующаяся количеством, является принципом индивидуации, т. е. численного различия..., вследствие которого одно единичное отличается от другого при той же специфической природе». Такова в неотомистской системе градация общего, особенного и единичного, нисходящая от бытия к сущности и материи.

**Первичные
и вторичные
причины**

Очевидно, что из этой системы категорически исключаются внутренняя, естественная закономерность и самодвижение, саморазвитие материального мира. Принцип божественного творения понимается не как однократный акт божественной воли, а как всеобщий принцип всякого возникновения, изменения, развития и уничтожения. В этом и заключается

непрестанная зависимость сущего от абсолютного бытия. Неотомисты со всей решительностью ополчаются против естественнонаучного детерминизма, даже в его ограничительной деистической форме первоначального творения и первого толчка. Они отдают себе отчет в том, что признание естественной закономерности «привело бы практически к выведению всего из материи» [200, р. 243], примером чего, добавляет Жильсон, может служить марксизм. Поскольку невозможно полностью исключить естественные причины, неотомисты трактуют их как вторичные, случайные, *при посредстве* которых реализуются необходимые, первичные, причины, восходящие к божественному бытию. Все научное понимание законов природы приобретает при этом подчиненный, зависимый характер и само по себе не в состоянии объяснить ход вещей: даже в той мере, в какой чудо не нарушает их функционирования, эти законы коренятся не в природе самих вещей, а в божественной воле и разуме как их движущей силе.

**Противоположность
неотомизма
и науки**

То, что научная теория естественной эволюции природы несовместима с такими воззрениями, совершенно очевидно. Эволюционная теория неоднократно осуждалась церковью, как противная христианскому миропониманию (в последний раз она была осуждена Пием XII в энциклике «*Humani generis*» 12 августа 1950 г.). Неотомистские философы, как и неотомистские биологи, не щадят усилий для дискредитации этого важнейшего устоя современного научного миропонимания, доходя до утверждения, будто сам бог вводит в заблуждение ученых, уверовавших в эволюционную теорию (лувенский ботаник Миллер). Зачем же при полном исключении имманентной эволюции природы понадобилось преобразование простого в сложное, низшего в высшее, менее совершенного в более совершенное, т. е. исправление и улучшение сотворенного при безграничных возможностях и абсолютном совершенстве творца, одному богу известно.

К сказанному следует добавить, что рука об руку с отрицанием естественной закономерности и эволюции идет *телеологическое*, целеполагающее истолкование явлений природы, с необходимостью вытекающее из их божественного-де происхождения и предназначения. Дело, таким образом, не в тех или иных частных расхожде-

ниях томистских догм с отдельными естественнонаучными теориями, а в коренной и принципиальной несоместности этих догм с общими и основными принципами естественнонаучного мышления в целом, с его философскими и методологическими устоями, нормами и критериями. Дело здесь в непреодолимом антагонизме между схоластикой и всем строем и духом научного познания.

Чуждое предвзятости и предубеждений, научное мышление ищет ответа на встающие перед ним вопросы в самих вещах, в их внутреннем строе, в присущих им свойствах, в имманентных им движущих силах. Видеть вещи такими, каковы они есть сами по себе, — непреложное требование полноценного познания. Для томистов же — стремление «рассматривать природу как единственно существующее и, стало быть, как единственный критерий возможного и действительного» — неоправданная претензия натурализма [voir 412, p. 100].

Наука не выносит догматических оков, никаких ограничений «дозволенного». Она всегда в движении вперед, в исканиях, достижениях и постановке новых проблем. Она не останавливается перед пересмотром и радикальной переоценкой добытых результатов в свете новых фактов и новых открытий, перед революционными переворотами в миропонимании. Запросы практики и само беспрестанно совершенствующееся, иногда через глубокие революции, отражение объективной реальности, проникновение в глубинные, ранее скрытые от нас, недра природы — вот что движет вперед научную мысль, а не «направленность на сверхъестественное», «устремленность к потустороннему», дезориентирующие ученого.

**Попытки
„приручить“ науку** Нелегко томистским воителям против «диктатуры науки» [176, p. 59] с занятых ими обскурантистских позиций устанавливать контакты с современной научной мыслью. Тем не менее, при всей обреченности таких попыток, неотомисты проявляют в этом направлении большую настойчивость. При этом их тактика в отношении новейших научных достижений существенно отличается от их позиции в отношении к развитию философской мысли. В то время как поступательное движение философских идей после преодоления средневековой схоластики отвергается как заблуждение, по отношению к естественнонаучным открытиям проявляется ныне терпимость и даже готовность к их ассимиляции натур-

философской системой неотомизма. После веков гонений на научное познание в соответствии с формулой Экклезиаста «многознание приносит скорбь» и прямым преданием ученых анафеме, после попыток размежевания доменов деятельности с наукой неотомисты ныне заявляют, что они пекутся о «правильном истолковании» науки; в то же время они стараются частично обновить, «приспособив» к науке, свои обветшалые догмы. В то время как весь прогресс философии, начиная с Декарта, предается «антимодернистами» анафеме и провозглашается вторым грехопадением, адепты неосхоластики со всей присущей им софистической изощренностью силятся направить поток новейших достижений наук о природе в русло богословских интерпретаций. И здесь неизбежно приходится идти на уступки непреодолимым требованиям современности. «Эта аристотелевская философия (т. е. философия, взятая за основу томизма. — Авт.) ...содержала в себе в то же время физическую науку и космологию, которые, будучи превосходными для своего времени, в настоящее время утратили свое значение» [200, р. 145]. То, что было простительно для Фомы Аквинского, становится неприемлемым для ревнителей его «вековечной философии». Но игнорируется то решающее обстоятельство, что революция в естествознании нового времени и сопутствовавший ей антисхоластический переворот в развитии философии — суть две нераздельные стороны единого процесса разрыва со схоластической косностью и заскоузностью мысли. Развитие антисхоластической философии питалось развитием физических учений, получивших рост начиная с XVI в., и в свою очередь питало развитие естественнонаучной мысли, стимулировало его. Достаточно почитать Галилея, чтобы убедиться в этом.

Как бы то ни было, но в наше время уже нельзя обращаться к ученым, да и вообще к образованным людям (которых становится все больше), упорствуя в своем «непризнании» выводов науки. Это поняли, наконец, и томисты. Они теперь отдают себе отчет в том, что если бы их философия закрывала глаза на необратимые успехи наук, она «была бы не в состоянии вступить в диалог с ними, лишила бы себя средств самозащиты в случае нападений на нее извне» [200, р. 212]. Каждый новый шаг в развитии наук, каждое новое открытие углубляют разрыв, пропасть между верой и знанием, между

теологией и научным мировоззрением. С этим неотомисты не могут не считаться. Нельзя остановить лавину научных открытий, невозможно запретить квантовую физику, теорию относительности, кибернетику, космонавтику. Приходится теологам искать примирения с наукой, искать самосохранения в условиях неудержимого подъема научного миропонимания. Отсюда стремление неотомистов «ассимилировать общие выводы наук применительно к преподаванию теологии» [*ibid.*, p. 239]. Отсюда поставленная ими задача «омоложения» своей натурфилософии путем «истолкования этой новой картины вселенной, рисуемой изменчивой наукой, в свете неизменной христианской веры» [*ibid.*, p. 234].

Но это значит, что за внешней картиной отступления неотомизма перед лицом науки скрываются надежды взять реванш. И потому крушение механистического понимания природы и недостаточность физических законов макромира в применении к микромиру выдаются за крушение материалистического понимания природы в принципе. Разработка учения о статистической форме закономерности в микрофизике используется для дискредитации детерминизма вообще. Вынужденные, после провала всех усилий, расправиться с эволюционной теорией в биологии, снять с нее осуждение, католические философы твердят, что эволюция не является саморазвитием, но нуждается в творческих актах божества. В «Католической энциклопедии», в статье Мак-Уильямса «Эволюция», мы читаем: «Нет и тени доказательства происхождения живого из неживого, как и животной жизни от растительной жизни, как и человеческого организма от низших животных. Стало быть, необходимо прийти к разумному выводу о воздействии творца, по крайней мере, на каждой из этих ступеней». Не отвергать с порога, но приспособить и перетолковать науку, убедить ее в собственной слабости и заставить подчиниться церкви, а тех, кто верит в науку, — разочаровать в ней — в этом суть неотомистской тактики в условиях вынужденного отступления под мощными ударами достижений научного познания XX в. [см. 15, с. 209].

4. Антропология и гносеология

Есть, однако, такие области познания, где неотомистам некуда отступить, где конфликт догматов и научных

знаний является настолько острым, а сами догматы настолько необходимы для всего символа веры, что непримиримость, неуступчивость здесь неизбежна. Такой областью является философская антропология — учение о человеке, его сущности и существовании. Энциклика папы Пия XII «*Humani generis*» (1950), следуя традиции, прямо и недвусмысленно говорит о недопустимости эволюционной теории в объяснении происхождения человека.

Уже на дальних подступах к проблеме человека, в понимании жизни неотомизм обнаруживает свою неприкрытую ретроградность. В этой области с особенной отчетливостью проявляется, как далек гилеморфизм от путей науки. Неотомисты упорно придерживаются ветхих представлений о растительной и чувствительной душах как субстанциальных формах, объясняющих сущность жизни в двух ее проявлениях — растительном и животном. «Томистские тезисы» (тезисы XIII и XIV) канонизируют эту концепцию, согласно которой растения и животные обладают душой, т. е. нематериальной формой, делающей их тем, что они есть. Здесь мы встречаемся с характерной для неосхоластов «дистинкцией»: растительная душа, как и животная (чувствительная) душа, нематериальна, но не духовна. Она не сводима к материи (поскольку она есть субстанциальная форма органического тела), но в то же время она не есть духовное начало (которое как якобы способное существовать и отдельно от тела («субсистентно») прибегается для человека с целью принципиального отделения его от животного мира). Перед нами, таким образом, даже не дуализм, а ...триализм, поскольку раздвоение на форму и материю не совпадает с раздвоением на дух и тело. В наше время, когда перед познанием химической микроструктуры живой материи раскрылись новые широкие горизонты, вся эта архаическая концепция выглядит по меньшей мере нелепой.

Единство души и тела в человеке

Когда же дело доходит непосредственно до трактовки человека, неотомистская ортодоксия проявляется с предельной непримиримостью к выводам науки и к научному подходу к вопросу вообще. В своей «Философии человека», служащей католическим учебником в этой области, Роже Верно, идя навстречу требованиям науки так далеко, как это терпимо для неотомиста, объясняет происхождение человека следующим об-

разом: «Нет метафизического основания запрещать (!) признание эволюции видов, начиная с примитивного зародыша, если при этом подразумевается, что божественное провидение управляет этой эволюцией и что человек исключается из нее, поскольку он обладает духовной душой, которая не может появиться иначе, как путем прямого сотворения ее богом, притом не только для первого, но для каждого отдельного человека» [415, р. 21]. Особое, привилегированное положение человека в мире связано не с тем, что он является вершиной эволюционной лестницы, а с тем, что каждый отдельный человек, как обладатель «духовной души», является прямо и непосредственно сыном Божиим

«Человек,— по определению Корета,— есть конечный дух в материальном» [159, S 524] Он нарушает материальное единство (вернее, для томистов,— двуединство) мира. Он является единственным носителем духа в материальном мире. Форма его тела, в отличие от формы всех остальных тел, духовна. Причем единство духа и тела в человеке не есть сочетание двух субстанций, а образует *субстанциальное* единство (одухотворенное тело, или воплощенный дух), несмотря на разнородное происхождение новорожденного тела и новорожденной души. Вот как все это «объясняется» «Каждое возникновение может быть либо возникновением из материи, либо возникновением из ничего. Но дух не может произойти в результате преобразования материи. Следовательно, он появляется из ничего, другими словами — в результате акта творения» [415, р. 176]. Неотомисты готовы установить момент свершения этого творческого акта. «Бог творит каждую человеческую душу индивидуально в тот момент, когда эмбрион становится человеческим телом» [200, р. 242]. С этого момента порожденное родителями тело и сотворенная богом душа образуют субстанциальное единство человека. К этому следует добавить, что каждая индивидуальная душа, будучи результатом акта творения, является конечной, поскольку имеет начало, но вместе с тем не является конечной, поскольку она бессмертна. При этом вера в бессмертие души после ее отделения от тела уживается в томистской концепции с убеждением в *субстанциальном единстве* души и тела при земной жизни. Таков не требующий, как нам думается, комментарий

«теоретический» уровень этой архаической философской антропологии, широко пропагандируемой в XX в.

**Познание
и его природа**

На понятии души, с одной стороны, и на концепции гилеморфного строения мира — с другой, основывается неотомистская теория познания. В этой области, особенно разносторонне разработанной в послесхоластической философии, наиболее явственно обнаруживаются косность и убожество неосхоластики, тяготеющей не собственно к теории познания, но лишь к *критике* познания [см. 29, с. 316].

Исходя из правильной формулы «истина есть соответствие между разумом и вещью» (*veritas est adaequatio intellectus et rei*), томисты препарируют понятие познания как постижения истины, подгоняя его под свое учение о бытии и о человеке. Познание — одна из способностей нематериальной души. Поскольку соответствие познанного познаваемому предполагает их подобие, однородность объекта и субъекта познания, непременным условием познания является наличие нематериального начала также и в его объекте. «...Если признать, что существует познание,— читаем мы у Жильсона,— то как должны быть устроены вещи, чтобы можно было объяснить, как мы их познаем? Первым условием возможности этого познания является то, что они, вещи, также в какой-то степени причастны к нематериальности. Если предположить, что вселенная чисто материальна и лишена всякого разумного начала, она, уже по определению, была бы непроницаемой для духа» [201, р. 317].

Согласно «Томистским тезисам» (тезис XVIII), «доступность уразумению необходимо следует из нематериальности, притом таким образом, что степеням уразумения соответствуют степени удаленности от материи». Другими словами, разумное познание обратно пропорционально материальности. Строго говоря, с точки зрения томистов всякое познание есть постижение формой формы: его субъект — душа как форма тела; его объект, в свою очередь,— некоторая форма.

При этом различаются три рода познания. *Чувственное* познание — низшая ступень, которая сама по себе еще не является настоящим познанием,— это постижение единичного. Данный низший род познания обусловлен несовершенством самого человека, тем, что он не

чистый дух, а дух, обремененный телом. Подлинным познанием является лишь *разумное* познание общего, преодолевающее чувственную ограниченность конкретного, единичного в его пространственно-временной данности. «Идея, связанная с одним лишь всеобщим, т. е. с нематериальным и неизменным, не заключает в себе ничего временного...» [380, р. 171]. Наконец, третьим родом познания является уже знакомое нам *аналогическое* познание, относящееся к абсолютному бытию и исходящее из познания конечного сущего.

Обратим внимание на гносеологическую «антиномию», порождаемую этой метафизической доктриной. Как мы познаем существование? Чувственное восприятие — это постижение единичного, а не общего, разумное познание — постижение общего, а не единичного. Но «существование не есть чувственное качество, и мы не имеем никакого чувственного органа для его восприятия. Стало быть, существование не постигается чувственным путем» [201а, р. 184—185]. Метафизическая ограниченность не позволяет томистам видеть, что в каждом познании чувственно-единичного заключено и познание его *существования*. Если же для познания существования мы обращаемся к разуму, то наталкиваемся на вторую сторону «антиномии» «Действительное существование может быть лишь существованием единичного, таким образом существование как таковое ускользает от разума», так как последнему доступно только познание общего. Метафизическое противопоставление общего единичному не допускает для рационального познания возможности подняться до диалектического уровня *конкретной* понятийности. Не в пример Канту, антиномия разрешается самым благополучным образом: достаточно объединить усилия чувственности и разума — и существование будет познано. Но ведь исходный метафизический разрыв общего и отдельного закрывает путь к их диалектическому единству. Сочетание чувственности, не воспринимающей существования, с рассудком, не постигающим его, не может породить такого познания.

В настоящее время школа умеренно-опосредованного реализма (К Ранер, И де Фриз, В Бруннер и Пуллахская школа) уповает на значение опосредованного рассудочного познания [см 29, с 242—253]

Границы познания Неошолостическая теория познания является придатком к доктрине подчинения знания вере. Осуждая агностицизм и скептицизм и высказываясь за познаваемость мира, неотомисты вместе с тем устанавливают две непреодолимые границы рационального познания: «Реализм не должен забывать о действительных границах нашего познания, ограниченного как сверху, так и снизу» [254, р. 230]. Нижнюю границу образует несовершенство нашего разума, обусловленное единством души и тела. Материя, опосредствующая чувственные ощущения, отягощает и

затемняет познание. И хотя *сами по себе* ощущения не могут быть ложными, поскольку истина и заблуждение могут быть только в *суждении*, «они могут вводить в заблуждение разум, который выносит суждение» [*ibid.*, р. 141]. Но наибольшее значение для томистского понимания ограниченности познания имеет *верхняя* его граница. Она обусловлена не только возможностью злоупотребления разумом, но необходимо коренится в его конечности, а стало быть, в несовершенстве. Нет поэтому оснований для самонадеянности разума, для рационалистической иллюзии, будто естественный человеческий разум является достаточным в качестве нормы и критерия истины и не нуждается в сверхразумной опеке. «Если кто говорит, что человеческий разум настолько независим, что вера не может им управлять — да будет он предан анафеме!» — провозгласил I Ватиканский собор. Таким образом, над рациональным познанием возвышается, управляя им, откровение, как верховный законодатель, устанавливающий нормы и критерии истины. «Откровение посвящает нас... в тайны, которые мы никогда не смогли бы открыть при помощи разума, ибо они превосходят все, на что человек может надеяться и что он способен постичь...» [412, р. 106]. Таково последнее слово неотомистской гносеологии, основная задача которой — закрепощение разума, его подчинение вере.

5. Этическое учение

Наряду с разумом воля является второй способностью человеческой души. Сочетание обеих способностей служит основанием для неосхоластической этики.

Свобода воли С томистским понятием души неразрывно связано признание свободы воли. Однако индетерминистическая концепция вследствие сотворенности и конечности души имеет ограничения. Как всякое конечное существо, человек — зависимое, обусловленное по самой природе своей существо. Сама свобода его воли — данная, дарованная ему, как обладателю души, необходимая свобода. Конечный дух, по неотомистской формуле, действует свободно по необходимости. Он не свободен обладать или не обладать свободной волей. Действия человека «безусловно обусловлены» его свободной волей.

Свобода воли, необходимая по своему происхождению, является в свою очередь необходимым условием нравственной свободы: где нет свободного выбора, самоопределения воли, там нет и нравственности. При этом нравственная свобода есть свобода, связанная, ограниченная (точнее — самоограниченная) долгом. Она, свобода, состоит, таким образом, в нравственном самоопределении, в свободном выполнении нравственных обязанностей, долга, содержание которого в свою очередь предопределено самой сущностью нравственности. Сущность эта, как и конечная цель нравственности, нравственный идеал, трансцендентна. «...Сущность *нравственного* не имманентна, а доступна лишь трансцендентному определению и обоснованию. ...В своем абсолютном значении она всецело обоснована трансцендентным и устремлена к трансцендентному для сверхмирового, подлинного и окончательного свершения человеческого осуществления» [159, S. 569].

Таковы основоположения этого этического учения, религиозного как по своему пониманию источников морали, так и по своему пониманию ее сущности и цели. Мораль подчинена религии, как средство — цели. Вне теологии нет этики. Последняя превращается в доктрину служения человека богу. Как *опосредствующие* это служение звенья, вводятся нормы, освящающие те моральные устои, которые сохраняют незыблемость «богоугодного» общественного строя.

Смысл жизни Согласно «Догматической конституции» I Ватиканского собора, бог предназначил человека к сверхъестественной цели. Мир был создан во славу Божию, а не для размножения бесчисленных существ, не для их благополучия. Неотомистские моралисты непрестанно проповедуют не естественную, а сверхъестественную, божественную целенаправленность нравственных ценностей. «Бог определяет конечный смысл существования, дает сверхъестественный и бескорыстный ответ на глубочайший вопрос существования: «Чего стоит в конце концов жизнь?» [176, p. 105]. Она ничего не стоит, отвечают томистские моралисты, «если человек не создан для бога» [*ibid.*, p. 209]. Сам по себе человек — ничто, его земное благо и само его существование не могут служить основанием для системы нравственности. Свобода воли ставит перед человеком необходимость выбора между посягательством

и потусторонним благом — «между мирскими ценностями, ценностями его племени, его нации, его *общественного класса* и евангельскими ценностями (курсив наш.— Авт.)». [412, р. 78]. Конечный норматив нравственной воли — «жить с глазами устремленными в небеса» [176, р. 203]. В этом противопоставлении реальным социальным целям гуманистической этики иллюзорных трансцендентных целей религиозной морали — ключ к расшифровке ее реального общественного содержания и назначения.

Особенно поучительно для уяснения томистской этики учение о зле — стародавний вопрос, доставивший в ходе истории философии немало неприятностей сторонникам религии.

Теодицея

Томизм утверждает, что все сущее есть добро, он провозглашает «онтическую благодать» всего существующего как причастного к бытию, созданному богом. Обусловив весь мир творцом — всемогущим, премудрым, всеблагим, приходится возлагать на него ответственность за его творение. Неизбежно встает вопрос о виновнике несовершенства, страданий, зла в мире. Задача томизма состоит здесь в оправдании бога путем снятия с него ответственности за зло в мире, при этом не допускается бытие никакого другого первоначала, которое ограничивало бы божественное всемогущество.

При этом нельзя переложить ответственность на «природу человека», воля которого вместе с душой — персональный дар божий. А между тем мир полон зла и греха (не будь их — нечего было бы делать церкви): «Новорожденный ребенок приходит в самом деле в мир греха, в преступный мир» [412, р. 77].

Выход из затруднений томизм находит в свободе воли. Греховность и зло не вытекают с *необходимостью* из природы человека, предназначенного к добру, но они представляют собой *возможность*, таящуюся в свободе воли. Сама по себе свобода воли — величайшее благо, источник нравственности как свободного волеизъявления. Но это благо содержит в себе возможность злоупотребления им, и в этой возможности корень всего зла в мире. «Зло не есть ни субстанция, ни природа. ...Зло происходит из человеческой свободы» [*ibid.*, р. 37]. Нельзя упрекать бога за то, что он даровал человеку свободу воли. Можно лишь благодарить его за это. И мы са-

ми виноваты, если не умеем должным образом пользоваться дарованным нам благом. «Человеческая свобода может направить разум по ложному пути, исказить, извратить, дезориентировать его. Но это не следствие *человеческой природы*, извращенной «первородным грехом», а «результат актуальной *свободы* человека» [*ibid.*, р. 110]. В этом вопросе католическая доктрина расходится с протестантской догмой об унаследованной ответственности всего человечества за «первородный грех». В отличие от *предопределенной* грехопадением Адама и Евы греховности католическая этика делает упор на свободу воли каждого отдельного человека как источник существующего зла. «Человечество в наши дни, как и всегда, само творит свое несчастье... Последнее является делом человеческой свободы» [*ibid.*, р. 77].

Для схоластической философии характерна удовлетворенность решением вопроса, если удастся подвести его под соответствующую категорию. Зло не есть наличие, существование чего-либо, требующее сотворения; зло есть только «лишенность» (*privatio*), отсутствие совершенства в конечном существе, так сказать, отрицательная величина. «Зло,— по словам Жака Маритэна,— не есть ни сущность, ни природа, ни форма, ни сущес; зло есть отсутствие сущего; не простое отсутствие или отрицание, а *лишение*: лишение некоего добра, которому надлежало существовать в вещи» [300, р. 219]. Лишенность не является результатом творческого акта и тем не менее неизбежна. Признание неизбежности зла в мире (после того как с бога снята за него ответственность) — один из важнейших принципов томистской этики, с особенной наглядностью раскрывающий ее социальную функцию.

Оправдание зла Пожалуй, ни в одном из неотомистских произведений этот принцип не сформулирован с такой прямолинейностью, как в специальной работе философа-иезуита Пауля Зивека, одобренной ультрареакционным американским кардиналом Спелманом и носящей название «Философия зла». Зло, уверяет Зивек, в мире не случайно. Оно царит закономерно, с необходимостью. Хотя оно не более чем «лишенность», оно неизбежно. Оптимизм беспочвен, надежды на мир, свободный от зла, не только иллюзорны, но и богохульны. Они не возвеличивают, а умаляют бога и несовместимы с христианством, поскольку основаны на

убеждении в том, что мир мог бы быть устроен лучше, чем устроил его создатель. Отсюда требование церкви — принять мир таким, каков он есть, благословляя и восхваляя творца его. Но принять мир таким, каков он есть, значит принять его, включая все неизбежно присущее ему зло, оценить само это зло как благо. «Лишь благодаря страданию, путем принятия зла, путем жертвенности человек достигает своего полного осуществления, приближается к своему идеалу и становится более совершенным» [383, р. 138]. Лишь преодолев греховный оптимизм прогресса, проникшись уверенностью, что существующий мир не может быть сделан лучше, чем он есть, и устремив свои упования в потусторонний мир, человек обретет понимание того, что «все в этом мире, без всякого исключения, даже самое жестокое, даже сама смерть, может служить ему на благо, что нет ничего в мире, что было бы абсолютно и непоправимо дурно для него» [383, р. 222]. Так схоластическое богооправдание завершается осуждением преобразования мира и оправданием всего царящего в нем зла. Вот как звучит лейтмотив томистской этики в словах католического поэта Томаса Элиота, направленных против одиннадцатого тезиса Маркса о Фейербахе: «Мир не может быть изменен, ибо бог не может быть изменен. Мир не может быть и объяснен. Тайна должна быть смиренно признана». В этой формуле — квинтэссенция всего томизма, итог, вывод его учения об объяснении мира и его изменении.

6. Философия истории. Борьба против марксизма

Толкование томистами исторического процесса, как небо от земли, далеко от научного его понимания: оно исключает само понятие исторического развития как закономерного процесса. Неотомистская «философия истории» как раз и состоит в отказе от научного понимания истории в пользу исторического агностицизма и основанного на нем фидеизма. «Это верно,— пишет один американский томист,— что, строго говоря, схоластика не нуждается в философии истории» [192, р. 300].

«Философия истории» неотомистов негативна, анти-исторична. Принцип неизменности сущностей, который так выразительно сформулировал Элиот, в равной мере относится к этике и к социологии. «То, что было истинным по отношению к человеческой природе в случае с Каином и Авелем, будет истинным по отношению к человеческой природе последнего живого человека. Сущности необходимы, вечны и неизменны, и следующие из них законы останутся одними и теми же» [*ibidem*]. В основе всех социальных явлений лежит неизменная якобы во всем ходе эволюции общества «природа человека».

Всецело антиисторично также и играющее значительную роль в томистской концепции понятие «естественного права» (непременным элементом которого является право частной собственности) как вечного божественного установления, не подлежащего ни социально-историческому объяснению, ни изменению. Глубоко консервативный характер этой концепции очевиден. Неотомистская трактовка истории служит делу борьбы против рабочего движения и социализма. Это видно, например, из энциклик Льва XIII «*Regum novarum*» (1891) и Пия XI *Quadragesimo anno*» (1931), направленных против классовой борьбы пролетариата.

**Отрицание
законов истории
или
провиденциализм
против исторического
детерминизма**

Томистский антиисторизм направлен против всякого исторического детерминизма, он отвергает допущение внутренней закономерности социальной жизни. «Историю не следует объяснять как замкнутый порядок, в котором каждая ступень образует неизбежный и логически необходимый результат предшествовавшей ей ступени» [160, р. 25]. Философ-иезуит Бруннер со всей решительностью утверждает, что «не может быть никаких исторических законов...» [136, S. 178].

С отрицанием исторической закономерности неизбежно связан отказ от возможности исторического предвидения на основе научного познания. «История,— по словам того же Бруннера,— не дает никаких средств для определения будущего... она обращена в прошлое» [*ibidem*], которое, поскольку оно не закономерно, не открывает никаких возможностей для перспективного познания и ограничивается ретроспективностью. Неосхоласты вводят для этого специальное понятие «последующей

необходимости» (*necessitas consequens*), устанавливаемой только *post factum*, по отношению к уже совершившимся (и тем самым доказавшим свою необходимость) событиям. Этот принципиальный отказ от всякой возможности научного предвидения социальных явлений, убеждение в том, что «нет законов истории, позволяющих предсказывать будущее» [160, р. 25], широко используется как идеологическое оружие в деятельности католических политических партий.

Одновременно с отрицанием исторического детерминизма католические идеологи отвергают также и волюнтаризм. Тому и другому противопоставляется религиозная, обезоруживающая прогрессивные силы идея «судьбы», божественного промысла, против которого бессильны все человеческие стремления и старания.

В толковании социальных явлений разрыв неотомизма с наукой еще глубже, чем в толковании явлений естественных. Если по отношению к последним признается роль «вторичных причин», то по отношению к общественной жизни на первый план выдвигаются случайности. «Схоластическая философия истории должна учитывать элемент случайного и неожиданного... Он играет решающую роль как в жизни отдельных лиц, так и в знаменующих эпоху событиях» [192, р. 310]. Такой подход, согласно которому «в истории бытие явления только случайно» [136, S. 170], еще более усиливает убеждение в невозможности предвидения хода истории и тем самым усугубляет социальную дезориентацию. В конце концов все сводится к тому, что «все мы под богом ходим».

То, что мы принимаем за законы истории,— только внешняя оболочка, за которой действует воля божья. «...Сам по себе закон ничего не говорит о той силе, которая действует через посредство этих законов... Бог есть эта сила, действующая позади всех законов, как в царстве природы, так и в истории» [302, р. 114]. Сказанное о явлениях, принимаемых за закономерные, тем более относится к явлениям заведомо случайным: «В конечном счете, мы должны, таким образом, объяснить случайное и неожиданное прямым действием бога» [192, р. 308].

Словом, краткий смысл всех долгих неотомистских рассуждений о философии истории заключается в том,

что «бог царит в истории, и каждый философ истории, который желает быть верным духу христианской веры, обязан серьезно относиться к этому факту» [302, р. 111]. История представляется в трансцендентно-телеологической перспективе как осуществление «божественного плана». Так, по этому плану труд, который прежде был приятной заботой о райских насаждениях, стал на земле проклятием первородного греха. Стало быть, «человеческая история без Провидения необъяснима» [379 а, р. 4]. А коль скоро история управляется силами, деятельность которых недоступна нашему познанию, а тем более нашему контролю, она является «сверхъестественным процессом, скорее божественным, чем человеческим» [*ibidem*], и, следовательно, «будущее не в наших руках» [160, р. 216], что и требовалось доказать. Весь неотомистский поход против научного понимания истории имеет целью обосновать проповедь смирения, покорности и политической инертности, как неизбежный практический вывод из принципиальной невозможности ни объяснить мир, ни преобразовать его.

Говоря об обвинении, выдвигаемом прогрессивными идеологами против христианской социальной доктрины, в ее враждебности революционному преобразованию мира, Маритэн объявляет, что идея революции есть не что иное, как «извращение и секуляризация» религиозной идеи о пришествии царства божия, «мессианского мифа» [301, р. 38]. В действительности две эти концепции — революционная и религиозная — непримиримо противоположны: одна возлагает упования на сверхъестественное вмешательство как на путь к спасению, другая — на активную деятельность и борьбу самих людей, основанную на освоении ими объективной естественноисторической закономерности. Мессианский миф — идеологическое оружие в борьбе против революционного сознания.

Неотомистская философия истории безуспешно пытается совместить в рамках более или менее связанной концепции идеи грехопадения и спасения, с одной стороны, и бесспорный факт падения влияния церкви в современном мире и широкое распространение атеизма — с другой. Сочетать идею *civitas dei* с реальной историей церкви, а тем более с реальной гражданской историей, в особенности нового и новейшего времени, никак не удалось.

Воинствующий антимарксизм

Вполне естественно, что католическая церковь, канонически осудившая социализм с первых шагов социалистического рабочего движения, с непримиримой враждебностью относится к теории научного коммунизма и к его революционной практике. Столь же естественна воинственность и непримиримость, с которой неотомисты относятся к философским основам

коммунистического мировоззрения. Неотомизм и диалектический материализм — это поистине два полюса философской мысли нашего времени: один из них — философский анахронизм, оплот косности и реакции, идеологическое оружие феодализма, принятое на вооружение апологетами капитализма; другой — очаг передовой, научной мысли, знамя революционных борцов, создающих новый мир.

Марксистско-ленинская философия официально осуждена Ватиканом как нетерпимая для христианского сознания и несовместимая с религиозной верой (что вполне соответствует действительности). В энциклике Пия XI «*Divini Redemptoris*» (1937) папа специально предостерегает верующих от «этой доктрины, которая учит, что существует только одна реальность, материя с ее слепыми силами; растения, животные, люди — результат ее эволюции». Решительно осуждая материализм, естественнонаучный детерминизм, идею развития, материалистическое понимание истории, папа с негодованием обрушивается на марксистское мировоззрение как антирелигиозное по самому существу своему.

В последние десятилетия неотомистские философы превратились в настоящий «ударный отряд» по борьбе против диалектического материализма. Они используют огромные пропагандистские возможности, предоставляемые им римско-католической церковью для похода против марксистско-ленинских идей. Добываясь руководящей роли в сколачиваемом ими едином антимарксистском фронте, они опираются на хорошо организованную, дисциплинированную, разветвленную на всех континентах церковную организацию, на многочисленные учебные заведения, издательства, периодические органы печати; они активно участвуют в национальных и международных философских конгрессах и созывают собственные конгрессы. Не кто иной, как неотомисты взяли на себя миссию снабжать всех противников научного мировоззрения установками и фактическим материалом (в частности, ими издана специальная антикоммунистическая энциклопедия). Перу иезуита Г. Веттера и доминиканца И. Бохеньского принадлежат неоднократно переиздаваемые на разных языках специальные учебники по «ниспровержению» диалектического материализма. Особый «Институт Восточной Европы» в Фрейбурге (Швейцария), субсидируемый США, являет-

ся одним из «исследовательских» центров борьбы против марксистско-ленинской философии, и им издается специальный ежеквартальный журнал («*Studies in Soviet Thought*»). Другим таким центром служит «Русский институт» Ватикана. Сотни католических философов (священников и мирян) в разных странах терпеливо «изучают» классиков марксизма и настойчиво следят за всей текущей марксистской философской литературой, чтобы оперативно ей противодействовать. Они пристально присматриваются ко всему происходящему в лагере современного материализма, используя каждый промах, каждую ревизионистскую щель, в которую можно пробраться, каждый догматический затор, сдерживающий движение вперед, каждое уязвимое звено, пробел, ошибку в нашей работе. Философы неотомизма проявляют поразительную изворотливость: эти заведомые схоласты не брезгают обвинять марксистов-диалектиков в схоластичности; ультрадогматики и доктринеры выступают как обличители догматизма; гонители научной мысли выступают под маской защитников свободной науки; фидеистические лицемеры объявляют непримиримое ни с каким суеверием философское учение... фидеизмом. Вполне достоверно, что «неотомистских... работ против диалектического материализма написано больше, чем всеми остальными философами, вместе взятыми» [50, с. 22], причем очень большую активность проявляют здесь западногерманские неосхоласты. Де Фриз, Зиверт, Лотц, Огирман, Бруннер, Корет, Рединг, Дам рьяно конкурируют в деле противодействия распространению подлинно научного мировоззрения, образующего философскую основу революционного обновления человеческого бытия и сознания.

«Материализм как философия — уверяет иезуит Август Бруннер — это странная попытка с помощью духа убедить в несуществовании духа» [136, S. 116]. Его доводы против материализма весьма нелепы: «Как можно совместить с материальными законами (речь идет о законе тяготения. — *Авт.*), что животное от радости прыгает вверх?» [*ibid*, S. 111]. Так посрамляет он невежественных материалистов. А что касается исторических законов, то их, по мнению Бруннера, вообще нет и быть не может [siehe 136, S. 178]. О каком материализме может быть речь, твердит в своей «*Метафизике*» другой иезуит, если «сущность материальности как

таковой — это чистая *отрицательность*» и без духа она «не обладает полнотой бытия» [159, S. 501—502].

Пуллахские неотомисты де Фриз и Лотц, вполне разделяя идеалистическое решение основного вопроса философии, согласно которому материя — это «самое низшее и несовершенное сущее во вселенной, и не может быть действующей причиной для высших; более совершенных форм бытия...» [416, S. 89], в то же время, рассудку вопреки, уверяют, будто они стоят на позиции, превосходящей как материализм, так и идеализм: они заявляют, что материализм естественнонаучно и неопровержим и недоказуем [417, S. 26], а потому следует избрать «нематериалистический реализм», как середину (между материализмом и односторонним спиритуализмом) [*ibid.*, S. 50, 96].

Де Фриз ополчается против ленинского определения материи. Она, по его словам, есть не что иное, как «чистая тавтология»: «ведь с таким же успехом можно обернуть это определение, сказав, что всякая объективная реальность есть материя и вне «материи» нет никакой иной объективной реальности» [*ibid.*, S. 53—54]. Но именно сама аргументация де Фриза — это чистейшая тавтология: материалистический монизм неприемлем потому, что он... монизм. Притом известно, что диалектический материализм вовсе не отвергает реальности сознания, субъективного, но признает его по отношению к материи вторичным, производным.

Сколь фальшивым является неотомистское опровержение материалистического монизма, свидетельствует и сам де Фриз, размышляя о бессмертии души. Как может нераздельная с телом душа сохранять свое существование, — признает он, — это крайне затруднительный для философии вопрос. Но «кто решится утверждать, что премудрый и всемогущий бог не в состоянии найти выход из этого, кажущегося столь затруднительным, положения?» [417, S. 136]. «Верую, господа, помоги моему неверию!»

Самый «надежный» путь ниспровержения диалектического материализма придумали Г. Зиверт и Г. Дам: никакого диалектического материализма вообще не существует, это сплошная иллюзия! «Диалектический материализм как идеализм» — название одной из статей сборника против еретиков, притом это — «эсхатологиче-

ский идеализм» [381, S. 109]. В подкрепление этого не-леплого вывода Зиверт изображает марксистско-ленинское понятие практики, как... волюнтаристское, прагматистское. Другие неотомисты видят в нем, наоборот, лишь парафраз католической формулы человека как «сотрудника бога (cooperator Dei)».

А Густав Дам дошел до того, что свою статью озаглавил: «Диалектический материализм как фидеизм» [ibid., S. 315]. Все различие между гегелевским идеализмом и диалектическим материализмом,— уверяет он, следуя Г. Веттеру,— чисто терминологическое: то, что Гегель называет «идеей», Маркс называет «материей» [siehe ibid., S. 345]. Это напоминает «аргумент» австрийского томиста Рединга: марксизм не есть атеизм, ибо «материя» и есть бог в диалектическом материализме [340, S. 10]. А Даусон просто постулирует, что диалектический «скачок» духа к материи и у материалистов имеет чисто «фидеистический характер» [159а, S. 373].

Б. Лакебринк развернул атаки на марксистскую диалектику, противопоставляя ей аналектику, т. е. учение о сосуществовании противоположностей на основании закона «сходства различий», постулирующего некие неизменные интервалы между вещами и явлениями [siehe 267] ¹. Модны среди неотомистов и концепции подмены закона единства и борьбы противоположностей принципом дополнительности: здесь они многому научились у Г. Башляра и Ф. Гонсета.

Таковы некоторые наглядные образцы низкого теоретического уровня неотомистской критики диалектического материализма.

7. II Ватиканский собор и дальнейшая эволюция неотомизма

Немногим менее ста лет прошло между I Ватиканским собором католической церкви и II Ватиканским собором, закончившим после 168 заседаний свою четырехлетнюю работу в 1965 г. Непосредственно фило-

¹ В то же время ныне немало неотомистов, например Я. Хоммес и С. Бретон, которые не возражают против диалектики, но при условии ограничения ее областью борений человеческого сознания.

софские вопросы не были предметом обсуждения на Соборе, но широкому кругу вопросов, представляющих актуальный общественный интерес, далеко выходящий за рамки внутрицерковной догматики, ритуала и культа, было уделено большое внимание на всем протяжении дебатов.

Величайшие перемены произошли во всех областях человеческой жизни за истекшее между обоими соборами столетие. Достигнув вершины своего развития, капитализм вступил в последнюю, империалистическую, стадию своей эволюции. Двумя мировыми войнами потряс он человечество. На одной трети земного шара началась новая историческая эра — утвердился новый общественный строй, социализм, пролагающий новые пути исторического бытия. Научно-техническая революция ускорила темпы общественного развития, а параллельное сосуществование двух социальных систем со всей остротой противопоставило друг другу две антагонистические политические тенденции, две противоборствующие идеологии, две морали. Распад колониальной системы империализма привел к образованию десятков новых независимых социальных организмов, самоопределяющихся в выборе своего исторического пути. Все эти многообразные сдвиги и революционные преобразования заставили даже такую косную, архаическую систему, как католическая церковная организация, осознать необходимость перестройки, приспособления к исторической обстановке и идеологической атмосфере, радикально отличной от той, при которой сформировались ее давно установленные догмы и традиции. Энциклики Иоанна XXIII «*Pacem in terris*» (1963) и Павла VI «*Populorum progressio*» (1967) признали необходимость участия католиков в широкой борьбе за мир. Непрерывно возрастающее влияние научного миропонимания и атеистического самосознания народных масс, потеря былого влияния и идеологического могущества церкви настойчиво потребовали неотложного пересмотра методов воздействия на массы верующих и обновления средств борьбы церкви за свое самосохранение в условиях изменившегося мира в соответствии с требованиями, властно диктуемыми современной исторической обстановкой.

Папа Иоанн XXIII, созвав в 1962 г. церковный собор, ставил целью осуществление «аджорнаменто», т. е. перестройку католической церкви применительно к новым историческим условиям, выработку стратегии и тактики церкви в борьбе против неуклонного падения ее престижа в обстановке усиливающегося кризиса религиозного сознания вследствие возрастающего разрыва коммуникаций церкви с людьми нашего века, с их требованиями, запросами, образом жизни и мыслей, когда атеизм сделался одним из «важнейших явлений нашего времени».

**Попытка создания
единого
религиозного
фронта**

Первой задачей, поставленной Собором, было осуществление широкого круга начинаний, способствующих преодолению многовекового раскола христианских церквей и создания

под гегемонией католической церкви *единого христианского фронта* в борьбе против атеизма. Принятая Собором «Декларация об экуменизме» открывает путь к сотрудничеству с не католическими формами христианства. Кроме того, папой Павлом VI по соглашению с константинопольским патриархом Афиногором I была оглашена специальная декларация, отменяющая взаимное отлучение от церкви римского и греческого иерархов, возведенное в 1054 г. и положившее начало расколу христианских церквей на католическую и православную. Это отлучение объявлено исторической ошибкой.

Еще более радикальной с точки зрения традиционного церковного фанатизма и нетерпимости является принятая Собором, впервые в истории церкви, «Декларация о религиозной свободе», допускающая, несмотря на то что христианство признается единственной истинной религией, право каждого человека на свободный выбор своих религиозных убеждений. Эта декларация, порывающая *в принципе* с традиционной исторической практикой крестовых походов и преследования инакомыслящих, чужезерцев и еретиков, предназначена для того, чтобы открыть перспективу создания *единого религиозного фронта* не только христианских, но и *всех вероисповеданий*. Другая принятая Собором декларация, «Об отношении церкви к нехристианским религиям», конкретизирует эту установку по отношению к индуистской, буддистской, мусульманской и иудейской религиям, призывая покончить со взаимной враждой и дискриминацией, забыть прошлое, найти путь к взаимопониманию и братскому сотрудничеству в деле защиты религиозных принципов, *общих* для всех верующих, несмотря на конфессиональные различия. В частности, эта декларация снимает с приверженцев иудейской религии ответственность за распятие Христа, служившую на протяжении веков идеологическим обоснованием антисемитизма. Одновременно с упомянутыми декларациями папским декретом ликвидирована пресловутая «Конгрегация индекса запрещенных книг», до последнего

времени сохранявшая мрачные традиции, унаследованные со времен инквизиции.

„Пастырская конституция“

Наряду с перечисленной системой начинаний по организации под эгидой Ватикана единого религиозного фронта, важнейшим документом, предназначенным для церковного «обновления», является «Пастырская конституция об отношении церкви к современному миру». Эта «Конституция», в отличие от обыкновения названная не «догматической», а «пастырской», обращена ко всем людям, независимо от их убеждений: «Хотя церковь всецело отвергает атеизм, однако она искренне убеждена в том, что все люди, верующие и неверующие, должны объединить свои силы для строительства того мира, в котором они совместно живут». Этот вопрос вызвал самые острые прения и резкое противодействие наиболее реакционных, «твердолобых» князей церкви (кардинала Оттавиани из Римской курии, кардинала Спелмана, главы католической церкви в США, и их приверженцев). Тем не менее в результате компромисса, смягчения и устранения первоначальных более радикальных формулировок «Конституция» была принята.

«Пастырская конституция» *Gaudium et spes* исходит из непростого факта, что за истекший между двумя соборами период в мире произошли коренные изменения во всех сферах жизни, включая религиозную жизнь. В современном мире, говорится во введении, друг другу противостоят различные идеологии и различные общественно-экономические структуры. Происходит развитие науки, сформировались новые формы общественной жизни, небывалых возможностей достигли средства коммуникации и массовой пропаганды. «Условия современной жизни человека, — читаем мы во II разделе, — подверглись столь глубоким изменениям с социальной и культурной точки зрения, что можно говорить о новой эпохе в человеческой действительности, с присущими ей новыми психологическими, моральными и религиозными явлениями». Католическая церковь не может закрывать глаза на происшедшие преобразования: не считается с тем, что большое число верующих живет в социалистических странах и их жизненные интересы и стремления кровно связаны с жизнью и судьбами социализма; не считается с тем, что немало христиан обрели новую жизнь в получивших независимость бывших колониальных странах, и немало их еще борется за независимость в доселе не освободившихся от империалистического ярма странах — значит закрыть доступ к умам и сердцам значительной части христиан, окончательно потерять с ними общий язык. Надо преодолеть и растущий разрыв церкви с заботами и тревогами граждан капиталистических стран, откликнуться на злободневные нужды трудящихся. Отсюда утопическая стратегическая задача «Пастырской конституции» — угодить всем в раздираемом противоречиями современном мире, *формально* не ставя себя на позиции того или другого лагеря

Твердолобой части Собора не удалось включить в «Конституцию» *прямое осуждение* социалистического строя и пришлось довольствоваться общим упоминанием о «диктатуре» В то же время тщетно было бы искать в документах Собора осуждения капиталистического строя, как источника эксплуатации, неравенства и несправедливости Тщетно было бы искать в них прямого указания на конкретных виновников агрессии и сохранения колониального гнета

Во всяком случае жизнь заставила католическую церковь признать *de jure* правомерность различных форм собственности и разных политических систем «Церковь,— гласит «Конституция»,— никоим образом не отождествляет себя с определенной политической системой и не связывает себя ни с каким политическим строем» Рассматриваемый документ в общей форме допускает целесообразность «здоровой социализации» (не расшифровывая этого понятия) и признает естественность стремлений людей к поискам новых политических структур (умалчивая при этом, имеются ли в виду революционные или контрреволюционные стремления) В «Конституции» вместо претензии на признание государственной религии выдвигается требование о церковной автономии, предполагающей отделение церкви от государства Само государство рассматривается при этом не как организация классового господства, а как институт, назначением которого во всех случаях служит всеобщее благо Манифест верховного органа католической церкви содержит приманки для всех слоев населения В угоду рабочим провозглашается их право на профессиональные организации и даже на стачки Но все экономические конфликты рекомендуется разрешать мирным путем при посредстве переговоров и компромиссов В угоду крестьянам «Конституция» признает несправедливыми существующие формы землевладения в отсталых странах и высказывается за земельную реформу В угоду бывшим и настоящим колониальным народам осуждается всякая дискриминация, основанная на различиях расы, цвета кожи, языка, религии Вместе с тем осуждается и всякая *классовая дискриминация*, как одно из нарушений принципа всеобщей любви, братства и *солидарности* сынов божиих — принципа, несовместимого с *классовой борьбой* По прежнему пресловутый католический «солидаризм» противопоставляется как капиталистическому «индивидуализму», так и коммунистическому «коллективизму»

Все различные в современном мире противоречия объясняются не сохранением эксплуататорского строя и классовым антагонизмом, а *вечной* «драматической борьбой между добром и злом», корящейся не в конкретных исторических реальностях, а во *внутреннем* раздвоении человеческой природы, восходящем к первоподному греху

Несомненной данью современным требованиям является «реабилитация» телесной жизни и земных благ «Человек не вправе пренебрегать телесной жизнью, своим телом, сотворенным богом и предназначенным к *воскресению в конечный день*» Вместе с тем подчеркивается, что из за временного не следует забывать о вечном, и забота о земной жизни не вступает в противоречии с надеждой на вечную жизнь одно другого не исключает, а дополняет Католический манифест, исходя из этого, стремится уверить, будто религиозная вера и связанные с нею потусторонние устремления не умаляют значения человеческой активности в устройстве жизни на земле и не ограничивают гуманистической целенаправленности Не следует только впадать в ложное допущение «фальшивой автономии» этого века, пренебрегающей его зависимостью от провидения и божествен

ной благодати Атеистическое учение о человеческом достоинстве якобы лишь принижает человека, удаляя его от бога Непоследовательность, половинчатость, двусмысленность этой модернизированной религиозной концепции бросается в глаза Рассуждения о гуманизме, достоинстве человеческой личности и социальном динамизме нейтрализуются традиционными ссылками на таинство смерти и необходимость терпения Причем в качестве особого преимущества религиозного «гуманизма» выдвигается мотив ограждения человеческого существования от страха смерти и перспектива посмертного воздаяния

Заключительная часть «Пастырской конституции» посвящена отношению церкви к одной из острейших проблем современности, волнующей все человечество,— проблеме войны и мира Осуждая войну и призывая к предотвращению грозящей человечеству катастрофы путем прекращения гонки вооружений, постепенного двустороннего разоружения, создания климата взаимного уважения и воспитания миролюбия, Собор возлагает надежды на международную политическую организацию, способную противодействовать возникновению военных конфликтов Но «Пастырская конституция» не делает различия между войнами агрессивными, империалистическими, и справедливыми, освободительными войнами, огульно порицая всякую войну Резолюция Собора не указывала при этом, кто является подлинным виновником происходящих и потенциальных войн Говоря об ужасах «тотальной войны», стирающей с лица земли целые города и уничтожающей население, как о богопротивных, она не упоминала о военных преступниках, орудовавших во Вьетнаме, не указывала на реальных виновников современного варварства и бесчеловечности

В целом, приспособляя свою тактику к современности, Собор старался сгладить непримиримые противоречия. Оценивая преобразования, декларированные в решениях Собора, нельзя не видеть, что католическая церковь не вступила на путь социального прогресса и не противопоставила себя силам реакции. Сущность всех перемен, провозглашенных Ватиканским собором,— в стремлении сделать все возможное, чтобы не потерять духовного контакта с народами мира, создать более эффективные возможности идеологического воздействия на современного человека, выполняя при этом свое исконное предназначение — противодействовать разворачиванию классовой борьбы и революционных движений, распространению научного миропонимания

Намеченное II Ватиканским собором идеологическое перевооружение отнюдь не ставит целью отказ католической церкви от ее традиционной роли в общественной жизни, а напротив, нацелено на усиление этой роли путем приспособления к условиям, диктуемым возникшей вопреки стараниям церкви социально-исторической обстановкой современного мира.

Ни до, ни после освящения Ватиканом томизма как единственной ортодоксальной философии католицизма томизм не был единственной философской доктриной, проповедуемой католическими философами и теологами. Наряду с ним на протяжении столетий сохранялся (и сохраняется поныне) августинизм, восходящий к христианской версии неоплатонизма. Со второй половины XVI в. в соперничество с томизмом вступила иная, предложенная португальским схоластом Ф. Суаресом (1548—1617), разновидность христианского истолкования аристотелизма. Да и после энциклики Льва XIII среди католических философов появлялись не только антитомистские, но и антисхоластические течения. Таким был католический «модернизм», сложившийся под влиянием интуитивизма Бергсона и прагматизма (он был осужден в 1907 г. энцикликой Пия X «*Pascendi dominici gregis*»). Таким был католический экзистенциализм Г. Марселя, осужденный в 1950 г. в энциклике Пия XII «*Humani generis*». Но неотомизм по-прежнему оставался самым влиятельным, господствующим философским учением. Однако за последние годы его монопольное положение пошатнулось, и приверженцы неотомизма теперь уже прямо говорят о кризисе, претерпеваемом этой «вековечной философией». Значительное влияние среди католических философов приобретают религиозные версии феноменологии, экзистенциализма, персонализма. Значительное распространение получило эволюционно-спиритуалистическое учение Тейяра де Шардена. Даже в такой цитадели неотомизма, как Лувенский университет, раздаются антитомистские голоса. Тем упорнее отстаивают неотомисты философское наследие «ангельского доктора».

Общий кризис неотомизма

В 1974 г. исполнилось семьсот лет со дня смерти основоположника ортодоксальной католической философии. А спустя пару лет католический мир будет праздновать столетие «воскресения» томизма (1879).

«Ограниченному или предубежденному наблюдателю,— говорил в своей торжественной речи, посвященной пятидесятилетию этой даты, президент международного томистского центра, Лувенского Высшего института философии, Л. Ноэль — может показаться, что это было не чем иным, как реакционным явлением... Несомненно, если мы обратимся к историкам философии, схо-

ластика в XIX веке представится уже умершей» [343, р. 372]. Но для Ноэля и его единомышленников это было преодолением накопившихся со времен Возрождения пагубных заблуждений. Великая историческая заслуга папы Льва XIII состояла, по мнению Ноэля, в том, что он не только осознал весь вред этих заблуждений, но и поставил своей целью «сотворить нечто конструктивное, что могло бы заменить их в дезориентированных ими умах» [*ibidem*]. А заменить их можно было лишь возвращением к томизму.

С гордостью неотомистские философы называют проповедуемое ими учение «*philosophia perennis* (вековечная философия)». Знаменательный факт,— писал преемник Ноэля,— что из всех школ, основанных до современной эпохи, лишь определенные школы, восходящие к средневековью, смогли сохраниться до наших дней... В наши дни мы не находим ни одной школы, кроме схоластической, и особенно томистской, традиции которой восходили бы так далеко и которая с таким успехом выдержала бы испытание временем» [338, р. 171—172]. Да, томизм в определенном смысле слова живуч, и его живучесть — прямое следствие тех же причин, которые обусловили живучесть религии вообще, католической в частности, верной служанкой которой всегда была и остается томистская доктрина.

Однако томистская ортодоксия в современном мире была бы иллюзорной, несовместимой со всем строем мысли и образом жизни нашего времени. В этом отдавал себе отчет и Лев XIII, сознававший необходимость «*vetera novis augege et perficere*» (сочетая, совершенствовать старое новым), другими словами,— как-то приладить, приспособить средневековый пережиток к непреодолимым запросам и требованиям нового мира.

Но этот путь был тернистым. Он потребовал от ревнителей томизма упорной борьбы — не только с чуждыми католицизму христианскими богословами, и тем более со свободными от религиозных доктрин философами, но и внутри католицизма, с преданными церкви идеологами, уже осознавшими невозможность включить в современное мировоззрение схоластические атавизмы и добивающимися замены томизма более молодой философской служанкой. Но с другой стороны, неотомисты, споря между собой в определениях границ допустимого «обновления» доктрины, понимали, что «реставрация томизма,

пренебрегающая доктриной св. Фомы, была бы ничем иным, как чучелом» [275, р. 670].

При всем своем господствующем положении, несмотря на преследования и репрессии в отношении инакомыслящих католиков, неотомизм все же непрерывно подвергался атакам со стороны не только всех других философских течений, но и других христианских философов.

В период II Ватиканского собора, а особенно в последующие годы, крушение неотомизма обнаружилось со всей наглядностью и очевидностью. «Новый дух, веющий, порой довольно сильно, в результате Второго Ватиканского собора, явно призывает к изменениям в философской деятельности. Это один из тех редких моментов в истории католического интеллектуального мира, когда сердечный прием ожидают новые и даже революционные идеи» [205, р. 29]. Глубокий кризис неохластики не скрывают более и сами ее ревнители.

Тревожные голоса неотомистов звучат со всех сторон. «Смятение умов никогда не было таким глубоким, как в наши дни... работы, отстаивающие великие доктрины теизма, разочаровывают большинство читателей: предлагаемые ими доводы не дают полного удовлетворения» [387а, р. 5]. Эти слова принадлежат профессору Лувенского университета Ф. ван Стеенбергену. А лидеры «Пуллахской томистской школы» начинают свой курс философии горькими словами: «Сейчас наступило подлинное землетрясение, которое привело все философское строение к столь основательному крушению, что его никогда уже больше не удастся восстановить» [416, S. 5].

В докладе на конференции в Нотрдамском университете фордхемский иезуит В. Н. Кларк так охарактеризовал духовную атмосферу в современных духовных семинариях: «Я сказал бы, что половина, если не больше, интересующихся философией учеников иезуитских семинарий, с которыми я занимаюсь, не приемлют больше (по *longer* «bying») неотомизма (не говоря уже о более старых версиях) в качестве основоположения своих философских убеждений, а всячески склоняются к таким философам, как Бергсон, Blondel, Гегель и прочие» [154, р. 191—192].

Важной причиной неприемлемости томизма для прогрессивной католической интеллигенции является непрерывно возрастающее влияние учения марксизма-лени-

низма в широких кругах передовых общественных деятелей и ученых во всем мире. Обострение классовой борьбы в капиталистических странах, утверждение независимости освободившихся от былого гнета стран «третьего мира», усиление интеллектуального воздействия на умы людей мировоззрения, прочно утвердившегося и плодотворно развивающегося в международном сообществе государств социалистической системы,— все это, в противопоставлении неосхоластической отчужденности от социального и культурного прогресса человечества, радикально обостряет несовместимость строя мышления современного человека с томистским доктринерством.

В этих условиях все острее разгорается внутренняя борьба среди неотомистов: все больше активизируются противники томистских «стародумов» — «палеотомистов», «склеротических томистов [voir 116, vol. I. p. 315], как именует их ван Стеенберген, ни на йоту не отступающих от «24 тезисов». Второй Ватиканский собор нанес, по его убеждению палеотомизму «смертельный удар».

**Неотомистский
„ревизионизм“**

Среди католических теологов и философов, осознавших крах «палеотомизма», наблюдаются два течения. Пессимистическое (к нему принадлежит цитированный выше Кларк) ожидает для томизма и вообще для христианской философии всего самого худшего. Некоторые из его представителей — по свидетельству иезуита Б. Кука — дошли до «антифилософской реакции», потеряв надежду, что какая бы то ни была философия и рациональное обоснование вообще не способны укрепить христианскую веру [see 156, p. 152], что никакая философия в наши дни не в состоянии справиться с обязанностями служанки богословия.

Другое течение призывает к оптимизму, требует от неотомистов не падать духом. Да, не отрицают они, католическая философия переживает глубокий кризис, в ней возникла «революционная ситуация», пришло время «метафизической революции» [see 186, p. 88, 101, 108] в том смысле, что необходима католическая реформация в философии путем сближения с прежними философскими противниками и *коренной* модернизации томизма.

«Младонеотомисты» обрушились на «палеотомистов» как закоренелых ретроградов, и эта критика усиливает-

ся даже в таких цитаделях томизма, как Лувенский университет и Монреальский институт. Также и там стали понимать, что «вековечную» философию такую, какой она была и какой есть, отстаивать больше невозможно. Время и «вечность» вступили в конфликт. Ссылаются на то, что будто бы уже папа Пий IX утверждал: абсурдно думать, что если бы Аквинат жил в наши дни, то он не изменил бы принципы своей доктрины [voir 200 а, р. 378]. И Жильсон замечает, что формула Ольджати: «истина — это не мраморная глыба» — «золотые слова для томистов [voir 201а, р. 346]. Лотц призвал подвергнуть тексты Аквината критическому пересмотру (1965). Академик Ше-Рюи называет вещи своими именами: это — ревизия [voir, 275, р. 880], и сторонники неотомистского «ревизионизма» перестали таить свои убеждения.

Пересмотру должно быть подвергнуто все томистское учение, с начала до конца, включая его «святая святых» — доказательства бытия бога, не выдерживающие больше критики. «Речь идет о пересмотре всех построений спекулятивной теологии на подобающей ей новой основе, о разумной критике всех понятий и всех используемых ею логических категорий. Даже самые фундаментальные трактаты, такие, как «О едином боге», должны претерпеть ревизию» [387 б, р. 57].

Наиболее, пожалуй, радикально сформулировал принципы неотомистского «ревизионизма» президент Папского института средневековых исследований в Торонто проф. А. Пэжи. Свой доклад «Томизм 1966 г.» он заключает словами: «Не так важно, будем ли мы называть результат томизмом. Важнее всего то, что результат этот будет иметь хорошие человеческие шансы стать живой философской реальностью» [404, р. 31]. А выше он сказал: «Св. Фома не может быть источником или основоположником современного философского томизма, так как он никогда не создал и не образовал философии как таковой» [*ibid.*, р. 7]. Его учение, сохраняя свое значение в пределах теологии, не может больше претендовать на философскую значимость.

Какова же положительная программа философской католической «ревизии»? Продолжая быть непримиримыми к материализму и атеизму, ее сторонники хотят перевооружить томизм, используя для этого интуитивизм, иррационалистически истолкованную феноменоло-

гию, «философию жизни», экзистенциализм — что угодно, лишь бы это противодействовало научному мировоззрению.

Все более широкое распространение получает сочетание томизма с экзистенциализмом. Весьма характерна в этом отношении работа Лотца «Бытие и существование» (1965). В отличие от неотомистской ортодоксии, вразрез с экзистенциализмом, трактующей «экзистенцию» как реализацию «сущности», и в прямую противоположность католическому экзистенциализму Марселя, противопоставляющему свое учение томизму, Лотц ставит своей целью «интеграцию» томизма с экзистенциализмом. Он призывает обе философии поучиться друг у друга, «обогадив» взаимно учение о бытии и учение об «экзистенции», а затем соединиться в симбиозе [siehe 283, S. 14, 369].

Кого только не призывают томисты к «единому фронту» в борьбе против научно-атеистического миропонимания! Какие только волки — по выражению Кларка — не стали ныне щеголять в перелицованной «томистской шкуре» [406, р. 185]! Но всех превзошел своим проектом «оживления» томизма как христианской философии один торонтский доминиканец, мечтающий об оплодотворении томизма любой истиной, откуда бы она ни исходила, о томизме, объемлющем собой «историцизм, экзистенциализм, эволюционизм, диалектический материализм (!), лингвистический анализ и феноменологию» [ibidem]. Вот каким должен стать современный томизм, способный сражаться с противоборствующими ему течениями в философии! Не кто иной, как И. М. Бохеньский, который в 1950 г. в своем учебнике антидиамата писал: «Диамат — это больше чем заблуждение, это грех... Христианин должен рассматривать его не как дурное и ложное учение, а как сатанинское наваждение» [120, S. 166], — тот же самый томистский «марксовед» в 1967 г. сделал сногшибательное открытие о «поразительном сходстве между томизмом и марксизмом-ленинизмом» [395, р. 154]. Не овладело ли швейцарским профессором «сатанинское наваждение»? Конечно, это не значит, что изменилось *враждебное отношение* Бохеньского к марксизму, оно осталось прежним. Изменилась лишь, в силу необходимости, его *тактика борьбы* против марксизма. Лидеры «Пуллахской школы» признают, что диалектический материализм имеет «силь-

нейшее влияние», и борьба с ним требует перевооружения.

Как бы то ни было, ныне приверженцы «вековечной философии», отжившей свой век, стоят у ее смертного одра. «Мы не можем идти обратно к Средним векам; мы не можем идти обратно к Аквинату» [157, р. 254], — признает Фредерик Коплстон. Томизм «находится в плохом, если не в отчаянном состоянии» — таков диагноз, поставленный одним из ведущих философов доминиканского ордена. «Томизм испытывает одно из своих величайших поражений в истории...» [395, р. 165]. Свое спасение неотомисты надеются обрести в образовании единого фронта антиатеизма и антиматериализма. Но утопичность «спасательной» экспедиции неотомистских ревизионистов не вызывает сомнений. Годы неотомизма сочтены. Реанимация его безнадежна. Приговор, вынесенный историей энциклике Льва XIII, — окончательный и дальнейшему обжалованию не подлежит.

ДРУГИЕ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКИЕ ТЕЧЕНИЯ

Конечно, неотомизм не является единственной религиозной философией, даже только в современном духовном мире Запада. В связи с христианским экзистенциализмом Г. Марселя мы упоминали о религиозно-философском течении неопротестантизма. Правда, его философское содержание невелико, а главное — «придавлено» теологией и мало оригинально. Религиозное сознание лютеран, а тем более кальвинистов чуждо отвлеченным теоретическим построениям. Однако «неоортодоксальные» протестантские теологи создали некоторое подобие философии.

В отличие от сравнительно оптимистического буржуазно-либерального *протестантского модернизма*, эти теологи (К. Барт, Э. Бруннер, П. Тиллих, Р. Нибур и др.) выдвинули глубоко пессимистическую *«диалектическую теологию»*, или *«теологию кризиса»*, в центре которой

идея не столько диалектической, сколько, наоборот, метафизической, глубокой, как бездна, противоположности между богом и человеком, священной историей и мирскими деяниями, верой и реальной жизнью

„Теология кризиса“ В сочинениях *Рейнольда Нибура* (род. 1892) и *Пауля Тиллиха* (1886—1965) идея этой противоположности окрашена в экзистенциалистские тона исторический прогресс антигуманен, человек бессилён преобразовать мир, сам он отчужден от своей сущности и не в состоянии с нею воссоединиться Причиной тому — изначальная греховность человека, почти абсолютно отделившая его от трансцендентного бога и усугубленная его, начавшимися с эпохи Возрождения, дерзновенными усилиями поставить себя, человека, в центр мироздания Люди, возгордившись, попробовали себя «обожествить», но этот великий грех лишь сделал более резкой саморазорванность их душ Человека можно понять «исключительно лишь из присущей ему противоположности» [137, S 23] богу, и сама религия есть «поле битвы между богом и ценностным самовозвышением человека» [319, p 200] Хайдеггера позднеромантическая критика цивилизации, науки и техники нашла в лице протестантских «теологов кризиса» конгениальных мыслителей духовный кризис современного буржуазного общества вполне отразился в их рассуждениях о тотальной греховности человека и о беспросветной отчужденности всей социальной жизни от добра и истины

Особенность позиции П Тиллиха состоит в том, что он попытался уменьшить характерный для «диалектической теологии» зияющий разрыв между человеком и понятием бога Приближаясь к пантеистическим мотивам, он утверждал, что надо «коррелировать» бога, природу и историю Но человек у него отделен от бога своим *отчуждением*, т е греховностью, хотя Христос, осуществив внедрение «самобытия в экзистенцию», и нанес по отчуждению удар

Антропологические построения Тиллиха во многом идут от Кьеркегора Ссылаясь на К Юнга, он усиленно поднимал значение религиозной символики

Было бы ошибкой полагать, будто неопротестантизм обратил острие своей критики на капиталистический строй Неоортодоксы протестантизма стремятся воспитать в людях перманентное чувство греховности, вины,

духовного убожества и ничтожности. Р. Нибур, П. Тиллих и иные с ними принижают человека, обезоруживают его перед лицом социальной реакции, а в то же время исподволь приучают к шаблонам антикоммунистического мышления, внедряют мысль о еретичности надежд на переустройство общества человеческими руками. Но никакой функции переустройства общественной жизни не берет на себя и религия: проблему коренного или даже частичного улучшения социальных отношений, как в принципе невыполнимую и задачам веры вообще чуждую, неопротестанты отвергают с порога. «За религией новые ортодоксы оставляют исключительно функцию духовного критицизма, представляя религию чуть ли не единственной сферой человеческого духа, где возможен истинный критицизм» [44, с. 308]. Превращение неоортодоксами протестантизма религии в собственно *религиозную критику* человечества как носителя неполноценного — дорелигиозного — сознания оказывается удобной формой социальной апологетики.

Значительно большим теоретическим содержанием, чем «теология кризиса», обладают такие современные религиозно-философские течения, как христианский эволюционизм Тейяра де Шардена и персонализм, особенно в его американском варианте.

1. Христианский эволюционизм Тейяра де Шардена

Тейяр де Шарден (1881—1955) — мыслитель, имя которого часто упоминается ныне на страницах философских изданий.

Судьба концепции Тейяра, равно как и ее создателя, сложилась необычно. Воспитанник иезуитского коллежа, в возрасте 18 лет Тейяр вступил в «Орден Иисуса», и его дальнейшая деятельность проходила под контролем католической церкви. Еще в коллеже Тейяр увлекался естествознанием и после принятия обета с благословения отцов иезуитов посвятил себя изучению геологии и палеонтологии. Один из первооткрывателей синантропа, при жизни он был известен в научных кругах как крупный естествоиспытатель, работы которого получили всеобщее признание.

Занятия естествознанием не были для Тейяра самоцелью, он попытался на их основе модернизировать мировоззренческую концепцию христианства. Это обстоятельство привело его в 1925 г. к столкновениям с руководством ордена. Тейяру, в то время профессору католического института в Париже, запретили заниматься публичной деятельностью, кроме чисто научной.

Цензура Ватикана запрещала публикацию его философских работ. Эти работы были изданы после смерти Тейяра, и вокруг них сразу же развернулась широкая дискуссия, в которой приняли участие не только католики, но и представители всех философских направлений на Западе, включая марксистов.

Тейяр и модернизм Наиболее восторженно сочинения Тейяра были встречены сторонниками модернистского направления в католицизме, которые увидели в нем нового Фому Аквинского, пророка XX в.

Проблема «обновления» религиозной идеологии особенно остро встала в последние десятилетия. Усиление воздействия научно-технического прогресса на все стороны жизни общества, в том числе на формирование духовного облика человека, углубляет разрыв между светским и религиозным сознанием. Социальная основа этого разрыва расширяется вследствие развития революционной активности народных масс под влиянием успехов социализма и подъема национально-освободительного движения. Поэтому католическая церковь, которая еще недавно осуждала и клеймила всякий модернизм, сегодня официально признает необходимость обновления. Однако новейший религиозный модернизм — явление сложное и противоречивое.

Тейяр является его своеобразным представителем. В его системе значительное место занимают элементы научного миропонимания и идеи гуманизма, что таит в себе угрозу дальнейшего саморазложения религиозной идеологии и ослабляет охранительную социальную функцию религии.

В силу этого Тейяр и его последователи оказались в оппозиции к традиционной линии католической церкви. В 1957 г. решением конгрегации священной канцелярии книги Тейяра были изъяты из библиотек духовных семинарий и католических учреждений, а в 1962 г. его взгляды были публично осуждены. В начале 70-х годов,

несмотря на принятые ранее санкции Ватикана, происходил, однако, процесс усвоения идейного наследия Тейяра официальным католицизмом.

Феноменология Тейяра

Свое объяснение действительности Тейяр назвал феноменологическим, подчеркивая при этом, что оно представляет собой синтез достижений конкретных наук. Это объяснение осуществляется с целью выработки «видения» мира, в котором правильно определены место и роль человека в космосе и указаны ориентиры для его практической деятельности. Человек вместе с его сознанием рассматривается Тейяром как часть более обширного процесса — эволюции космоса. Ключ к пониманию эволюции Вселенной усматривается в эволюции человека. Такой подход, с одной стороны, позволяет Тейяру экстраполировать присущие только человеку качества на природу в целом с целью ее оживления и одухотворения, с другой — служит оправданием применения биологических категорий к истолкованию социальных процессов.

Не желая открыто противопоставлять систему своих взглядов официальной философии и теологии католицизма, он определяет ее как научную феноменологию¹. В термин «феноменология» Тейяр вкладывает иной смысл, нежели современные феноменологи. Если для феноменологии Гуссерля основной задачей остается отыскание «истинной реальности» посредством очищения сознания от эмпирических данных о бытии, то, по Тейяру, целью феноменологического объяснения действительности является раскрытие того, как человек включен в объективный процесс эволюции мира, а сознание человека является частью этого процесса, который оно выражает и отражает. Феноменам сознания у Тейяра соответствует объективный аналог. Сказанное в одинаковой мере относится и к научным понятиям и к мистическим религиозным представлениям. Выводы из научных данных выдвигаются на первый план, когда Тейяр представляет феноменологию как своего рода «расширенную физику» или «гиперфеноменологию» и подчеркивает, что она опирается на опыт современной науки. Положение о реальном значении феноменов религиозного сознания используется им для доказательства «эволюционной значимости» христианства и облегчения перехода от научных обобщений к теологическим мистификациям.

Тейяр, как и неотомисты, старается согласовать религиозное миропонимание с выводами современной науки, но его не удовлетворила томистская система категорий, в которой дух противопоставляется материи, форма отделена от содержания, сущность — от существ-

¹ Тейяр обосновывал относительную самостоятельность феноменологического рассмотрения действительности и ее отличие от философского и теологического подхода, для того чтобы защитить свою мировоззренческую концепцию от ортодоксальной критики. Однако под тем же предлогом он уклонялся от прямой полемики не только с ортодоксальными философами католицизма, но и с представителями других направлений. Поэтому в его работах, как правило, нет критики философских противников, отсутствует историко-философский и гносеологический анализ поставленных проблем.

зования. Эта система приводит к застывшей картине мира, где исключается естественное развитие, а переход на новую ступень объясняется непосредственным вмешательством бога. Тейяр в соответствии с требованиями науки старается рассматривать мир как эволюционирующую систему, поэтому в его концепции появляются элементы материализма и диалектики. Проведенный сквозь всю концепцию единый принцип эволюции придает ей известную целостность. Однако Тейяр не смог создать подлинно научной картины развития действительности и тем более «преодолеть марксизм» или выделиться над ним.

Философская концепция Тейяра де Шардена остается детищем своей эпохи, хотя он и попытался преодолеть узкий горизонт буржуазной философии. Тейяр намеревается вернуть науке мировоззренческую функцию, преодолеть бытующее в буржуазной философии противопоставление философского и естественнонаучного знания. Но приступая к решению вопроса о связи философии и позитивных наук, он пользуется непригодным методом. Для обобщения научных данных и сведения их в цельную концепцию Тейяр, с одной стороны, использует понятийный аппарат конкретной науки — биологии, с другой — нормативные принципы идеалистической философии, а в конечном счете оказывается в плену у религиозной метафизики. Освещая вопросы о соотношении духовного и природного в человеке, биологического и социального в обществе, Тейяр рассматривает духовное и социальное как природное и биологическое, но в самое природу вводит бергсоновский «жизненный порыв», которому дает финалистское истолкование.

При изложении проблемы «человек и космос» Тейяр пишет об уникальности человеческого феномена. Человек выступает как сознательный продолжатель дела эволюции. Но участие человеческой мысли и человеческой деятельности в движении эволюции в целом трактуется не только как способ единения человека с миром, но и как средство выхода человека за пределы своего «Я» для приобщения к Христу, воплощенному в мире. Аналогичные идеи можно найти в «философии действия» М. Блонделя и католическом спиритуализме.

Используя идеи идеалистической и религиозной философии, Тейяр переосмысливает их и придает им зна-

чение, соответствующее общей логике его системы. «Жизненный порыв» Бергсона у Тейяра остается иррациональным на низших ступенях эволюции, но на «гоминизированном» этапе ее развития он в значительной мере рационализируется. Если у Блонделя важнейшим типом действия является мыслигельная деятельность, а ее высшей формой — созерцание, то Тейяр отводит важное место также и материальной деятельности, направленной на изменение мира, преобразование материи. Разумеется, такая переработка не в состоянии устранить теоретическую несостоятельность подобных идей и исправить коренные пороки концепции Тейяра в целом. Но в отличие от работ большинства представителей главных направлений современной буржуазной философии, доказывающих банкротство разума, бессилие науки и невозможность решения проблем, стоящих перед человечеством, сочинения Тейяра пронизаны жизнеутверждающим оптимизмом, верой в человеческий разум и силы прогресса. Это обстоятельство сделало тейярдизм заметным явлением в общественной мысли на Западе.

**Теория
космогенеза.
Этапы эволюции**

Тейяр де Шарден намеревался создать цельное представление о мире, в котором человек занимает подобающее ему место. Исходным методологическим принципом при построении картины мира, по убеждению Тейяра, может служить только понятие эволюции. «Сегодня позитивное познание вещей, — пишет он, — отождествляется с изучением их развития» [81, с. 48]. «Вселенная... представляет собой не порядок, а процесс, Космос, движущийся в Косморазвитии» [397, t. V, p. 341]. Поэтому эволюция — это не частная гипотеза или теория, а «основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы» [81, с. 215]. Процесс косморазвития (космогенез), по Тейяру, проходит следующие этапы: «преджизнь», «жизнь» и «мысль».

На первом этапе происходит эволюция химических элементов и галактик, формируется оболочка Земли, и на ее поверхности возникает активный водно-солевой раствор — физико-химическая среда, благоприятная для образования сложных молекул и первых форм жизни.

В течение второго этапа возникает живой покров Земли — «биосфера», развиваются все формы живых

организмов, начиная от простейших и кончая человеком.

Третий этап охватывает становление человека и историческое развитие человечества вплоть до наших дней. Ныне завершается формирование единого человечества, а вместе с ним нового покрова Земли — сферы духа, или «ноосферы», через которую возможен выход в сверхжизнь к «точке Омега», или сверхличности, духовному центру «универсума».

**Элементы
диалектики
в натурфилософии**

Такова общая картина развивающейся вселенной, по Тейяру. Исторический подход помогает Тейяру выявить некоторые общие принципы развития и сформулировать ряд диалектических положений. Он неоднократно подчеркивает принцип всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости предметов и явлений действительности, неодолимость нового, скачкообразность процессов развития. Скачок рассматривается им как перерыв постепенности, момент перехода количественных изменений в качественные. Но в трактовке проблемы качества Тейяр непоследователен. Одновременно он обосновывает тезис о «зародышевом» предсуществовании вновь появившихся качеств. В конечном счете анализ диалектики процессов развития у Тейяра оказывается незавершенным. Вне рассмотрения остается у него проблема противоречивости развития и отрицания отрицания. Он не может подняться до правильного понимания движущих сил развития, а направленности развития дает телеологическое объяснение, трактуя его как движение в направлении к «точке Омега».

Материя и мысль

В своей системе Тейяр де Шарден предлагает синтез материалистической и «спиритуалистической» точек зрения на мир — своеобразный вариант «третьей линии» в философии. По мнению Тейяра, все существующее возникло из единой субстанции, «ткани универсума», каждый элемент которой имеет «внешнюю» — материальную и «внутреннюю» — духовную стороны. Термины Тейяра «внутреннее», «спонтанное», «биологическое», «психическое» обозначают оттенки одного и того же качества, разные проявления духовного начала, которое имеет повсеместное распространение в мире. Он считает, что «ткань универсума» должна быть одухотворена с самого начала, так как космос, созданный только из материи, физиче-

ски не может содержать «Человека» [397, t. VI, p. 151], к тому же разве возможно «включить мысль в органический поток пространства-времени, не оказавшись вынужденным предоставить ей первое место в этом процессе?» [81, с. 217]. Таким образом, преодоление «односторонности» спиритуализма и материализма (при этом Тейяр имеет в виду естественнонаучный, механистический материализм) он осуществляет с позиций идеализма.

Поставив перед собою цель — объяснить развитие сознания из окружающего мира, исходя из «примата Мысли и психического в Ткани Универсума» [397, t. I, p. 22—23], Тейяр в своей системе по существу заново воспроизводит некоторые положения натурфилософии Лейбница, Шеллинга, Гегеля. Именно Шеллинг, чтобы объяснить единство мира, одухотворяет природу, объявляет дух носителем принципа жизненности, рассматривает историю природы как ряд последовательных ступеней развития духа.

Два вида энергии При рассмотрении процессов развития в неживой природе, или в сфере преджизни, согласно разделению Тейяра, для подтверждения тезиса о всеобщей одухотворенности «ткани универсума» он использует понятие энергии. С одной стороны, Тейяр рассматривает энергию в соответствии с научными данными, как свойство, от материи неотделимое, как «облик» самой материи, а с другой — энергия противопоставляется им инертной, неспособной к организации материальности как некая таинственная организующая сила.

Мы всегда имеем дело с единой космической энергией, которая разлагается на две составляющих тангенциальную и радиальную, пишет Тейяр. Тангенциальная составляющая — это энергия в физическом смысле, ее действие направлено на образование связей с элементами одного порядка и обеспечивает их «солидарность», в радиальной составляющей представлен духовный элемент, действие которого направлено вперед и вверх к усложнению. Радиальная составляющая как бы осуществляет целенаправленность движения и развития, на нее не распространяется действие закона сохранения энергии и принципа энтропии. Высшая конечная форма радиальной энергии не разлагается и не колеблется, она концентрируется в некоей «точке Омга», которая в системе Тейяра является воплощением бога.

Тейяр не решает вводить положение о двух составляющих энергии в категорической форме. Он предлагает принять его как гипотезу, без которой невозможно объяснить процесс возникновения из первоматерии элементарных частиц, атомов, молекул и всего разнообразия тел. В действительности же это допущение необходимо Тейяру для телеологического объяснения развития природы как движения в определенном направлении к определенной цели, для доказательства одухотворенности материи на микроуровне и распространения влияния воображаемой «точки Омга» на мир.

«Гипотеза» о духовной природе и двух составляющих энергии конкретизируется в «законе сложности сознания». С феноменоло-

гической точки зрения, пишет Тейяр, материю и дух следует рассматривать, как связанные между собой переменные. Сознание должно быть понято «не как своего рода особенная и наличная сущность, а как «эффект», как специфическое свойство сложности» [81, с. 293] «Более развитому сознанию всегда будет соответствовать более содержательный и лучше устроенный осто» [там же, с. 60]

В своей рациональной основе «закон сложности сознания» весьма абстрактно выражает связь, реально существующую между психикой и материальными структурами живых организмов, но у Тейяра эта связь переносится на мироздание в целом и превращается в закон развития космической субстанции, причем сознанию в конечном счете отводится ведущая роль, ибо «ткань универсума», согласно Тейяру, в любой точке вселенной находится в состоянии «органического» усложнения в результате действия радиальной составляющей энергии.

Эволюция жизни

При рассмотрении развития живой природы естественнонаучный и спекулятивный подходы к проблемам по-прежнему переплетаются у Тейяра. Как ученый, он считает, что жизнь возникла в виде микроскопических первоклеток, генетически достаточно сходных и многочисленных, чтобы образовать живой покров Земли. Взаимодействие этих первоклеток приводило к возникновению новых более сложных и организованных форм вплоть до появления высших позвоночных. С другой стороны, жизнь у Тейяра имманентна «ткани универсума». Так же, как и сознание, она является модификацией радиальной составляющей энергии. Космогенез же представляет собой один нарастающий прилив в ритме веков, необратимое движение ко все более высоким формам психизма, имеющее своим источником внутренний «напор сознания». Этот напор сознания, «импульс мира» заставляет материю развиваться в определенных направлениях. Естественный отбор, приспособление организмов к условиям внешней среды не объясняют внутренней движущей пружины эволюции, ее коренных причин и целей. Они лишь фон, на котором действует «пробное нащупывание» или «направленный случай», где сочетается «слепая фантазия больших чисел и определенная целенаправленность» [81, с. 11], т. е. подлинной пружиной эволюции Тейяр считает действие духовных внутренних сил. И здесь обнаруживается сходство с бергсоновским «жизненным порывом», который Тейяр дополняет финализмом.

Аналогичным образом он подходит к проблеме происхождения человека. С одной стороны, он отвергает библейский миф об Адаме и Еве. Человек возник

естественным путем в результате длительной эволюции позвоночных. Здесь Тейяр не оставляет места для актов творения в ортодоксальном их понимании. С другой стороны, он трактует появление у человека способности мышления как очередное качественное изменение радиальной составляющей ей, как новую ступень эволюции духа. Здесь он сохраняет почву для воскрешения религиозных представлений в новой форме.

Подобные отступления от строго научного изложения Тейяр делает ради высших соображений: он считает, что они помогают раскрыть особое место и роль человека в развитии вселенной, понять смысл происходящего и нарисовать перспективы будущего. На самом же деле они облегчают ему создание абстрактной философско-социологической схемы развития природы и общества, в которой предполагается благополучное разрешение всех острых вопросов современности и сохранён религиозно-христианский декорум.

**Философия истории.
Возникновение
общества**

Рассматривая историю человека как заключительный этап космогенеза, Тейяр настойчиво подчеркивает связь между человеком и природой, используя ее в одних случаях для приписывания природе качеств, присущих только человеку (способность к изобретению, стремление к определенной цели), в других — для биологической трактовки общественных явлений.

Так, производство орудий труда Тейяром рассматривается как биологическая особенность человеческого вида. Хотя человек, пишет он, превращает в инструменты не собственные органы, а внешние предметы, в принципе органы животных и инструменты человека выполняют одинаковую роль — завоевание новых областей обитания вида. Человечество представляет собой инструментальную фазу развития жизни. Сближение биологического и социального позволяет Тейяру проводить чисто внешние аналогии, несколько не выясняющие существа дела.

С возникновением человека, считает Тейяр, начинается новый — конвергентный — этап развития жизни. До человека жизнь развивалась по линии дивергенции. Благодаря возникновению у человека способности рефлексии — сосредоточения сознания на самом себе и «сговору» («conspiration») — прибавлению к своему созна-

нию содержания других сознаний, посредством речи, появляется возможность объединения отдельных «мыслящих центров» в коллективное сознание.

Государства, нации, цивилизации, согласно Тейяру,— это новые формы жизни, воплощения дальнейшей экспансии «жизненного порыва» (подобно тому как у Гегеля это формы и ступени развития абсолютной идеи). Они обладают большими «биологическими возможностями» для слияния, так как сильно «психизированы». Через них и благодаря им образуется единый организм человечества. Этот организм, пишет Тейяр, имеет свою нервную систему — пути сообщения и линии связи, свои формы коллективной памяти и наследственности: весь запас «мыслительности» человечество воплощает в науке, искусстве и технике, в системах мысли и системах действия. Теперь сознание развивается не только в отдельном индивидууме, но и в коллективе. Возникает коллективный разум человеческого биота. Вокруг Земли образуется «мыслительный покров», или ноосфера,— сфера духа.

Современная эпоха, по мнению Тейяра, представляет собой завершающий этап процесса «социализации»: формирования в масштабах Земли единого человечества и образования «мыслящего покрова». Он пытается наметить пути, по которым идет и будет продолжаться этот процесс.

Объединение человечества

Попытки объединения человечества до сих пор не дали положительного результата, так как они предпринимались, пишет Тейяр, на ложной основе. Нельзя достигнуть успеха, объединяя людей такими, каковы они есть. Разумное использование материальных богатств имеет определенное значение, но объединение на почве общности материальных интересов сомнительно или непрочно. Надо направить человеческую активность, считает Тейяр, не на обновление лачуг, не по пути развлечений и праздности, а на изменение наших привычек, на создание духовных сил, соразмерных новому миру. Необходимо духовное обновление Земли — таков вывод Тейяра.

Первостепенным условием объединения человечества, по его убеждению, является создание новой психологической атмосферы. Такая атмосфера должна возникнуть, во-первых, вследствие осознания всеми людьми того факта, что человечество вовлечено в поток эволюции и находится в процессе биологического самосинтезирования. К этому осознанию можно прийти рационально, через научное рассмотрение действительности. Во-вторых, она образуется благодаря активизации сознания каждого индивида изнутри под влиянием высшего очага со-рефлексии, т. е. бога, который вселяет в нас веру в наличие сверхбытия. Организация научных исследований в масштабах планеты, целью которых прежде всего должен быть сам

человек, и объединение науки и религии — именно эти факторы должны обеспечить, считает Тейяр, объединение человечества как конвергенцию в духе, которая завершится слиянием душ в «точке Омега». Таким образом, в видении будущего и настоящего у Тейяра снова смешивается мистика и реальность, действительность и иллюзия

Противопоставляя свое идеалистическое видение марксизму, о котором он имел весьма смутное представление, Тейяр писал «Старая марксистская противоположность между производителями и потребителями отжила свой век» [397, t V, p 174], «то, что сегодня разделяет людей на два лагеря, это не классы, а дух — дух движения» [ibidem] Уклонившись от конкретного рассмотрения специфики исторического процесса и великих исторических событий, свидетелем которых он был, Тейяр не смог привести ни одного аргумента для доказательства ошибочности марксистского анализа экономических и политических проблем современности Движение народных масс, борьба народов за свое экономическое и политическое освобождение, в которой выковывается новый человек и будущее человечества, для него лишь «поверхностные перипетии современной истории»

Тейяр не отдал предпочтения ни одной из существующих ныне общественно политических систем С его точки зрения, и фашизм, и буржуазная демократия, и коммунизм, избавившись от своих отрицательных черт, внесут свой вклад в создание некоего синтетического общественного устройства Нетрудно разглядеть, что на практике такие суждения объективно играют на руку реакционным силам современности, независимо от субъективных намерений автора Правда, в идеалистической утопии Тейяра содержится немало элементов гуманизма Он последовательно защищал положение о том, что дальнейшее развитие человечества возможно только на коллективной основе при разумном использовании достижений науки и техники Развитие науки, считает Тейяр, не только не приведет к гибели цивилизации, но должно способствовать новому подъему человеческого духа, ускорению прогресса Однако — только при условии проникновения в сознание людей новой этики, одновременно эволюционистской и христианской [см 4, гл IV]

Этика

Вопросы этики занимали важное место в концепции Тейяра, и это не случайно для мыслителя, стоящего на позициях идеалистического понимания истории

Отправным пунктом этики Тейяра служит все то же понимание эволюции В человеке эволюция начинает осознавать самое себя, успех ее зависит ныне от деятельности людей, и на них возлагается ответственность за ее неудачи. Поэтому категория деятельности становится центральной в этике Тейяра

Через преобразование материи, пишет Тейяр, человек включается в творчество эволюции и приобщается к универсуму, ему становится доступной вся вселенная Человеческую деятельность он рассматривает как процесс непрерывного творчества, которое тем сильнее захватывает человека, чем больше он ему отдается.

Однако чтобы творческая сторона труда была доступна и раскрывалась каждому индивиду, необходимы определенные социальные условия, именно на этом и настаивает марксизм. У Тейяра же превращение всякой трудовой деятельности в процесс творчества есть акт чисто психический. Достаточно осознания того, что человеческое усилие включилось в общий поток завершения творения мира, чтобы человек ощутил «дыхание универсума», почувствовал себя творцом и познал себя «как функцию обожествления мира в Иисусе Христе» [397, т. IV, р. 66]. Конечно, рассмотрение мира как незавершенного и несовершенного предполагает некоторое критическое отношение к действительности. Но христианизация всей человеческой деятельности, которую проводит Тейяр, объективно может служить скорее идеологическим оправданием существующих антигуманных условий труда, нежели их отрицанием.

Тейяр де Шарден реформирует этику христианства. «Христианская покорность,— пишет он, справедливо рассматривается и клеймится большинством честных людей как один из самых опасных усыпляющих элементов религиозного опиума» [*ibid.*, р. 98]. Для того чтобы христианство выступило как религия прогресса, Тейяр предлагает считать христианским идеалом не покорность, а активное отношение к миру, созидательный труд, борьбу с проявлениями зла. Большое место он отводит и принципу коллективизма. Изолированный индивид не может добиться духовного совершенства, считает Тейяр. Путь к совершенству «Я» лежит через коллективное сознание, развитие «Я» есть часть всеобщего прогресса.

Моральные доктрины, противопоставляющие личность обществу, провозглашающие абсурдность бытия и культивирующие страх смерти, Тейяр считает ложными, не делая исключения и для традиционного христианства. В пессимистических теориях морали, по мнению Тейяра, духовный кризис, который переживает современное человечество, отражается односторонне. Причины кризиса коренятся в самой структуре эволюции— это кризис роста. «Мыслящие элементы мира» все больше осознают, что они являются движущими факторами эволюции, и начинают сомневаться в необходимости ее продолжения. В ноосфере назревает «угроза забастовки». Следовательно, по существу, мы имеем дело с

кризисом человеческого действия, заключает Тейяр. В этой связи он ставит вопрос: на каких условиях вообще возможна сознательная человеческая деятельность? Отвечает на этот вопрос Тейяр предельно просто: только наличие сверхжизни и существование эволюционного центра вселенной за пределами пространства-времени может вселить в людей «ясную и сознательную веру в наивысшую ценность эволюции» [397, t. III, p. 108].

Если Кант предлагал принять веру в бессмертие души и существование бога в качестве постулатов практического разума, то Тейяр вводит их в свою эволюционную этику как необходимые условия человеческой деятельности, без которых невозможно завершение развития мира. Так же, как у Канта: хотя «мораль отнюдь не нуждается в религии», но «неизбежно ведет к религии» [32, с. 7, 10], у Тейяра эволюция (и мораль, поскольку она имеет биологическую природу) отнюдь не нуждается в сверхъестественных силах, но рассмотрение нравственных основ человеческой деятельности приводит к «неизбежному вторжению в область Биологии... проблемы Бога» [397, t. V, p. 228].

„Точка Омега“ Какое же содержание Тейяр вкладывает в понятие бога, к которому он в «философии истории» и этике апеллирует уже непосредственно?

«С богом никто не обращается хуже, чем верующие в него естествоиспытатели...чего...только не пришлось вытерпеть богу от своих защитников!» [1, т. 20, с. 514—515]. Бог Тейяра является прекрасной иллюстрацией этих слов Ф. Энгельса. Это не Саваоф, творящий мир из ничего, не великий часовщик или геометр деистов, а «точка Омега», абстрактное и туманное мистическое начало. «Омега» существует вне времени и пространства, ее атрибуты — автономность, наличность, необратимость, трансцендентность. Она — перводвигатель, находящийся «впереди», оказывающий влияние на мир через радиальную психическую составляющую энергии. Сущностью этой составляющей является любовь, а самым малым зародышем любви в молекуле — притяжение. «Омега» — это центр наибольшей концентрации сознания; духовная личность, не имеющая материальных черт, но обладающая всеми качествами личностей; сверхличность. «Омега» — персонификация универсума и персонифицированный универсум.

Как ни старается Тейяр посредством космической энергии любви сгладить противоречие между вселенной, развивающейся по присущим ей законам, и христианскими положениями о сотворении всего окружающего, ему так и не удается уладить до конца отношения бога и мира. Имманентность «точки Омега» миру и одновременно трансцендентность его оказываются фактически взаимоисключающими допущениями. Вся логика его системы приводит к заключению, что воображаемый бог («точка Омега»), даже если он существует как центр и полюс устойчивости вселенной, является лишь функцией космического усложнения материи. Как энергия, он неразрывно связан с материей и растворен в природе. В сущности богом оказывается вся природа, вселенная, взятая в целом. «Бог весь и во всем». Это — пантеизм.

Но пантеизм, даже если он будет подкреплен ссылками на апостола Павла, как это делает Тейяр, несовместим с традиционной официальной доктриной христианства, так же как теория эволюции и утверждение ценности земного бытия. Не случайно эти стороны его концепции были подвергнуты острей критике ортодоксальными теологами.

Одной из главных задач Тейяра было примирение науки и религии. С одной стороны, Тейяр возвеличивает науку, считая ее возможности безграничными. Наука — это средство коллективного видения мира, венец эволюции. Последней и высшей ее задачей является овладение энергией жизни, раскрытие «пружины» эволюции. Планомерная организация научных исследований — один из главных факторов, которые должны обеспечить объединение человечества. С другой стороны, по мнению Тейяра, наука всегда дополняется мистикой и религией, как только она переходит к синтезу своих знаний, поэтому конфликт между наукой и религией чисто внешний. Разница между ними стирается, когда мы пытаемся постигнуть конечные причины вещей, предвидеть будущее или объяснить «всецелое», утверждает Тейяр. Таким образом, Тейяр «ликвидирует» антагонизм между наукой и религией тем, что «возвышает» науку, поднимая ее до религии. Это максимум того, что может сделать верующий ученый. Но реальная противоположность веры и знания этим отнюдь не устраняется,

хотя ради достижения этой цели Тейяр мистифицирует механизм эволюции.

Однако даже в мистифицированном виде идея эволюционного развития мира не согласуется с христианской мифологией и догматикой, поэтому он перетолковывает содержание основных христианских догм. По существу Тейяр создает новую модель христианства — христианство эволюционное. Христианство у Тейяра обретает космические масштабы. «Точка Омега» выполняет роль «космического», «эволюционного Христа», он — движущая сила, цель и предел эволюции. «Творение» рассматривается не как одновременный акт, оно отождествляется с процессом эволюции, соответственно «воплощение» трактуется как «физическое» присутствие Христа — Омеги в виде радиальной энергии во всех элементах мира. Космогенез в конечном счете предстает как «христовгенез», эволюция христианизируется, христианство эволюционируется — таков итог тейярдовского синтеза науки и христианства. Научная феноменология превратилась в наукообразную апологетику обновленной мифологии христианства.

Причины интереса к тейярдизму

Проблема сочетания науки и веры в наше время для философствующих теологов очень актуальна.

Предполагаемый вариант ее решения отвечает определенной социальной потребности. Этим объясняется устойчивый интерес к сочинениям Тейяра де Шардена со стороны различных групп общественности в разных странах. Тейярдизм получил широкое распространение не только в капиталистических странах Европы и Америки, но и в странах третьего мира.

Философские взгляды Тейяра привлекают внимание научно-технической интеллигенции. Тейяр утверждает возможность и необходимость создания *цельной* картины развития мира, построенной на основе синтеза научных данных. Многие научные работники в идеях Тейяра увидели альтернативу односторонности позитивистского объяснения процесса дифференциации научного знания, а также более верную интерпретацию места и роли науки в общественной жизни, нежели та, которая дается позитивизмом и другими направлениями современной буржуазной философии, объявляющими науку неспособной решить коренные вопросы бытия. Некоторым ученым импонируют и религиозно-идеалистические эле-

менты концепции Тейяра. Не последнее место в ряду причин, способствующих популярности тейярдизма, особенно среди молодежи, заняло обоснование деятельного, активного отношения к действительности и ответственности человека за дальнейший прогресс эволюции мира.

В эпоху выхода человека в космос у представителей всех социальных слоев вызвал интерес космологический «неохристианский» гуманизм Тейяра. Тейяр прилагал немало усилий, чтобы утвердить веру в человека, обосновать идеи гуманизма и прогресса в рамках религиозно-идеалистической системы, и это явилось источником популярности всей его концепции.

Противоречивость системы в целом, непоследовательность в решении принципиальных вопросов создали возможность различного истолкования взглядов Тейяра и послужили одной из причин широкого распространения тейярдизма. На первый план в каждом конкретном случае выдвигаются разные стороны концепции Тейяра, которые выполняют различную идеологическую роль, — то прогрессивную, то реакционную.

В первый период после издания сочинений Тейяра пропагандистами тейярдизма чаще выступали «левые» христиане, поддерживающие демократические политические движения и критически настроенные в отношении официальных положений социальных доктрин христианства. Именно к этой части христиан обращаются коммунисты с лозунгом создания единого фронта. Здесь идеи Тейяра де Шардена создали основу для диалога марксистов и христиан. После II Ватиканского собора изменилось отношение к идейному наследству Тейяра со стороны руководящих кругов католической церкви: начался процесс переработки и освоения идейного наследства Тейяра официальным католицизмом. На книжный рынок начала поступать литература, в которой дается «подлинно христианская» интерпретация тейярдизма. Общественное развитие заставляет церковь искать новые формы обоснования веры, в дополнении к теологии неба разрабатывать «теологию Земли». И здесь тейярдизм поставляет новые идеи для подновления религии, защиты ее от материализма и сохранения влияния церкви на массы.

Систему Тейяра в целом можно характеризовать как одну из попыток заполнить в идеологической атмосфере

буржуазного общества идейный вакуум, образовавшийся в результате кризиса иррационалистических учений и в особенности — кризиса неотомизма и сужения его влияния на интеллектуальную жизнь Запада.

2. Персонализм. Французский и американский варианты

Возникновение персонализма во Франции

Провозвестником этого философского течения, хотя его представители от близости с ним, упрекая его в открытом идеализме, отреклись, был французский неокантианец Шарль Ренувье (1818—1903). Как и другие неокантианцы, он подверг двойственное учение Канта критике «справа», с позиций более последовательного идеализма, отвергая вещи в себе, как «пережиток старой метафизики». Однако та форма идеализма, которую он выдвигал, «обновляя» кантианство, отличалась как от марбургского, так и от баденского вариантов неокантианства

В 1898 г вышла в свет «Новая монадология» Ренувье, а пять лет спустя, в год его смерти, публикуется его «Персонализм» Кантовскому допущению «ноуменов», независимых от феноменов, Ренувье противопоставил завершённый феноменализм, безоговорочное утверждение первичности сознания субъекта, а общезначимым («объективным», по терминологии Канта) априорным категориям, вносящим в процесс познания детерминированную предопределённость, — свободную индивидуальную целеустремлённость монадической личности. Отвергая католический догматизм, Ренувье отстаивал религиозно-этнический теизм, — «светскую религию», как он его именовал.

Но как особое философское направление персонализм сложился во Франции значительно позднее, в 30-х годах, в эпоху общего кризиса капитализма, начавшегося после первой мировой войны, и победоносной социалистической революции в России. В его оформлении как особого течения философской и социально-политической мысли Франции главную роль сыграли Эмманюэль Мунье (Mounier, 1905—1950) и Жан Лякруа (р. 1900), которые в октябре 1932 г. основали сущест-

вующий и поныне журнал «Esprit (Дух)», играющий роль рупора персоналистских идей. Значительное участие в их разработке приняли Морис Недонсель (р. 1905), Поль-Луи Ландсберг (1901—1944), Габриэль Мадинье (1895—1958), Дени де Ружмон (р. 1906). К персоналистскому движению в 40—50-е годы примыкали впоследствии отдалившиеся от него такие видные современные французские философы, как Поль Рикёр (р. 1913) и Мишель Дюфрен (р. 1900). Из персоналистов младшего поколения наибольшую активность проявляет нынешний руководитель журнала «Эспри» Жан-Мари Доменак (р. 1922).

В процессе своего формирования французский персонализм испытал различные идейно-теоретические влияния. У его колыбели находились как неотомист Маритен, так и православный экзистенциалист Н. Бердяев. Воздействовал на персонализм и католический модернизм начала XX в. (Ш. Блондель и др.). Лично Мунье пережил сильное увлечение идеями французского религиозного реформатора и писателя той эпохи Ш. Пеги. Нужно отметить также влияние на персонализм со стороны «философской антропологии» М. Шелера и «конкретной философии» католического экзистенциалиста Г. Марселя; известное воздействие оказал и К. Ясперс. Французские персоналисты любят (без действительных на то оснований) называть в числе своих предшественников Сократа, стоиков, Лейбница, Канта, Фихте, но в то же время претендуют на то, чтобы стать «выше» борьбы двух основных философских направлений, хотя Недонсель прямо заявил, что «персонализм — это феноменализм нового рода» [318, t. 19, 10.1] как философия души. Персоналисты стараются обособить себя от американского персонализма, обвиняя его в социальном конформизме.

Хотя приверженцы французского персонализма вплоть до последнего времени упорно отказываются квалифицировать его как особое философское учение, предпочитая говорить о выработке ими «персоналистской инспирации», которая способна пронизывать весьма различные философские концепции, но сама никогда не отливается в форму «системы», тем не менее созданные персоналистами обобщающие работы по антропологическо-социальным, гносеологическим и онтологическим проблемам свидетельствуют о существовании данного

течения в философии — правда, довольно аморфного, фрагментарного, изобилующего «белыми пятнами» и противоречиями. Однако эти черты свойственны, наряду с персонализмом, и целому ряду других течений современной буржуазной философии, являясь одним из выражений переживаемого ею глубокого кризиса.

Человеческая личность
и личностная Вселенная

Ядром этой философии является личность как первоисточник и средоточие всего существующего, к которому отказываются приложить термин «объект». Личности, как исходному понятию персоналистской философии, как реальности, «образуемой изнутри», Мунье дает следующее определение: «Личность есть духовное существо, имеющее в качестве такого устойчивое и независимое бытие; устойчивость личности определяется ее присоединением к иерархии ценностей, свободно принятых, ассимилированных и пережитых путем ответственного вовлечения и постоянного преобразования; личность интегрирует, таким образом всю свою деятельность в свободе и — при помощи творческих актов — развивает ее через возрастание своего уникального призвания» [313, р. 63]. И далее мы читаем, что персонализм утверждает «примат человеческой личности над материальной необходимостью и над коллективными видимостями, сдерживающими ее развитие» [313, р. 78]. В этом определении отсутствует, однако, одно «измерение» личности, на первостепенном значении которого настаивают персоналисты: она есть «воплощенное» бытие, в котором дух существует в неразрывном единстве с телом. Хотя сами персоналисты видят в этом тезисе преодоление идеализма, фактически они все же остаются в его рамках, поскольку сознание («дух») рассматривается ими не как свойство высокоорганизованной материи, но как автономная по отношению к ней и в своей основе нематериальная сущность. И здесь речь идет о теологизированной форме идеализма, ибо духовность личности объясняется персоналистами как результат ее «причастности» к божественному бытию. Лякруа прямо характеризует личность как вид «жизненного порыва», или духовной энергии, исходящей от бога [voir 265, р. 76].

Называя персонализм продолжением философских учений, исходивших из определенного декартовским cogito духовного субъекта, персоналисты одновременно

подчеркивают, что для них, в отличие от Декарта, человеческое «я» выступает уже не как сугубо индивидуальное бытие, но как неразрывно связанное с другими самосознаниями, с множеством «ты», так что подлинной первичностью обладает некое духовное сообщество в виде «мы». От «Я» как *moi* (я сам) совершен переход к «я» как *je* (просто всякое я). По выражению персоналистов, имеет место «обоюдность сознаний»: в восприятии и бытии «я» всегда присутствует восприятие и бытие «другого».

Таким образом, из волюнтаристского и телеологического понимания личности персонализм не делает эгоцентрических выводов. Личность не изолирована. Она единична, но не единственна. «Я» предполагает «ты» и неммыслимо без этого сопоставления: они различны и однородны. Это некое (отнюдь не диалектическое) «единство противоположностей», поскольку «Ты» — это «не-Я», а в то же время — некое «Я», ибо оно не безлично. Поэтому персонализм, будучи философией личности, вместе с тем является и философией взаимодействия личностей. Его субъективизм перерастает в эмоционально-волюнтаристский межсубъективизм (*intersubjectivité*). Недонсель писал: «Чтобы иметь свое «я», надо быть желаемым другими «я» и в свою очередь желать их; необходимо иметь сознание, хотя бы смутное, о другом «я» и о тех связях, которые объединяют между собой части этого духовного переплетения. Коммуникация сознаний является первичным фактом; *cogito* с самого начала имеет обоюдный характер» [317, р. 319].

Не понимая того, что констатируемая ими «обоюдность сознаний» отражает материально-социальный характер человеческого бытия, персоналисты для объяснения ее существования вновь обращаются к предельно идеалистической теологической фикции. Недонсель рассматривает бога как высшую и вместе с тем первоначальную форму «другого», устанавливающего связь между собой и человеческими «я». Согласно Недонселю, «обоюдность» человеческих сознаний возможна лишь в результате предшествующей «человеческо-божественной обоюдности». Французские персоналисты наметили своеобразную реформацию католического теизма. Бог в их учении оказывается своего рода верховным «Ты». «Чтобы быть собой, следует быть, по меньшей мере, вдвоем,

а для того, чтобы быть в полной мере собой, необходимо, чтобы другим был Бог» [318, т. 19, 10.1].

Не ограничиваясь спиритуалистическо-теологической трактовкой человеческого бытия, персоналисты стремились ее универсализировать. По их утверждению, *всякое* бытие является духовно-личностным в своей основе и в своем источнике. Существование безличного бытия, лишённого самосознающей «духовности», в смысле прежде всего неорганической природы, а также отличных от человека форм биологической организации, персоналистами признается, но оно трактуется ими как *производное* от личностного бытия и относящееся лишь к сфере *явлений*. Со ссылкой на безосновательные утверждения «физических идеалистов» о «дематериализации материи» Мунье заявил, что «надо, чтобы материя признала (?) свойственное ей место в бытии и свою душу... Именно благодаря духу (?) все вещи обладают плотностью» [315, р. 41]. Этот антиматериалистический тезис Недонсель пытается опереть то на кантовскую антитетику человеческих понятий о природе, то на эволюционизм, в свете которого безличная природа будто бы должна выглядеть как сравнительно небольшой отрезок на мировой линии развития, ограничиваемый с обеих сторон духовно-личностным бытием. Возможность превращения последнего в материальные образования Недонсель «объясняет» лишь софистической ссылкой на то, что об утрачивающем свою индивидуальность человеку можно говорить как об обезличенном существе, хотя это совсем не тот переход личностного в безличное, который был нужен Недонселю для придания персоналистской онтологии хотя бы видимости истинности.

Если обращение к универсальным онтологическим проблемам носит у персоналистов эпизодический характер, то разработке своего гносеологического учения они уделяют постоянное внимание. Главным авторитетом в этой области является у них Лякруа, предложивший так называемую «теорию верования», в которой «верование» толкуется и как базис всякого адекватного познания, и как его высший результат, причем в качестве последнего оно непосредственно перерастает в религиозную веру.

Построение этой теории Лякруа начинает со ссылок на то, что духовные феномены, именуемые «верой»,

«верованием», «доверием», «уверенностью», занимают в жизни людей громадное место, причем хотя бы иногда они оправдываются ходом событий. Однако важнейший гносеологический вопрос об объективном основании подобного соответствия Лякруа не ставит. Вместо этого он рассуждает об общей гносеологической ценности всех перечисленных феноменов вместе, и его теория с самого начала получает резкий субъективистский крен. Но он старается отвести от персоналистской гносеологии упреки в иррационализме и говорит о необходимости критическо-рациональной проверки, ставя даже ее в связь с «методологическим сомнением» Декарта. Но если основоположник классического рационализма распространял упомянутое сомнение как предварительное на все содержание нерелефлексированных убеждений человека, то Лякруа использует оружие методологического сомнения лишь против стихийной материалистической уверенности людей в существовании природы и несуществовании сверхъестественных миров. Но как раз это в сущности верное мировосприятие, подтверждаемое всей человеческой практикой, неправомерно относится Лякруа в разряд «заблуждающейся доверчивости».

Зато Лякруа полностью изымает из сферы критической проверки религиозные верования, — просто потому, что они кажутся ему самоочевидными. В итоге теологические фикции становятся единственным базисом философской рефлексии Лякруа. Естественно, что ни о какой подлинно «рациональной вере», как желательном для Лякруа итоге его размышлений, не может быть и речи. К тому же сам акт сомнения толкуется Лякруа крайне идеалистически: это-де признак онтологической независимости человеческой мысли от материально-вещественного мира и одновременно свидетельство ее приобщенности к чисто духовному бытию, каковым выступает «Мысль» с большой буквы, интерпретируемая как божественная субстанция. Поэтому и получается, что, как пишет Лякруа, «открывая себя в сомнении, я открываю Бога, или, если угодно, я открываю себя в моем соотношении с Богом» [265, р. 90].

Иррационалистическая суть «теории верования» отчетливо проявляется во враждебности к объективному содержанию науки, к материалистическим выводам естествознания и к марксизму как научной философии

Прибегая к конвенционализму, Лякруа категорично заявляет, что «всякая научная система зависит от совокупности постулатов и открытия науки значимы лишь в соответствии с этими свободно положенными начальными постулатами Следовательно, сам рационализм базируется на выборе, точнее на пари Всякое познание есть смесь науки и веры » [ibid, p 104—105] Толкуя научные постулаты как продукты чистого интеллектуального произвола, Лякруа приходит к утверждению, что «наука есть только необходимый, но недоста точный элемент всякого верования» [ibid, p 114]

Все это подготавливает почву для того, чтобы сделать заключительный и главный шаг в разворачивании «теории верования» объявить, что любое частное «верование» возможно лишь в силу его приобщенности к основополагающему феномену — вере в бога Суть предлагаемого Лякруа «рационального» доказательства высшей религиозной «истины» заключается в утверждении, что «верование в бога имплицировано в элементарнейшем и глубочайшем виде человеческого поведения — факте доверия » [ibid, p 62] Лякруа спекулирует здесь на том, что богоборческий вид экзистенциализма и неоницшеанство в своем недоверии к человеку и неверии в него отталкиваются от провозглашенного Ницше тезиса о «смерти бога» Объявляя атеизм и оптимизм несовместимыми, Лякруа утверждает, что «принять Бога — значит отвергнуть абсурд», что «человек верит в Бога в той мере, в какой он отказывается от скептицизма и пессимизма» [264, p 61] Повторяя обычную критику теологов в адрес исходных положений экзистенциализма, Лякруа разглагольствует «Человек — это требование смысла, Бог — это смысл мира, и мир — это язык Бога» [265, p 101]

Все то, что говорит Лякруа о преодолении экзистенциалистского или неоницшеанского пессимизма при помощи веры в бога как всемогущего и благожелательного по отношению к человеку существа, сводится к психологическим основаниям религии Чувствуя, что с доказательствами бытия божьего у него ничего не получается, Лякруа признается « чтобы прийти к Богу, надо из него исходить Здесь доказательство есть лишь экспликация естественной и имплицитной веры » [ibidem] Но тем самым окончательно рушатся все обещания Лякруа открыть философскими средствами тре-

буемую современностью «рациональную веру». Его «теория верования» глубоко иррациональна.

**Атаки французских
персоналистов
на атеизм**

Персоналисты вынуждены считаться с тем фактом, что «ныне миллионы людей живут атеистическими ценностями» [264, р. 56], смогли осознать они и некоторые причины упадка религии в современном мире Лякруа, в частности, видит, что у атеизма имеется солидный естественнонаучный базис, которому религиозное мировоззрение не может ничего противопоставить Лякруа соглашается с тем, что понятие бога не имеет никакой объяснительной силы в отношении явлений и процессов природы. Область философских вопросов естествознания Лякруа считает безвозвратно утраченной для теологии и призывает с этим примириться. Он вынужден также признать, что атеизм вполне совместим с нравственностью и его нравственная сторона заслуживает уважения со стороны верующих.

Самое существенное объективное основание ведущей формы современного атеизма — атеизма марксистского Лякруа видит в борьбе трудящихся за удовлетворение своих насущных социально-политических нужд¹. По выражению Лякруа, «культура масс» в настоящее время является «политической, экономической и социальной». Ныне человек возмущен вопросы о своих конечных целях, в частности вопросы религиозные, в зависимости от своей материальной и социальной жизни и по отношению к ней» [264, р. 30]. На консервативно настроенных руководителей христианских и иных церквей Лякруа возлагает ответственность за то, что многие миллионы борющихся за социальное освобождение людей убеждены в том, что вера в бога является «помехой прогрессу» [*ibid.*, р. 28] и что «само требование справедливости ведет к атеизму» [*ibid.*, р. 30].

Далее Лякруа делает новый для религиозного сознания вывод, что атеизм в целом и марксистский атеизм в особенности — это гуманистическое мировоззрение, поскольку оно придает первостепенное значение человеческому творчеству, стимулируя развитие потенций людей и их освобождение от гнетущих природных и социальных сил Лякруа справедливо отмечает, что марксизм воодушевляет человека на борьбу за свою «высокую судьбу», в принципе исключая возможность воздействия на людей со стороны каких-либо трансцендентных, божественных сил. Имея в виду марксистское учение о становлении и развитии человечества в процессе преобразующе-созидательного труда, Лякруа признает, что «именно утверждение о высочайшей независимости человечества и, если можно так выразиться, его самодостаточности придает марксистскому атеизму свойственный ему глубокий смысл» [265, р. 33].

Но Лякруа не был бы религиозным мыслителем, если бы после указания на сильные стороны современного атеизма он не попытался бы затем опровергнуть это учение, пытаясь обнаружить некоторые доселе неизвестные его слабости. Прежде всего он утверждает, будто выраженные марксистским атеизмом гуманистические ценности можно вполне адекватно обосновать лишь путем обращения к религиоз-

¹ Лякруа констатирует, что марксизм «не перестает жить в сердце и духе миллионов людей, вдохновляя самое важное социальное движение нашей эпохи» [265, р. 5].

ным верованиям, посредством призыва к ответственности перед «Абсолютом», «Трансценденцией», т е богом И мы слышим повторение пошлых церковных проповедей насчет того, что никакими естественными средствами дуализм «человеческой природы», в которой грешная «плоть» постоянно противостоит нравственным устремлениям «духа», не искореним, пока мы не обратимся к богу

Далее Лякруа утверждает, что выдвинутый марксистами идеал ликвидации отчуждения посредством ликвидации частной собственности и создания бесклассового общества не реален Ради такого вывода он прибегает к искажению понятия дезалиенации, изображая дело так, будто бы освобождение от отчуждения означает, с точки зрения марксистов, немедленное устранение абсолютно всех противоречий в общественной и личной жизни, всех без изъятия возможных конфликтов и конфликтных ситуаций между людьми Для Лякруа затем не составляет труда заявить, что жизнь реальных людей во плоти и крови никогда не может соответствовать этой слащаво-идиллической модели будущего, не без основания квалифицируемой им как «конец истории» Победив теоретические ветряные мельницы, им же самим сооруженные, Лякруа торжественно заявляет, что марксизм-де сформулировал «трансгисторический идеал» «прозрачности» отношений между людьми, а значит «прозрачности» человеческих сознаний друг для друга, который «выше человечества» и потому для своей реализации требует божественного «Посредника» [265, р 44] К этому он добавляет тезис о том, что будто бы «более полная диалектика», чем марксистская, воплощена в религиозном учении об определении времени вечностью, имманентного — трансцендентным, посюстороннего — потусторонним, мирского — божественным [voir *ibid*, р 47] Очевидно, что попытки Лякруа отыскать якобы заключенные в марксизме религиозные импликация совершенно несостоятельны

Главное своеобразие полемики Лякруа с атеизмом заключается в его стремлении не просто опровергнуть и отвергнуть это учение, но и обработать его так, чтобы оно могло быть ассимилировано религией Квалифицируя последнюю как существенно «утвердительную» (поскольку в ней *утверждается* бытие бога), Лякруа усматривает в любом конкретном представлении людей о боге неизбежные и одновременно недопустимые элементы антропоморфизма Для борьбы с возникающей опасностью «идолопоклонства» должна быть использована, по Лякруа, во-первых, «негативная теология» с ее отрицанием возможности такого бы то ни было человеческого знания о божественных атрибутах, а во-вторых, так называемая «негативная философия», понимаемая как совокупность различных форм атеистической мысли Общим этим «негативностям» Лякруа отводит роль необходимых «очистительных» средств, помогающих «положительной теологии» становиться все более совершенной и продвигаться вперед по пути богопознания Основываясь на этом, Лякруа заявляет, что «глу бочайшее доказательство существования бога извлекается из самого наличия атеизма; именно благодаря последнему мы получаем импульс, чтобы постоянно двигаться дальше, и этот импульс есть некая бесконечная позитивность, которая проявляется в человеке как откровение Бесконечного» [263, р 109]

Не лишенная известного остроумия, данная концепция Лякруа расспадается как картонный домик, едва только под напором фактов из ее фундамента выбивается то ложное допущение, будто атеизм ограничивается «очистительной» функцией по отношению к религии

и может быть сведен к убогой роли «негативной философии». В действительности подлинны атеисты прошлого и настоящего отнюдь не ограничивались выявлением антропоморфности религиозных представлений, но *доказательно отвергали* существование сверхъестественного творца мира, — этим они существенно отличались от сторонников «негативной теологии», для которых бытие бога было непререкаемой истиной. Самым же важным является тот факт, что главные исторически реальные формы атеизма *отрицают* бытие бога, основываясь на целой системе материалистических *утверждений* о природе, о месте в ней человека, о его сознании и познании, а в случае марксистского атеизма — и об общественной жизни. На наличие этой высшей степени «утвердительной» философской основы атеизма Лякруа закрывает глаза, имея поэтому дело лишь с его бледной тенью. Реальный атеизм современности, высшей и единственно последовательной формой которого является атеизм марксистско-ленинский, остается неколебимым в своей истинности и силе противником всякого теизма, включая и персоналистский.

От псевдореволюционности к откровенному реформизму

Редко кто из создателей философских учений современности с такой откровенностью и прямоотой говорил о социальных истоках своих взглядов, как Мунье: «Персоналистское движение родилось из кризиса, который вскрылся в 1929 г. вместе с крахом Уолл-стрита и который продолжается на наших глазах также после пароксизмов второй мировой войны» [314, р. 13]. Сотрудники «Эспри» принадлежали к той левобуржуазной интеллигенции, которая, восприняв мировой экономический кризис 1929—1933 гг. как свидетельство приближающейся неизбежной гибели капитализма, попыталась в условиях развития революционного процесса и становления социалистической системы найти «третий путь» общественного развития, вырабатывая и претворяя в жизнь идеал христиански ориентированной «новой гуманистической» цивилизации, которая не была бы ни буржуазной, ни социалистической. Разделяя теологизированную версию идеалистического понимания истории, Мунье утверждал, что кризисное состояние буржуазной цивилизации есть прямой результат постепенной атеизации Европы после эпохи Возрождения: исчезла подлинно человеческая связь между европейцами, и они превратились в своекорыстных, эгоистических индивидуалистов, угнетателей и эксплуататоров. Мунье мечтает о создании «персоналистской и общинной» цивилизации, в которой исчезнут социальные антагонизмы и угнетение, — это будет некое «новое Возрождение», которое внедрит в мир принципы «первоначального христианства».

Свою социальную программу Мунье считал «революционной» на том основании, что в ней имелось требование «радикального отрицания капитализма». Надо подчеркнуть, что в довольно резкой критике капиталистического общества, развернутой Мунье и другими французскими персоналистами, наиболее важные положения были стимулированы марксизмом, а не христианскими идеями: таковы, например, положения о взаимообусловленности обнищания трудящихся и концентрации богатств в руках частных собственников и о том, что периодические кризисы суть свидетельство экономической и общесоциальной несостоятельности капитализма. Мунье признавал, что «марксистская критика формальной демократии в целом является справедливой. Права, которые дает гражданам либеральное государство, остаются отчужденными для большинства из них в их экономическом и социальном существовании» [312, р. 128]. Зависимость от марксизма обнаружилась и в тех частях программы французских персоналистов (сами они считали ее социалистической), где выдвигались требования создания бесклассового общества, в котором больше не будет обездоленного пролетариата, и осуществления принципа «каждому — по потребностям».

Однако и в критической и в позитивной частях программы «персоналистской и общинной революции» сохранились вместе с тем такие принципы, которые были *прямой противоположностью* марксизму и ориентировали персоналистов и их последователей не на решительную борьбу с капитализмом, а на его реформистское «улучшение». Так, Мунье считал возможным ограничиться установлением некоего неопределенного «примата» труда над капиталом и не предусматривал полной ликвидации экономических основ капитализма. Марксистское учение о пролетарской революции как средстве уничтожения капитализма и перехода к социализму категорически отвергалось Мунье, и он был противником всякого массового антикапиталистического действия трудящихся, объявив его «обезличивающим омассовлением». Порицая буржуазную демократию, он отрицательно отнесся к идее *всякой* демократии как-де «тирании» *над личностью*. Вообще свои надежды на осуществление социального идеала персоналисты возлагали на силу пропагандируемых ими идей, которые-де пре-

образуют общественное сознание, а затем неизвестно как приведут к мирной и постепенной трансформации всего социального строя. Более того, свой «Персоналистский манифест» Мунье задумал в качестве антитезы «Манифесту Коммунистической партии» Маркса и Энгельса. Неудивительно, что «революционные» и «социалистические» формулировки персоналистской программы оказались лишеными действительного содержания дезориентирующими декларациями.

В 1957 г., спустя семь лет после смерти Мунье, нынешние руководители «Эспри» во главе с Доменаком заявили о своем отказе от самой идеи «персоналистской и общинной революции». «Революционная» риторика угасла. Не переставая называть себя сторонниками социализма, они утверждают, что после второй мировой войны капитализм настолько трансформировался в лучшую сторону, что задача его революционной ликвидации с повестки дня снимается, а частная собственность на орудия и средства производства перестает быть непреодолимым препятствием на пути «гуманизации» общества. В духе модных реформистских теорий о диффузии экономической и политической власти, якобы происходящей ныне в капиталистических странах, Доменаком, кокетничая термином «революционер», но совершенно извращая его смысл, так сформулировал 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, добываясь ее перераспределения и приобщения к ней народа» [182, р. 483]. С этого времени социальная критика французских персоналистов откровенно сосредоточилась лишь на отдельных проявлениях буржуазного общества, не затрагивая самой его сути. Вместе с тем они в еще большей мере, чем прежде, стремятся посеять сомнения в правильности пути, по которому идут социалистические страны, и нападают на них с позиций абстрактного гуманизма и идеала надклассовой демократии.

Для более полного понимания противоречивой социально-идеологической деятельности французских персоналистов необходимо учесть, что в свое время они выступили застрельщиками католического «аджорнаменто». Мунье, который в годы фашистской оккупации

Франции был активным участником Соппротивления, приобрел затем значительный авторитет среди католиков-обновленцев своими призывами сосредоточить внимание церкви на земных заботах и тяготах современного человека, стараясь внести свою лепту в движение трудящихся за улучшение экономического положения, расширение реальных социально-политических прав и обеспечение мира. Французские персоналисты настаивали также на том, чтобы религиозные различия не мешали больше взаимопониманию с приверженцами других религий и в особенности с атеистами. Осуждая безоговорочную поддержку папским престолом капитализма, французские персоналисты до некоторой степени оправдывали стихийно расширяющийся социальный протест масс трудящихся-католиков, что расширяло возможности создания единого антимонополистического фронта борьбы. Но враждебное отношение персоналистов к реально существующему социализму играет прямо противоположную, т. е. реакционную, роль.

**Персоналистский
„синтез“
марксизма с
экзистенциализмом**

Декларативная персоналистская «революционность» испарилась, наполнив свою дезориентирующую функцию. Персоналисты подняли на щит буржуазный индивидуализм. Впрочем, всегда, с их точки зрения, величайшим заблуждением и грозной опасностью («скандалом безличного существования») была бы подмена «интерсубъективизма» коллективистской категорией «Мы», растворяющей и поглощающей индивидуализм. Поэтому Недонсель превозносил «диадический режим», «множественность диад», расчленение общества на парные отношения. Для Мунье коммунизм — это «философия третьего лица», т. е. безличного субъекта, противоположная идеям «подлинной» революции «душ».

При всей очевидности противоположности между персонализмом и марксизмом, как в теории, так и на практике, лидеры этой школы все же стараются выступить в роли не явных противников научного коммунизма, а его реформаторов-исправителей. Свою философию они нередко рассматривают как синтез, превосходящий односторонность и ограниченность экзистенциализма, с одной стороны, марксизма — с другой. Созвучная католической версии экзистенциализма Г. Марселя в философии, их концепция разошлась с крайне реак-

ционными политическими взглядами последнего, и своей задачей французские персоналисты считают ныне сочетание высоко ценимого ими «иррационального зерна» экзистенциализма с тем, что они выдают за «рациональное зерно» марксизма. Задачей ближайших лет Мунье считал «примирение Маркса с Кьеркегором» [265, р. 30]. Отвергая философскую теорию диалектического материализма и подменяя ее религиозно-идеалистическим вариантом, близким экзистенциализму, Мунье, Лакруа [voir 265] и их единомышленники пытаются подвести под фальсифицируемые ими политические принципы марксизма экзистенциалистскую философскую основу, а экзистенциализму придать революционную видимость — сблизить эти, чуждые друг другу, течения.

«Персонализм,— уверял Мунье,— не противоречит социализму или коммунизму. Все зависит от того, о каком социализме или о каком коммунизме идет речь» [382, р. 432]. Надо-де не отбросить, а усовершенствовать, поднять на новую ступень марксизм, социализм и коммунизм, сделать их «открытыми» для поглощения их персоналистским субъективизмом. «Все еще враждующие семьи следует примирить» [*ibid.*, р. 456]. Так звучит старая ревизионистская песня на новый, персоналистский лад. После того, как Доменак выдвинул на первый план в деятельности журнала «Эспри» антикоммунистические идеи, пожелания «синтеза» марксизма с экзистенциализмом в лоне персонализма стали раздаваться реже. Но еще более ясно стало, что «марксизм» означает для персоналистов лишь словесную оболочку для буржуазного реформизма.

Североамериканский персонализм

«Персонализмом» в США впервые в 1863 г. назвал свое учение бостонский философ и педагог А. Б. Олкот (Alcott). Он употребил этот термин в своем религиозном учении, прежде всего, как синоним теизма, противопоставляемого пантеизму и означающего веру в бога как высшую творческую и целеполагающую личность. Но как особое направление американского философского идеализма персонализм берет начало от бостонского философа, методического пастора Б. П. Боуна (1847—1910), его учеников и последователей. Одна из работ Боуна носила название «Персонализм» (1908).

Философская позиция Боуна и его школы созвучна берклеанскому идеализму. Он решительно противопо-

ставил идеализм «реализму», понимая под последним признание первичности объективного материального мира и его независимости от восприятий. Исходя из субъективно-идеалистического феноменализма, отрицающего самостоятельное существование «вещей в себе» (ноуменов), Боун, как и Беркли, стремится преодолеть солипсизм посредством признания независимого от моего «Я» существования сознания других людей со своими восприятиями, совершая таким образом переход от субъективного идеализма к идеализму объективному, утверждающему реальность вне данного (моего) сознания других личностей. «Реальность» приобретает тем самым идеалистический характер — совокупности множества личностей, или «субстанциальных самостей (selves)», как единственной подлинной действительности, в свою очередь вторичной по отношению к Верховной Личности — богу. Теистическая сущность персоналистского идеализма Боуна была выражена им со всей определенностью и недвусмысленностью и как таковая послужила доминирующим принципом американского персонализма.

Эта теистическая целенаправленность в полной мере была присуща также и персонализму профессора Калифорнийского университета Дж. Х. Хауисону (Howison, 1834—1916), но в его учении со значительно большей рельефностью был сформулирован характерный для всего последующего персонализма принцип идеалистического плюрализма. Прототипом его явилась монадология Лейбница, направленная персоналистами против «абсолютного» идеализма. Первоосновой этой формы идеализма было не «всеобщее», а «единичное», прообразом которого является личность: все сущее по существу своему есть духовное единичное. Их взаимосвязь образует царство божье — «вечную Божественную Республику», правитель и движущая сила которой — единая и недвижимая Верховная Личность бога. Плюралистический плюрализм Хауисона обладал своего рода буржуазно-демократическим подтекстом: это — метафизика свободных духовных личностей, централизуемых и целенаправляемых единым божественным Духом.

Но свое наиболее систематическое развитие американский персонализм получил в первой половине XX в. в философии учеников Боуна Р. Т. Флюеллинга (Flewelling, 1871—1960) и Э. Ш. Брайтмена (Brightman, 1881—1953). Сохраняя теистический и плюралистический характер,

их учения переносят центр тяжести на аксиологическую проблематику. Понятие личности (человеческой, а над нею божественной «Личности личностей») как высшей ценности — средоточие их философских интересов.

Основной вопрос философии решается персонализмом, вне всякого сомнения, идеалистически. Причем идеализм этот носит анимистический и антропоморфный характер. Флюеллинг прямо признает присущую персонализму антропоморфическую тенденцию. По определению Брайтмена, «персонализм — это вера (!) в то, что вселенная есть общество сознательных существ, что энергия, описываемая физиками, есть божья воля в действии и что не существует бессознательного, безличного бытия. Все, что есть, есть сознательный дух или некоторая фаза либо аспект сознательного духа» [134, р. 114]. Вся реальность для него, как и для других персоналистов, «только одного рода, а именно — личное сознание».

Суммарное определение этого философского течения и его исторических истоков весьма ясно дал Флюеллинг. По его словам, персонализм — «это учение в манере Лейбница и Беркли, идеализм, утверждающий индивидуальность реального. Но вместо того чтобы начинать, подобно Лейбницу, с метафизического понятия монады или, подобно Беркли, с психологического понятия духовной субстанции, оно принимает в качестве фундаментального единства индивида в его высшем выражении, как моральную и религиозную личность. Как метафизическая теория — это концепция реальности как мира личностей, возглавляемого высшей личностью. Личность есть в действительности основополагающее понятие, а природа — понятие вторичное» [420, р. 318—319].

Персонализм занимает в идеалистическом лагере позицию, находящуюся на границе объективного и субъективного идеализма. С одной стороны, и понятие божественной личности, и плюралистическое понятие других личностей, и анимистическая трактовка явлений природы как «проявлений энергии личности» придают этой школе объективно-идеалистический характер. С другой, однако, понимание всякого объекта как субъекта, волюнтаристические, антидетерминистские и прагматические атрибуты бытия придают этому учению ярко выраженный субъективный колорит. Царство личностей — это царство «свободы», понимаемой как самоизъявление, самовыражение «Я». Впрочем, эта «свобода» в конечном

счете устремляется к «самозабвению в служении богу» [190, р. 267]. Непримиримая враждебность материализму сочетается у персоналистов с завуалированной неприязнью к научному миропониманию. Свои непрестанные уверения в том, что материализм давно изжил себя и что он «мертв» и должен быть исклочен из возможных философских альтернатив, персоналисты всячески пытаются обосновать глубокими сдвигами в науке, происшедшими в результате революционного обновления знания современной физики. В этом отношении их аргументация совпадает с давно опровергнутыми В. И. Лениным идеалистическими вымыслами, согласно которым падение метафизического материализма доказывает, что «материя исчезла». По словам Флюеллинга, современная наука будто бы неопровержимо доказала, что научный материализм, владевший умами людей в течение полутора веков, потерял право на существование: материализм, признающий реальностью лишь массу, протяженность, инерцию и движение материи, изгнан из миропонимания XX века.

Персоналистский волюнтаризм срачивается с идеалистической фальсификацией понятия энергии. Атом, согласно этой версии «физического идеализма», оказался благодаря новейшим научным открытиям *не* материальным, а энергетическим, причем в понятие энергии, как источника самодвижения, вкладывается волюнтаристски-идеалистическое содержание в смысле творческой духовной активности. Даже сами материалисты, — пишет Брайтмен, — «начали понимать, что старые твердые атомы являются излишними; они начали говорить о мире энергии, о силовых полях, о становлении. Материализм стал «динамом» (диалектическим материализмом), с упором на эволюцию и действенность» [134, р. 97]. Но все дело в том, как понимать «эволюцию» и «действенность». «Эволюция» истолковывается персоналистами телеологически, как функция целенаправленной самодеятельности личностей, а «действенность» — волюнтаристически, как функция свободной индивидуальной воли. Объективная закономерность отнюдь не приобретает у них диалектического характера, но лишь вырождается в субъективистский произвол. Вместе с тем «это внутреннее функционирование клетки или атома, направленное к эволюционной цели... является не доводом, опровергающим существование Высшей Творческой Цели, или Бога, но

наиболее надежным естественным свидетельством в пользу его существования» [190, р. 326]. В конечном счете, — раскрывает карты персоналистской «научности» Брайтмен, — «энергия, описываемая физиками, есть божья воля в действии...», реализуемая в духовной деятельности личностей, ибо «не существует бессознательного, безличного бытия» [134, р. 14].

**Этика
американских
персоналистов**

Но средоточием философских интересов персоналистской формы идеализма является не онтологическая и гносеологическая, а религиозно-этическая проблематика.

Свобода человеческой личности, рассматриваемая персоналистами на фоне теизма, неизбежно приобретает двусмысленный характер, и все их усилия направлены на софистическое преодоление этой антиномии. И в этом, коварном для всякой теологии, вопросе персоналисты не отличаются оригинальностью. Для того чтобы не нанести ущерба божественному всемогуществу, мудрости и благодати, они апеллируют к «самоограничению» воли бога, предоставляющего-де своим творениям свободу выбора как дар, дающий им возможность быть «соучастниками» в осуществлении в мире богоугодного добра. На деле божественное «самоограничение» (нечто вроде принципа конституционной монархии) претворяется в персоналистской этике в ограничении божьей воли посредством свободы воли людей как кардинального этического принципа. С другой стороны, это «самоограничение» и выполняет функцию теодицеи — богооправдания от царящего в мире зла, обуславливаемого дарованной богом человеку свободой выбора.

«Архимедова точка» этой этики, как и всего персонализма, — личность. Ее свобода, самоопределение является высшей моральной ценностью, самой реальной из всех доступных человеку ценностей. «Наиболее непреходяще — перманентный предмет в творении — это, — по словам Флюеллинга, — потребность человеческой души в свободе» [190, р. 336]. Именно она является решающим критерием культуры, цивилизации, исторического прогресса и совершенствования человеческого общества, которое, как и весь мир, есть не что иное, как мир моральных ценностей личности.

Персоналистская категория свободы не только идеалистична, но и иррациональна. Будучи имманентно-инту-

итивной, она противопоставлена пониманию свободы как познанной необходимости. Ее развитие в самореализации личности является коренной задачей нравственного воспитания.

Персоналистская этика диаметрально противоположна не только вполне научному социально-детерминистскому пониманию эволюции нравственности, но и прогрессивной для условий буржуазно-демократических движений этике так называемого «разумного эгоизма», дававшей рациональное обоснование программы гармонии личных и общественных интересов, которая была ориентирована на совершенствование общественного строя.

Социальное неблагоустройство, классовые конфликты отодвигаются персоналистами на задний план, уступая место имманентному человеческой душе глубинному конфликту между добрыми и злыми, нравственными и безнравственными побуждениями и стремлениями. «Худший из всех — внутренний конфликт в каждой личности. Душа находится в состоянии конфликта в силу ее желаний, ее знаний и ее невежества и предрассудков, ее самолюбия, страхов и безжалостности сознания» [134, р. 66]. Тем самым персоналистская этика переносит центр тяжести с социальной в сугубо индивидуальную плоскость, в сферу личного духовного самосовершенствования как-де панацеи от всех зол.

В то же время персоналистская этика, при всем присутствии ей культа личности, не эгоцентрична. Ее «Я», при всей своей единичности, — множественное понятие: *каждое «Я»*. Общество мыслится как сосуществование всех свободных личностей, причем личность первична, общество вторично. Эта этика насквозь индивидуалистична, но не эгоистична. Одно из основных требований морального самосовершенствования личности — способность свободного самоограничения «по образу и подобию божью» и даже (как это ни странно для персоналистского культа личности) — «прекрасного самозабвения во славу божью».

Персоналистский плюрализм имеет, таким образом, не только онтологическое, но и этическое звучание, перерастающее также и в его социально-политические воззрения, которые представляют собой, несмотря на свойственную ему критику «несправедливостей» капиталистического общества, апологию буржуазной демократии. От идеализации и абсолютизации свободы личности

до приверженности к общественной системе, основанной на частной собственности, и к политическому либерализму — всего один шаг.

**Социальная
позиция
американских
персоналистов**

В произведениях персоналистов нередко встречается критика несправедливости и аморализма, распространенных в окружающем их капиталистическом мире. Однако эта критика отнюдь не приводит к отрицанию капиталистического строя как такового, а ограничивается порицанием злоупотреблений со стороны господствующего класса в отношении предоставляемых ему этнм строем возможностей, «злоупотребления властью со стороны собственников», по выражению персоналиста У Э Хокинга (1873—1966). Задача состоит не в свержении существующего строя и замене его коммунистической общественной формацией, а в моральном самосовершенствовании граждан существующего общества «Мы напрасно воображаем, — пишет Флюеллинг, — будто равенство в распределении богатств, привилегии или образования приведет к обновлению общества» [190, р. 276] «Личность — высшая сущность демократии» Буржуазная демократия, основанная на принципе «уважения и святости личности», заявляет Хокинг, открывает перспективы развития общества, в котором будет царить «гармония равноправных личностей»

Отвергая революционное преобразование общества, персоналисты осуждают классовую борьбу [see 101, р. 143] Раздражающие общественную жизнь конфликты коренятся, по их мнению, не в социальном антагонизме классов, а в душе каждой отдельной личности «Личность является ареной, на которой возникают все эти конфликты» [134, р. 66] Соответственно, «политики напрасно стремятся к решению социальных конфликтов путем преобразования экономики, новой организации труда и перемены власти. Борьба за мир может быть выиграна только в царстве духа», — утверждает одна из основоположниц американского персонализма Мэри Калкинс (1863—1930) Превозносимая персоналистами «демократия» ставит своей конечной целью не создание бесклассового общества, а «прокладку моста через пропасть между классами вопреки всем противоречиям материальных интересов» [223, р. 453] «Новая душа» — не порождение грядущего нового мира, а наоборот — новый мир может быть лишь детищем «новой души», преодолевающей свои внутренние конфликты.

Персоналисты выступают как борцы на два фронта против эгоизма, несовместимого с персоналистским плюрализмом, и с коллективизмом, несовместимым с проповедуемым ими индивидуализмом. Как в экономическом, так и в политическом, моральном и идеологическом планах коллективизм является чуждой им и несовместимой с их философскими убеждениями тенденцией. При этом, — рассудку вопреки, наперекор объективной действительности, — социалистический коллективизм, обобществляющий частную собственность и создающий новую, высшую историческую форму демократии, персоналисты объявляют разновидностью «тоталитаризма», подавляющего обожествляемую ими свободу личности. Даже столь либерально настроенный персоналист как Хокинг, выступавший против «холодной войны» и за мирное сосуществование двух социальных систем, всегда признавал капиталистическую экономическую структуру

единственно «правильной» [see *ibid.*, p. 289]. Марксистско-ленинской теории и практике он противопоставлял в качестве идеала «грядущей мировой цивилизации» принцип единой всемирной религии, теократию и превращение общества в «моральный эквивалент бога».

Таково последнее слово персонализма, одной из многих разновидностей идеалистической философии, систематически выступающей как против научной теории диалектического материализма, так и против революционной практики социалистического строительства.

Не находясь в числе господствующих течений современной буржуазной философии, персонализм все же поныне сохранил свое влияние преимущественно в кругах протестантской интеллигенции США. Основанный Флюеллингом в 1920 г. журнал «The Personalist» до сих пор является литературным очагом этого религиозно-идеалистического течения. Но его воздействие на умы заметно меньше того резонанса, который был вызван «диалектической теологией» протестантских неоортодоксов, спекулировавших на пессимистических настроениях периода «холодной войны».

ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОЧНИКИ БУРЖУАЗНОЙ МАРКСОЛОГИИ 60—70-х ГОДОВ XX В.

Начало формирования течений, анализируемых в данной главе, восходит к более раннему периоду: основателем философской антропологии можно считать уже М. Шелера. «Критическая теория общества» появилась в 30-х годах, лингвистическая версия структурализма возникла еще в начале века, хотя в последующий период влияние таких направлений, как феноменология, неотомизм и неопозитивистская «философия анализа», не уменьшилось.

Но именно к 60-м годам антропология, построения «франкфуртской школы» и структурализм выдвинулись на авансцену идеологической борьбы. Внимание к ним усиленно стимулировалось *буржуазной марксологией*, они сами стали ее ветвями, и созданные в них построения были подхвачены ревизионистами марксизма. Имеются,

правда, и иные источники буржуазной марксологии и ревизионизма, как-то: неогегельянство и экзистенциализм. В той или иной форме указанные три течения составили негативную или же, как это имеет место в случае структурализма, наоборот,— позитивную реакцию на проблематику, выдвинутую как трудностями, так и успехами научно-технической революции. Все эти три течения претендуют на широкий философско-социологический и социально-психологический синтез, но они конгломеративны и расплывчаты, хотя основные их тенденции просматриваются с достаточной определенностью. Воздействие их на общественное сознание позднекапиталистического общества во второй половине 70-х годов XX в., в обстановке разочарования в неогегельянских, экзистенциалистских и неотомистских пророчествах, по меньшей мере не ослабло, выходят в свет новые или переиздаются старые книги, не дает забывать о них периодическая буржуазная печать.

1. Философская антропология

Антропологическая проблематика выходит за рамки отдельных школ и течений современной буржуазной философии. Поворот идеалистической мысли к «человековедению», наметившийся еще во второй половине XIX в., отразил углублявшийся по мере перерастания капитализма в империализм кризис общества и личности. Интерес к данной проблематике стимулировался и развитием целого комплекса частных естественных и социальных наук, связанных с изучением человека. В рамках широкого антропологического направления после первой мировой войны в Германии складывается особое течение — собственно *философская антропология*, — ныне представленное уже целым рядом общеполитических концепций и «специальных» антропологий.

Философская антропология вобрала в себя идеалистические интерпретированные идеи Л. Фейербаха (антропологический принцип) и мотивы «философии жизни» (поиск смысла) [см. 10, гл. IV], использовала выводы виталистической биологии и иррационалистической психологии.

**Поиск единой идеи
человека.
Шелер и Пlessнер**

Непосредственным предшественником и одним из основателей философской антропологии считается немецкий феноменолог *М. Шелер* (1874—1928). «Философская антропология,— говорится в западногерманском «Философском словаре»,— представляет собой... опирающуюся на труды Макса Шелера философскую концепцию, которая охватывает реальное человеческое существование во всей его полноте, определяет место и отношение человека к окружающему миру» [86, с. 63]. Речь идет о поздних работах М. Шелера, идеи которых обобщает «Положение человека в космосе» (1928). Правда, и тогда, когда Шелера волновали логико-гносеологические вопросы и применение феноменологического метода к анализу культуры, его размышлениям было присуще осознание кризиса западноевропейской буржуазной культуры, противоречивости и бесперспективности попыток пайти из него выход.

Антропологические поиски Шелера были откликом на ситуацию общего кризиса капитализма, разрушительные проявления которого в Германии после поражения ее в первой мировой войне были особенно сильны. Пример российского пролетариата, совершившего победоносную революцию, способствовал росту революционных настроений во всем мире, пугал буржуазию и ее идеологов. И потому философские рассуждения Шелера обильно сдобрены нападками на марксистскую теорию и социализм. Он называет коммунизм «отречением еврейца от истинного назначения человека» и поддерживает пошлую легенду о «враждебности» коммунизма культуре.

Кризис буржуазного общества, по Шелеру, есть следствие кризиса личности. И он заключает: человек никогда не был столь «проблематичным», как в XX в. Одна из причин этого — абсолютизация «знаний контроля», т. е. естествознания, недооценка «знаний культуры», т. е. антропологии и пренебрежение к «знаниям спасения», т. е. знаниям о восхождении человека к богу. Философ упрекает европейскую философию в забвении Кантова вопроса: «Что такое человек?» У самого Шелера он все более превращается в основной вопрос философии.

«Человек,— писал Шелер,— есть вещь, столь обширная, пестрая, разнообразная, что все известные определения его мало удачны» [376, S. 278]. Именно последнее

обстоятельство, отсутствие синтетического учения о человеке, по Шелеру, и определяет неустойчивость человеческого бытия. Место антропологической проблематики в философии Шелер характеризует так: «В известном смысле все центральные проблемы философии сводятся к вопросу, что такое человек и какое метафизическое положение занимает он внутри совокупности бытия, мира и бога. Недаром ряд старых мыслителей имел обыкновение делать исходным пунктом всей философской постановки вопроса «положение человека во Вселенной» [372, S. 13].

Шелер придерживался идеалистически истолкованного антропологического принципа и в своих теоретических построениях отправлялся от отдельного индивида как носителя теоретической беспристрастности, философской убежденности и религиозной веры. Различные формы общественного сознания принимаются Шелером в том виде, в каком они даны в рамках обыденного сознания, как они соотносятся друг с другом в роли установок повседневного поведения буржуазного индивида. Основную особенность человека Шелер видел в устремленности к богу, представление о котором сопряжено с переживанием абсолютной, высшей ценности. В качестве основы этики Шелер различал четыре класса ценностей: удовольствия, жизни, духа и религии, последние он и считал высшими, и наиболее совершенной личностью у него оказывается «святой». Философ признает, что перечисленные выше переживания есть у человека лишь постольку, поскольку он живет в обществе. Однако ни возникновение переживаний, ни их содержание никогда не объясняются Шелером социологически, они выступают у него в качестве первичного и извечного *антропологического ядра* индивида.

Шелер не мог не видеть, что индивид становится человеческим индивидом и личностью, лишь активно общаясь к культурным формам, выработанным человечеством, и участвуя в практической деятельности. Но для этого философа-идеалиста в формах культуры выступает не их действительное, созданное человечеством социальное содержание, а проявление потустороннего начала. Действительный антагонизм («дуализм») личности и общества, свойственный капитализму, вызывает в сознании этого философа представление о человеке как существе, содержащем два начала — «порыв»,

некое витальное, антропологическое ядро и «дух», идущий от бога. Аналогичный ницшеанской «воле к власти», «порыв» оказывается иррациональным стержнем, на который наслаивается «дух», «то, что делает человека человеком» [372, S. 46].

Содержание «духа» превращается в достояние индивида благодаря слову: «Слово происходит от бога... Слово есть первичный феномен. Это есть смысловая предпосылка и одновременно основное средство всего познания, всей возможной истории, которая как таковая в своей цельности есть нечто другое, чем объективный ход событий во времени: течение истории конституируется благодаря слову» [376, S. 290]. Личный дух индивида, по Шелеру, — это «окно в абсолют», в «логос», согласно которому образовался мир [siehe 372, S. 111].

Шелер заявил, что настало время рождения синтетической антропологии, способной стать мировоззренческой основой для всего знания о мире, ибо тайна мира — в человеке. Антропология — наука «о сущности и структуре сущности человека» [375, S. 15], — содержит поэтому в себе начало иных наук. Идеалистически истолкованный антропологический принцип ведет к мировоззренческому антропоморфизму: «Лишь отправляясь от сущности человека, исследуемого философской антропологией, можно делать *вывод* о подлинных атрибутах окончательной основы всех вещей» [372, S. 11].

Шелер намеревался создать учение, преодолевающее материализм и идеализм, но антропология Шелера оказалась антинаучным решением как проблемы человека, так и прочих философских проблем. Объясняя, например, происхождение войн, Шелер писал: «Истинный корень всякой войны состоит в том, что всякой жизни свойственна тенденция к возвышению, росту, разворачиванию» [siehe 371, S. 42]. Идеалистическая философская антропология уже в своем формировании обнаруживала связь с интересами реакционных социальных сил.

Вместе с Шелером у истоков современной философской антропологии стоит немецкий буржуазный философ Г. Плеснер (р. 1892). Основополагающая в этом смысле работа Плеснера «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» была опубликована, как и «Положение человека в космосе» Шелера, в 1928 г. (второе издание в 1965 г.). Плеснер,

с одной стороны, увидел в герменевтике В. Дильтея «источник новой постановки проблемы философской антропологии». В этом смысле философская антропология «должна развиваться в направлении самопознания» (см. предисловие ко второму изданию «Ступеней...» [sic] 331, S. VIII]. С другой стороны, предпосылка понимания человеческих отношений, по Плеснеру,— постижение витальных свойств индивида. Здесь ключ к раскрытию связи «душа — тело» и «психическое — физическое», путь к «ликвидации дуализма» (на деле — к «ликвидации» материализма). Отвлечение от биологических факторов есть причина того, рассуждает Плеснер, что экзистенциализм, открыв «человеческое измерение», закрыл путь к собственно философской антропологии. Преимущество философской антропологии перед экзистенциализмом философ видит в объяснении его перехода «жизни» в «самобытие», иными словами,— в объяснении перехода от тела к духу.

Человек становится человеком постольку, поскольку он обретает дух, а следовательно, способность иметь дистанцию относительно мира, жизни, самого себя. Поэтому Плеснер полагает, что «личность должна различать в самой себе индивидуальное и «всеобщее» «Я» (331, S. 300). Подоплека этой, внешне новой, позиции философа староиdealистическая: «дуализм» тела и духа преодолевается здесь в пользу идеализма, ибо дух (самосознание) выводится из переживаний, а те постулируются как некая иррациональная витальная данность.

Напомним, что основоположник материалистической «философии человека, то есть антропологии», Л. Фейербах в своем духовном развитии освободился от идеалистических взглядов. Он писал, что если первой его мыслью был бог, то последней — человек, понимаемый как материальное существо, обладающее сознанием. Для современной философской антропологии характерно противоположное движение: сначала — идеалистически или дуалистически охарактеризованный человек, а затем — антропоморфная трактовка бытия, зачастую откровенно религиозного характера. *Материалистический антропологизм* по мере духовной деградации буржуазии перерождается в *антропологизм идеалистический* [см. 63].

**Человек
«с точки зрения
самого бытия
человека».
Биологический
подход**

Социальные изменения XX в. вызвали перестройку акцентов в буржуазном мировоззрении. «Антропологические» увлечения в современной идеалистической философии

стали все более приобретать господствующий характер. Теодор Литт писал: «Антропология» стала обозначением огромного множества мыслительных усилий, и все они вращаются вокруг вопроса: «Что такое человек?» [281, S. 11]. Вследствие подобной ориентации, «антропологи» рассматривают всю современную философию как *антропологическую*. Последователь Шелера, автор «Введения в философскую антропологию» (1934) П. Ландсберг отмечал. «Выражение «философская антропология» обозначает не новую философскую область, подобно региональной онтологии, а современный аспект самой основной философской проблематики... Философская антропология есть философия антропологическая» [271, S. 49]. Приверженцы философской антропологии заявляют, что именно антропологическая философия способна в конечном счете открыть человеку *перспективу, дать позитивный ориентир*.

Сквозь пестрый плюрализм «антропологических» концепций пробивается характерная для всей философской антропологии позиция, сформулированная Хансом-Эдуардом Хенгстенбергом (р. 1904): «Философская антропология есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Этим она отличается от всех наук, которые хотя и имеют дело с человеком, но рассматривают его с частных точек зрения: физиологической, биологической, психологической, лингвистической и т. д.» [220, S. V]¹. Философская антропология мыслится как особая философская дисциплина, отвечающая на вопрос человека *о самом себе* и углубляющая его самопознание.

¹ Ср. Только философская антропология, по мнению П. Л. Ландсберга, способна дать понятие человека, исходя из его «особого способа бытия». Она есть нечто большее, чем объединение естественнонаучной антропологии, психологии, медицины и других наук о человеке, она дает «собственно философское видение» человека «во внутреннем опыте». Естественнонаучная антропология, по Ландсбергу, есть «антропология признаков», философская антропология — «сущностна». Поэтому только философская антропология открывает человеческую «жизнь как переживание», отталкиваясь от конечности, смертности человека. «В диалектическом развитии философской антропологии положение о смертности есть первое» [271, S. 707]

Она мыслится как дисциплина, *синтезирующая* объективно-научное и ценностное видение человека и мира, мира и человека. Э. Кассирер (1874—1945), проделавший путь от неокантианства к философской антропологии, писал: «Большинство философов признает, что самопознание есть высшая цель философии. Во всех теоретических битвах различных философских школ эта цель остается неизменной и непоколебимой: она обнаруживается в качестве архимедова пункта, в качестве прочного и неизменного центра всего мышления» [151, S. 11].

Философские мотивы, действительно, лежат в основе самосознания и самопознания человека, класса, общества. Однако ни философия не сводится к самопознанию субъекта, ни его самопознание не сводится к философии. Самопознание человека производно от познания мира, общественного и природного бытия: «Человек — это *мир человека*, государство, общество» [1, т. 1, с. 414]. Ответ человека на вопрос о самом себе во всем главном зависит от социально-классовой позиции философа, от философско-партийной его ориентации.

Сторонники философской антропологии, как мы отметили, придерживаются *антропологического принципа*. Этот принцип выступает у них в идеалистической трактовке, ибо «антропологи» отталкиваются от «человека», мистифицированного в плане виталистической биологии, иррационалистической психологии или же в религиозном духе. Сквозь призму идеалистически истолкованного человека рассматривают они и природное и социальное бытие. Идеалистическая сущность философской антропологии прикрывается рассуждениями о преодолении «дуализма» тела и духа, материальной и духовной культуры, материи и сознания вообще. Речь идет здесь о поисках новых аргументов в пользу «третьей» линии в философии: ведь с «преодолением» материализма и идеализма связывается подлинная «универсальность» философской антропологии [siehe 195]. На деле же «нейтральное» решение коренных философских проблем и в данном случае не дает ничего, кроме эклектики в смысле дополнения идеалистических рассуждений вульгарно-материалистическими, ничего кроме путаного «синтеза» субъективного и объективного идеализма. Ленинская оценка подобных попыток как «примиренчес-

кого шарлатанства» может быть целиком отнесена и к «антропологии».

Ответ на вопрос: «Что такое человек?» развертывается в философской антропологии в связи с анализом «субстрата» и «сущности» человека. Для сторонников философской антропологии характерно сведение или естественно субстратной стороны человека к сущностной или, наоборот, сущностной стороны — к субстратной, но при этом идеалистически интерпретируются и та и другая стороны. В рамках такого рода интерпретации прослеживаются *биологическая и функционалистская* ветви современной философской антропологии.

Представители биологической ветви (А. Гелен, А. Портман, К. Лоренц, А. Митчерлих и др.) рассматривают человека только в качестве специфического животного. Так, А. Гелен (1904—1976) связывает природу человека, его положение в мире с биологической неспециализированностью и наличием «дистанции» относительно среды. Гелен рассматривает человека только в качестве животного, а защищая тезис о биологической неспециализированности человека (как результате социального развития), определяет его как «ущербное существо» [196, S. 105]¹. Пластичность биологии человека, факт, подлежащий историческому научному объяснению, принимается им за нечто исходное, а «ущербность» объявляется источником человеческой активности, деятельности, которая выглядит как «компенсация» изначальной биологической «неполноценности». Человек «является действующим существом, *потому что* он неспециализирован» [197, S. 39] (курсив наш. — Авт.).

Представление о человеке как «действующем» существе, по заявлению западногерманского «антрополога» В. Брюннинга, можно поставить в связь с «марксистской картиной человека». Между тем общность здесь только формальная. Сущность же деятельности, значение ее для становления человека и общества понимаются в марксизме и в «антропологии» принципиально по-разному. Человек в сущности своей биологичен — вот мне-

¹ По поводу позиции А. Гелена В. Хайзе замечает: «Подведя в своей антропологической системе псевдобиологический фундамент под гитлеровский фашизм, он также стал выразителем его мерзостей, пытаясь «научно» обосновать системы племенного отбора и поведения» (В. Хайзе В плену иллюзий Критика буржуазной философии в Германии. М., 1968, с. 513).

ние Гелена, культура есть не внутреннее для человека, не отделимое от его становления и бытия образование, а всего лишь внешний фон. Сама человеческая биология при этом характеризуется с позиций идеализма: философ рассуждает о витальной «хаотичности» и иррациональной «неопределенности», которые как бы прорываются сквозь «внешние подпорки» — социальные институты. Недаром Гелен, рассуждающий в сциентистском духе о необходимости освобождения философской антропологии от «метафизических устремлений», пишет: «Когда-то верили в несоединимость религии и естествознания, а сегодня эту веру уже разделяют немногие» [196, S. 101].

Создатели биологической ветви философской антропологии, связывая «деятельность» человека с его животной «неполноценностью», «ущербностью», усматривают в этом причину конфликта человека с искусственно созданным им миром культуры. А. Гелен пишет об индустриальном развитии, как о фатально порождающем насилии и всеобщий кризис человека [siehe 198, S. 52]. Разрушение личности, обусловленное тлетворным воздействием со стороны отношений капиталистического общества, принимается им за выражение извечного «антропологического» конфликта «жизни» и «духа», «живого» и «мертвого». Именно такова здесь интерпретация социальных последствий современной научно-технической революции в условиях капитализма.

Сведёние социального к индивидуальному, а индивидуального к биологическому — традиционная ошибка философского «натурализма» и антропологизма. Она тем более нетерпима теоретически и реакционна политически, когда самое биологическое понимается совершенно антинаучно. Некоторые последователи биологического варианта философской антропологии наделяют человека врожденным агрессивным инстинктом. Такова позиция К. Лоренца и А. Митчерлиха. Если подойти к человеку «без морали», заключает Митчерлих, следует признать, что агрессивный порыв неизбежно вытекает из наследственно-генетических структур, избыток агрессивной энергии становится «правомочным представителем общества» [311, S. 124]¹. В качестве аргумента он ссылается на то, что после конца второй мировой

¹ К Лоренц по этому поводу говорит «Агрессивный инстинкт .. по сей день сидит у нас, людей, в крови» [282, S. 64].

войны человечество не вылезало из трясины локальных войн и все время находилось перед лицом угрозы всеобщего мирового военного конфликта. Таким образом буржуазные философы приписывают последствия империалистической политики человеку как таковому.

Таким образом, сторонники биологического варианта философской антропологии отвечают на вопрос человека о самом себе, подменяя понятие человеческой сущности понятием естественного субстрата, рассматриваемого ими в плане идеалистического натурализма и биологизма.

**Функционалистский
подход**

Другая ветвь философской антропологии связана с *функционалистским* подходом к человеку. Его последовательная реализация и привела сторонников «структурной антропологии» к мысли об «исчезновении» человека как целостного субъекта. Функционалистская трактовка человека восходит к работам Зиммеля, Шелера и «философии символических форм» Э. Кассирера, в книге которого «Что такое человек? Опыт философии человеческой культуры» (1944) она и получила развернутое изложение.

Человек, полагает Кассирер, есть животное, но отличное от всех других животных способностью создавать символы. Философ приписывает Марксу мнимое прославление «экономического инстинкта» и заимствует у Маркса понятие трудовой сущности человека, но истолковывает это понятие в духе идеалистического символизма: «Если имеется какое-либо определение понятия «человек», и если такое определение логически возможно вообще, то оно может быть только функциональным, а не субстанциональным. Это значит — мы не можем определять человека ни через имманентный принцип, который конструировал бы его метафизическую сущность, ни через какую-то врожденную способность, ни через инстинкт, который можно было бы установить эмпирическим путем. Самый характерный признак человека, основная черта, отличающая его от всех живых существ, — это ни его метафизическая, ни его психическая натура, а его труд. Это значит — система человеческих деятельностей, которые составляют сферу истинно человеческого. Язык, миф, религия, наука, искусство — вот различные составные части этой сферы» [151, S. 89]. Ключ к пониманию человека, по Кассиреру, — символ, ибо язык, миф, религия, наука, искусство

суть составные части символической сферы, «символического универсума» [*ibid.*, S. 39], система символических духовных форм, которую мы и должны иметь «в основании теории человека» (*ibid.*, S. 84).

Согласно функционалистской точке зрения, человек есть *функция*, пересечение *символов* — языка, мифа и т. д. Вместе с тем, сам «символический универсум» ставится в зависимость от сознания человека. Сначала — «символическое мышление», затем — «символическое поведение» человека. В символах выражаются «интуитивные структуры» человеческих «аффектов, надежд и страхов, иллюзий и разочарований» [*ibid.*, S. 39]. Кассирер в своем «антропологическом» сочинении объединяет идеи «философии символических форм» с иррационалистическими мотивами «философии жизни»: «Понятие разума довольно «узко», чтобы охватить формы человеческой культурной жизни во всем их богатстве и содержании. Ибо все эти формы суть символические формы» (*ibid.*, S. 40). Символы поддаются не познанию, но только истолкованию. Отрывая истолкование от знания и противопоставляя его ему, Кассирер закрывал путь к постижению человеческой сущности.

Функционалистский подход к человеку имеет глубокую социально-классовую подоплеку. В обществе, основанном на частной собственности и эксплуатации человека человеком, культурные образования в виде и социальных институтов и продуктов духовной культуры функционируют как сила, чуждая большинству людей. Сам человек, человек труда, выступает как орудие извлечения прибыли, превращается в «функцию». Сторонники функционалистской трактовки человека абсолютизируют факт отчужденности человека в системе капиталистических общественных отношений и интерпретируют эти отношения в плане идеалистического символизма.

**„Культурная“
антропология**

В философской антропологии ФРГ ныне определилась тенденция к объединению обеих отмеченных ее ветвей. Подобная тенденция свойственна так называемой «культурной антропологии» Э. Ротхакера (1888—1965) и М. Ландмана (р. 1913). Сочинения Э. Ротхакера оказали существенное влияние на буржуазную философско-социальную мысль довоенной Германии и послужили обоснованию политической программы фашизма (его

«Логика и систематика наук о духе», 1927; «Военное значение философии», 1944). «Антропология» была систематически изложена Ротхакером в послевоенные годы. Философ начал свою карьеру в качестве ученика В. Дильтея и испытал на себе влияние Шелера и Плеснера. Биологизирование социальных отношений, столь характерное для «культурной антропологии» Ротхакера, навеяно работами основоположников философской антропологии в целом, а также идеями А. Гелена, в свою очередь заимствованными у Ницше, о том, что человек—это пока «незавершенное», примитивное животное.

В лекциях по философской антропологии Ротхакер так формулирует свою цель: исследование системы «человек — мир — реальность» [348, S. VIII]. Человек, этот отправной пункт и конечная цель исследования, есть носитель «самоцельной активности». Его сущность, полагает Ротхакер, дана в «духе», который уходит корнями в витальные процессы как порождение некоей вселенской воли. Без этого, завершает мысль философ, человек не имел бы почвы под ногами, оказался бы вне мира.

Источник «самоцельной активности» человека — в его сознании. Сознание порождает и «дистанцию». Термины «дистанция», «дистанцирование» (также у А. Гелена и М. Бубера) не несут в себе чего-либо нового по содержанию: имеется в виду, что благодаря сознанию человек выделяет себя из окружающего мира, противопоставляет себя ему и тем самым реализует свое отличие от животного. В действительности «людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни» [1, т. 3, с. 19]. Когда же Ротхакер повторяет мысль, свойственную многим «антропологам», что животное имеет «среду», но не «мир», он лишь фиксирует давно отмеченное в научной философии обстоятельство: «Для животного его отношение к другим не существует как отношение» [там же, с. 29].

В рассуждениях по поводу активности и творчества человека просматривается влияние на Ротхакера иррационалистической линии буржуазной философии. Человек потому деятелен, считает он, что в нем обнаруживается «воля к творчеству», как нечто «демоническое».

Видеть в человеке активное существо — значит «рассматривать в духе Шопенгауэра интеллект как служителя и истолкователя воли» [347, S. 216.] Цель же «культурной антропологии» — в разгадке этой загадки творчества. Постигание творчества упирается в понимание мотивов, мотивы же понимаются из сознания. Душа человека — источник многообразной деятельности человека. В соответствии с идеалистическим антропологическим принципом Ротхакер заключает: «Я — не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности. Именно пункт активности как свободы и нравственной силы» [*ibidem*]. Выводы Ротхакера о деятельности сущности человека остаются звонкой фразой. Релятивистское понимание деятельности стирает различие между материальным и идеальным в человеческой деятельности, размывает границы субъекта практики и познания, превращает объект в нечто, будто бы порожденное субъектом. Философ пишет: «...лишь учение о слоях души является ключом к пониманию практического человеческого поведения» [346, S. 6], но это учение на деле представляет собой разновидность иррационалистских психологических спекуляций. Ротхакер избегает солипсизма, лишь относя в своей схеме поток изначальных душевных переживаний к «мы-сознанию», которое реализуется через «я-сознание» и объективируется в «культуре».

Известная антиномия буржуазной философии воспроизводится вновь: человек порождает «культуру», «культура» порождает человека. Ротхакер пытается разрешить эту антиномию, приписав, как Шелер и Кассирер, особую роль в этих воздействиях языку: «С каждым вполне понятным словом мир изменяется... Сказанное тотчас же включается в мир, уже существующий» [349, S. 158; см. 78]. Но идеализм от таких рассуждений отнюдь не устранился.

М. Ландман, известный «антропологическими» работами в 50-х годах, полагает, что всякое материалистическое истолкование человека грешит механистическим редукционизмом. Одностороннее представление о материализме вообще, предвзятое отношение Ландмана к диалектико-материалистической философии порождает фальсификацию точки зрения Маркса, которого Ландман зачисляет в число сторонников идеалистиче-

ского антропологизма. Философия Маркса, по Ландману, есть продолжение ..волюнтаристской традиции Шопенгауэра: «По Гегелю, говорит он (Маркс. — Авт.), сознание определяет бытие; на самом деле, наоборот, бытие определяет сознание. Это полностью соответствует убеждениям и Шопенгауэра» [270, S. 130]. Разница в понимании бытия между Шопенгауэром и Марксом им признается, но только с целью истолкования Маркса через призму взглядов Шопенгауэра: в основе духа, по Шопенгауэру, лежит влечение к жизни, а по Марксу, — влечение к собственности, и Ландман заключает, что Шопенгауэр мыслит вполне биологически, тогда как Маркс придерживается несколько устарелых «традиций». Сам Ландман, базируясь на работах Э. Ротхакера и А. Гелена, полагает, что человек в качестве живого существа есть объект «биологической антропологии», а как существо разумное — он объект «антропологии разума», или собственно «философской антропологии». Подобно Гелену, Ландман говорит о биологической «неспециализированности» человека и видит в разуме компенсацию этого «недостатка» человека. От индивидуального разума происходит переход к «объективному духу», к созданию «культуры», продуктом которой и является человек, чего не поняли, в частности, экзистенциалисты. «Кто хочет знать, что есть человек, тот должен также и прежде всего знать, что есть культура» [269, S. 56]. Однако философ ссылкой на то, что человек и творец и продукт культуры, ограждает себя от крайне субъективистских выводов, связывает появление культуры далеко не только с творчеством индивида: «Рядом с природой и богом, или лучше: между ними, выше природы, но ниже бога лежит третья, лежит область человека: культура» [*ibid.*, S. 234]. Именно поэтому Ландман заявлял, с одной стороны, что «культура зависит от образа человека», а с другой — утверждал существование «объективного духа до и после человека». Следовательно, если один полюс культуры — в человеке, то другой — в боге...

Собственно философская, или «культурная антропология», дает, по Ландману, знание «основополагающих бытийных свойств человека» [270, S. 6], показывает отличие человека от иного сущего, дает «человеческое самоистолкование» [270, S. 12]. Человек нуждается в философской антропологии, как в «руководстве для творения

себя» [270, S. 12], а рефлексивность, сопровождающая жизнь человека, богаче, мудрее абстракции, и «заслуга Дильтея прежде всего в том, что он обратил внимание на герменевтичность жизни в себе» [*ibid.*, S. 13]. «Культурная антропология», разглагольствует Ландман, открывает цельного человека в качестве творческого, самодетерминирующего образования, творящего себя «из себя».

Таковы главные идеи «культурной антропологии», которая в конечном счете направлена против диалектико-материалистического взгляда на человека и общество и «представляет собой общетеоретическое «обоснование» правомерности манипуляции людьми в условиях империализма» [39, с. 42].

Поиск смысла жизни

Философская антропология — характерное отражение социальной ситуации, свойственной капиталистическому обществу периода его общего кризиса. В целом она и подчинена поискам выхода из кризисной ситуации; анализ человека, его индивидуальности, людского общения и культуры завершается в ней обоснованием смысла жизни. Но мы найдем здесь реставрацию уже преодоленных до этого развитием философии заблуждений. Человек в качестве «устремленной к себе индивидуальности» принимается за исходное, первичное начало в отношении социального целого, общество рассматривается здесь как производное от индивида. Г.-Э. Хенгстенберг называет общественные отношения «онтологическим коррелятом личной индивидуальности» [220, S. 345]. Подобная точка зрения для буржуазной философии, конечно, традиционна, но современные «антропологи» «очистили» ее от остатков материализма и в то же время связали свои рассуждения о первичности человеческой индивидуальности перед обществом с вполне конкретным социальным содержанием. В работах Хенгстенберга, например, немало рассуждений о том, что человеческая индивидуальность будто бы заключает в себе самой необходимость частной собственности; последняя «основополагается природой человека» [219, S. 192]. Итак, сущность буржуазного индивида выдается за сущность человека вообще. Напомним, что такой подход Маркс и Энгельс теоретически разгромили еще в 40-е годы XIX в. [см. 1, т. 3, с. 216, 217].

Оборотная сторона отождествления собственности буржуа с индивидуальностью — морализирование по по-

воду социальных отношений, сведение их к «человеческому общению», прикрытое декларацией о «преодолении крайностей» индивидуализма и коллективизма. Представитель протестантской религиозной антропологии М. Бубер писал: «Рассмотрите человека [вместе] с человеком и увидите динамическую двойственность, которая есть человеческая сущность» [138, S. 169]. Идея не нова, далеко не ново и идеалистическое толкование межлюдского единства как восходящего-де к богу. Своеобразно, однако, обоснование целей концепции: они состоят в том, чтобы избежать «ложной альтернативы нашей эпохи — индивидуализма или коллективизма» [ibid., S. 164]. Только человек вместе с другим человеком своим «взаимным общением обогащают небесную суть самобытия» [139, S. 37]. «Коллективизм» же, под которым имеется в виду социализм, в этом качестве объявляется последней преградой, которая мешает человеку «встретиться с самим собой».

Сводит социальные отношения к межличностному общению и создатель «диалектической антропологии» Г. Вайн, который рекламирует «гуманизм» своего учения. Понятие «синтетическое единство», центральное в концепции Вайна, касается единства «Я» и «другого», а в основу этого единства положена любовь как некий «синтетический феномен». Таким образом, рассматриваемая нами философия движется от антинаучного понимания человека к фальсификации общественных отношений.

На деле учение об единстве человека с человеком представляет собой совершенно мнимую защиту коллективизма, а поиск смысла жизни маскирует ее опустошение в условиях социально-классового неравенства, и все это теоретически предопределено философским идеализмом «Смысл... — пишет Хенгстенберг, — существует до всякой инициативы человеческого субъекта и независимо от него в бытии себя» [220, S. 89]. Личностный смысл здесь произведен от онтологического. «Но личностный смысл не может быть выведен как простое следствие из онтологического смысла. Отсюда тезис диалектического материализма «бытие определяет сознание» оказывается абсурдным, человечески инициированный смысл прафеноменален» [221, S. 19]. Хенгстенберг, как и «франкфуртские» философы и ревизионисты из «Праксиса», упрекает диалектико-материалистическую философию в непонимании «творческой» роли человека. Хенгстенберг связы-

вает «активность» человека с тем, что смысл дан от бога, но человек должен усвоить его в духовно-активном действии: «Бог дает сотворенному онтологический смысл, но так, что позволяет этот смысл одновременно реализовать самому в экзистенциальном свершении» [*ibid.*, S. 115]. Итак, смысл жизни человека отнесен по истокам и содержанию к некоему вневременному смыслу, в итоге — к богу. Антинаучность и социальная иллюзорность таких рекомендаций не устраняется и тогда, когда вводится понятие ценности, истолкованное идеалистически. Например, Ф.-Й. Ринтелен, перечисляя ряд смыслообразующих ценностей (экономические, политические, эстетические и т. д.), замыкает их религиозными ценностями как якобы панвысшими.

«Антропологи» ищут внешнее в отношении к социальной жизни обоснование ее смысла. Между тем смысл жизни человека — в его стремлении к счастью, а счастье можно обрести только в творчески преобразующей деятельности, возможной только в условиях общества и для общества. Так называемый же «смысл истории» — в прогрессивном развитии общества, несущем счастье всем его членам. «Антропологи» же подменяют смысл жизни человека словесным «смыслом бытия вообще» и прочими мистификациями. Порожденное отчужденностью отношений людей в буржуазном мире, подобное «вынесение» смысла жизни за ее социальные границы может только способствовать закреплению социального отчуждения.

Эволюция и развитие философского антропологизма свидетельствуют о том, что по мере углубления кризиса буржуазного общества у его философских идеологов усиливается интерес к внутреннему миру личности. Главная ошибка заключается в реализации этой тенденции: субъективизмом вытесняется у них всякий объективный анализ, и человек изображается существом, связи которого с реальным миром приобретают совершенно мистический характер, причем *через* этот внутренний мир пытаются затем заново истолковать и мир *социальный*.

Неофрейдистская антропология Это в особенности резко обнаруживается в экзистенциалистской антропологии с ее мотивами трагической «открытости» человека, а тем более, как это показал в ряде своих работ Гарри Уэллс, в антропологии психоаналитического направления. Последняя восходит

своими истоками к учению венского врача-невропатолога и психиатра *Зигмунда Фрейда* (1856—1939), который утверждал, что сознание есть лишь надстройка над его пред- и бессознательной основой, душе человека присуща мучительная расщепленность, а общество и его культура оказывают угнетающее, репрессивное и калечащее воздействие на определяющие человека сексуальные желания и стремления. При «расщеплении» психики человека Фрейд использовал атомизацию психики, проведенную в свое время «эмпирическим» метафизиком И. Гербартом.

Созданная Фрейдом модель проникнутой внутренним борением «трехслойной» личности, состоящей из «Оно (Id)» как глубинного слоя подсознательных сексуальных влечений, «я (Ego)» как области сознательного и «Сверх-я (Super-Ego)» как внутриличностной совести-«цензуры», была использована многочисленными психоаналитиками для изображения человека в качестве перманентного носителя «несчастливого сознания». «Социальные фрейдисты» разных оттенков К. Юнг, А. Адлер, В. Рейх, К. Хорни и Э. Фромм внесли в теорию своего учителя значительные модификации. При этом они использовали и то, что сам Фрейд в последние годы деятельности расширил сексуальное влечение до «инстинкта жизни» (Эрос), добавив к нему «инстинкт смерти» (Танатос), и занялся психоаналитическим перетолкованием всей человеческой культуры и социальных конфликтов, создав всеобщий образ человека-невротика XX в. Нашло свое частичное применение и свойственное Фрейд мифологическое объяснение «сексуальных комплексов».

Швейцарский психиатр Карл Г. Юнг (1875—1961) выдвинул концепцию уже не биологической, но символической природы особых формальных элементов человеческой психики (эти элементы — «архетипы» явились по сути дела продуктом спекулятивного дифференцирования иррационального фрейдовского «Оно» на ряд компонентов), проведя различие между индивидуальным и коллективным «бессознательным». Фрейдизм стал все более приобретать *социальный* характер. Альфред Адлер, соединяя фрейдизм с ницшеанством, стал утверждать, что каждому человеку присуща сильное подспудное «стремление к власти» как средству «компенсации» чувства личной «неполноценности». В. Рейх, рассматривая «бессознательное» как вариант «вещи в себе», в сво-

ей вульгарной «сексуально-экономической» теории прокламировал «сексуальную революцию» (см. его книгу 1936 года под этим названием), необходимость которой вытекает будто бы из соединения идей Фрейда и Маркса. Мелкобуржуазные элементы из движения «новых левых» охотно восприняли и психологическое объяснение Рейхом фашистской идеологии и эту программу, совместив ее с концепциями Г. Маркузе и Э. Фромма.

К. Хорни и Г. С. Салливан внесли в первоначальную фрейдовскую концепцию человека еще более новшеств. Первая утверждает, что основные побудительные мотивы человеческой деятельности порождаются «стремлением к безопасности», а второй развил «межличную теорию», согласно которой конфликты в сознании индивида суть во многом продукт изначальной конфликтности его отношений с другими людьми. Появились и другие варианты психоаналитической антропологии, в которых «социальные болезни» позднекапиталистического общества объявляются продуктом изначальной или приобретенной в условиях культуры и цивилизации психической ущербности и саморазорванности эмоциональной сферы человека [см. 46; 99, гл. 8].

В 60-х годах возникла своего рода мода на философскую антропологию, и она оказала существенное влияние на построения ревизионистов марксизма. Проводники буржуазного и мелкобуржуазного влияния в рабочем движении обращаются ныне к «последнему слову» идеалистической философии так, как делали и их предшественники в конце XIX — начале XX в., и все с той же целью — фальсификации марксизма. Справедлива мысль В. И. Ленина: «На такой «обработке» марксизма сходятся сейчас буржуазия и оппортунисты внутри рабочего движения» [2, т. 33, с. 5]. Отождествление «подлинного» марксизма с учением о «тотальном человеке», «конкретной утопией» — теоретическая основа концепций гегельянствующего «философа надежды» Э. Блоха, «абстрактного гуманиста», Э. Фишера, деятелей «Праксиса», Г. Петровича, М. Кангрри, ренегата М. Прухи и др. «Философией нашей действительности становится неосознанный антропоцентризм и антропологизм» [337, S. 6], — провозглашал М. Пруха. Характерны его дальнейшие выводы: «Всякая попытка доказать объективное существование мира и создать тем самым материалистическую философию должна потерпеть пораже-

ние, ибо высшей суверенностью остается... субъект» [ibid, S. 48]. На этой основе «антропологические» ревизионисты конца 60-х годов развернули фальсификацию положения человека в социалистическом обществе, абсолютизировали феномен отчуждения и провозгласили дезориентирующие поиски «третьего» пути социального развития. Другим источником этих идей философских ревизионистов второй половины 60-х годов явились построения франкфуртской школы. Критика марксистами современной философской антропологии неотделима от критики плетущегося в хвосте буржуазной философии ревизионизма. Философская антропология в различных своих вариантах препятствует распространению и развитию истинных взглядов на человека как на творческое и революционно активное социальное существо, в современном противоборстве социалистической и буржуазной идеологий она играет на руку силам антикоммунизма.

2. Социальная философия франкфуртской школы, или «критическая теория» общества

**Возникновение
и философские
источники „школы“**

В 60-х годах XX в. в крупнейших капиталистических странах континента Западной Европы — ФРГ и Франции — сравнительно недолго, но очень активно стали играть роль философской доминанты соответственно два синкретических течения-антипода — «критическая теория» общества (школа «критики идеологии») и структурализм. Это не философские теории в узком смысле слова, но такой синтез разнородных концепций, который в первом случае вылился в социальную философию и философскую социологию, а во втором — в специальную прикладную методологию, но с определенной философской подоплекой.

Франкфуртская школа возникла еще в конце первой трети XX в., но только с распространением движения «новых левых» получила широкий международный резонанс. Рост влияния этой школы пережил свою кульминацию в 1968 г., когда майское движение французских и западногерманских студентов явилось в определенной мере практическим выражением интеллектуального воз-

действия этой школы на оппозиционные настроения, придав свою форму активному протесту этих социальных слоев против современного капитализма. К этому же времени относятся и контрреволюционное воздействие идей и концепций этой школы на ход враждебных социализму событий в ЧССР в 1967—1968 гг., активизация с помощью этих концепций всех правых сил и оживление консервативной мелкобуржуазной идеологии, выразившейся в новой волне ревизии марксистско-ленинской теории. Тогда же усиливается и роль концепций франкфуртской школы как теоретической основы для ревизионизма в других странах, в частности Югославии и Италии. Налицо социальная двойственность воздействия концепций «школы», и она является одной из характерных ее черт, проявляясь в разных формах. Эту двойственность постоянно следует иметь в виду при оценке деятельности данной школы.

Свое название франкфуртская школа получила в связи с тем, что ее основатели начали свою деятельность в Институте социальных исследований при Университете им. И. В. Гете во Франкфурте-на-Майне. В образовавшуюся группу философов вошли Макс Хоркхаймер, Теодор Визенгрунд Адорно, Герберт Маркузе, Эрих Фромм, Вальтер Беньямин, Фридрих Поллок и др. С 1932 г. под редакцией директора Института М. Хоркхаймера выходил печатный орган этой школы — философский ежегодник «Журнал социальных исследований».

В годы фашизма и второй мировой войны философы франкфуртской школы были вынуждены эмигрировать, но они продолжали свою деятельность сначала в Женеве и Париже, а затем в Америке. В Институте социальных исследований в Лос-Анжелесе в эти годы работали Хоркхаймер и Адорно. Маркузе и Фромм преподают в университетах США и затем остаются там жить и работать. Продолжалось в эти годы и издание журнала: в 1934—1939 гг. он выходил в Париже, в 1940—1942 — в Нью-Йорке на английском языке под названием «Studies in Philosophy and Social Science».

В послевоенные годы Адорно и Хоркхаймер возвратились во Франкфурт-на-Майне и продолжали свою работу в Институте социальных исследований (в 1953—1969 гг. институтом руководил сам Адорно) [see 251]. В это время заметное воздействие на построения «франкфуртцев» оказывают экзистенциалистские учения.

В 60-х годах у франкфуртской школы появляется ряд «учеников» и «продолжателей» — это западногерманские философы Юрген Хабермас, Альфред Шмидт, Александр Митчерлих, Оскар Негт, Альбрехт Велмер, Эрнст Теодор Моль, Герман Швепшенхойзер, Курт Ленк и др. Ныне буржуазная публицистика навязывает обществу мнение о франкфуртской школе, как об одном из самых значительных философских течений наших дней, которое якобы определяет характер доминирующей проблем в современной теоретической мысли и дает «объективную» ориентацию в сложной обстановке, порожденной борьбой двух социальных систем и современным научно-техническим прогрессом.

Деятельность франкфуртской школы получила в настоящее время развернутую критическую оценку с марксистских позиций [см. 75; 392; 175; 112] ¹. В концепциях франкфуртской школы выразилась одна из характерных тенденций нашего времени — рост критического отношения к капитализму в самых широких социальных кругах современного буржуазного общества, полевение мелкобуржуазной интеллигенции и усиление общего протеста против эксплуататорской системы. Этим объясняется значительная популярность школы, но также и ее дезориентирующее влияние на деятельность «левой» оппозиции в западных странах. Но по мере своего развития школа все более стала превращаться в носительницу антисоциалистической идеологии в оболочке антикапиталистической псевдокритики.

Интерес к франкфуртской школе во многом определялся большой актуальностью затронутых ею проблем, таких, как человек и отчуждение, диалектика общественного развития и социальная психология, влияние научно-технической революции на характер общественных отношений и др. С начала своего существования, в 30—40-х годах франкфуртская школа завоевала репутацию «левой» и «критической» прежде всего благодаря антифашистской направленности своей деятельности, а также вследствие разработки теоретических проблем, связанных с творчеством молодого Маркса и Гегеля. Однако ее интерес к марксизму и диалектике Гегеля по-

¹ В международной серии «Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie», издаваемой в Берлине (ГДР), вышел ряд брошюр по критике франкфуртской школы.

сил характер их «пересмотра» под углом зрения взглядов Ницше и Кьеркегора, что особенно заметно во взглядах Адорно, тогда как Хоркхаймер более опирался на идеи Шопенгауэра, а Маркузе — на Хайдеггера [см. 58]. «Школа» использовала также в качестве своего теоретического источника работу Г. Лукача «История и классовое сознание» (1923), содержащую ряд немарксистских положений, от которых сам автор впоследствии отказался. Антифашистская же деятельность велась в те годы представителями «школы» с позиций абстрактного гуманизма как борьба за «свободу духа»; концепция «единого фронта» антифашистских сил в политике была ей чужда. Исключение составлял только сравнительно близкий к марксизму В. Беньямин (1892—1940), статьи которого обладали ярко выраженной антифашистской направленностью. Однако и в них отсутствовал четкий анализ социальных корней фашизма, что тем более должно быть сказано о работах других представителей «школы», как-то: Маркузе и Фромм.

Одним из важных этапов в деятельности франкфуртской школы явилось обсуждение опубликованных в 1932 г. на немецком языке «Экономическо-философских рукописей 1844 года» Маркса, а также «Немецкой идеологии». Это было связано с намерением «школы» в условиях наступления фашизма противопоставить гуманистическое наследие молодого Маркса фашистской идеологии и пропаганде агрессивного и человеконенавистнического «нового порядка». Это само по себе ценное начинание послужило толчком к новому оживлению дискуссии о молодом Марксе как философе, начатой еще в 1923 г. Г. Лукачем и К. Коршем, но теперь перешедшей и в католические и в экзистенциалистские круги.

В интерпретации работ молодого Маркса «франкфуртскими» философами обрисовалась одна общая, искажающая существо марксизма, тенденция, на которой основываются сейчас многие современные буржуазные истолкователи философии Маркса, называя ее антропологическим гуманизмом, или «философией практики». Согласно этой тенденции утверждается, что в ранних работах Маркса человек рассматривался им не как представитель определенного класса, а исключительно как человек вообще. Понятие отчужденного труда сводится при этом к гегелевскому опредмечиванию духа, соотношение теории и практики рассматривается

так, что теория растворяется в практике и последняя лишается революционного содержания. «Франкфуртцы» (особенно Маркузе и Фромм) демагогически рассуждали о революционизировании практики, но это понятие сознательно противопоставлялось ими социалистической революции, осуществленной в 1917 г. в России. Мало того, утверждалось, что Маркс в своих ранних работах говорил о пролетарской революции и социализме в смысле, прямо противоположном тому «антигуманистическому» и «догматическому» образцу, каким якобы является советское социалистическое общество.

Обратившись к Марксу, философы франкфуртской школы пришли к коренной ревизии марксизма. Типичный тому пример — Г. Маркузе, со статьи которого «Новые источники к обоснованию исторического материализма. Интерпретация новооткрытых рукописей Маркса» («Gesellschaft», Berlin, 1932, № 8), эта ревизия и началась. Маркс был изображен в ней в духе «надклассового» гуманизма¹. А в действительности уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», а также до них, в статьях на страницах «Немецко-французского ежегодника» (февраль 1844 г.) Маркс отверг абстрактно-надклассовое истолкование проблемы человека, отчуждения и связи теории и практики. Что же касается антисоветизма «франкфуртцев», то он был основан на совершенно ложном толковании опыта строительства социализма в СССР и на прямом игнорировании его всеобщего значения.

Еще в 30-х годах франкфуртская школа выступила с определенной переоценкой философского наследия Гегеля. Диалектика Гегеля была воспринята ею как учение о «тотальном отрицании», причем принцип отрицания отрицания, как имеющий в себе момент утверждения, созидания, конструктивности, был сразу же отвергнут: ему было противопоставлено указанное «тотальное» отрицание, которое и стало одним из исходных методологических тезисов «франкфуртцев». Менее существенную роль сыграло то, что «франкфуртские» философы ставили перед собой попутную задачу разоблачить фальсификации Гегеля, предпринятые Р. Кронером и другими неогегельянами, которые объявили Гегеля

¹ «Итак, речь идет о фактах, касающихся человека как человека (а не только как рабочего, субъекта экономики и т. п.)...» [292, S. 140].

предтечей идеологии «корпоративного» фашистского государства.

Г. Маркузе (р. 1898) в книге «Гегелевская онтология и основы теории историчности» (1932), написанной под большим влиянием идей Хайдеггера и других экзистенциалистов о природе человека, поставил в центр внимания не диалектическую идею развития Гегеля, а его идеалистическую онтологию, перетолкованную в духе «философии жизни»: на первом плане вместо абсолюта Гегеля оказались у него категории «жизни» и человеческого самосознания с присущей якобы только им историчностью¹.

Во второй книге Маркузе о Гегеле «Разум и революция» (1954) гегелевская философия истолковывается как только «отрицающая», всецело «негативная», созвучная ситуации непримиримости противоречий современной действительности и ее иррациональности. В работе широко использована рецепция молодым Лукачем гегелевской (не марксистской!) концепции отчуждения в сочинении «История и классовое сознание», согласно которой всякое опредмечивание тождественно отчуждению, а значит последнее неистребимо. Это положение, а также другие идеи молодого Лукача в его книге «История и классовое сознание» — отрицание объективной диалектики в природе, отождествление общественного бытия и общественного сознания со ссылкой на «онтологический» примат практики — стали основополагающими для философских построений франкфуртской школы. Маркузе превратил «разум» Гегеля в символ тотального бунтарства, отождествив соответственно «рассудок» с методологической основой конформизма и стремясь использовать эти свои конструкции для апологии мелкобуржуазного анархизма и ультра«левых» течений вообще. «Ни Гегелева, ни Марксова идея Разума не приблизились к реализации,— вещает Маркузе,— ни у Духа, ни у Революции развитие не приняло формы, усмотренной диалектической теорией... Разум по самой своей сущности есть противоречие, оппозиция, негация... идея различных форм Разума и Свободы, предвосхищенная как диалектическим идеализмом, так и материализмом, снова стала Утопией. Но торжество репрессивных

¹ См. об этой работе Маркузе в главе VII «Неогегельянство в Германии и Италии» [10].

и тормозящих сил не отменяет истины этой Утопии» [293, р. 433, 434, 439]. Эти туманные авантюристические тезисы, адресованные тем, кто не желает не только капитализма, но и социализма, сыграли в 50—60-х годах немалую дезориентирующую роль.

В очерках 1934—1938 гг., собранных впоследствии в книге «Культура и общество» (1965), Маркузе поднял вопрос о буржуазной культуре как орудии поддержания господства и шаблонной ориентации умов. Опираясь на идею «переоценки ценностей» Ницше, Маркузе пришел к отрицанию человеческой культуры и философии вообще. Так наметилась одна из интродукций к «критической теории» «франкфуртцев».

«Критическая теория общества» «Критическая теория общества», или теория «критики идеологии», была создана в основном работами

основателей франкфуртской школы — М. Хоркхаймера (р. 1895) и Т. Адорно, которые были посвящены проблемам социальной диалектики.

Они подвергли критике самые различные явления общественной жизни при капитализме — его социальные институты, правовые нормы, мораль, искусство; основной критический пафос был сосредоточен на подавлении личностного начала в условиях жизни XX в.

«Критическая теория» претендовала на роль новой философии в отличие от прошлой «традиционной», которую всю полностью — как идеалистическую, так и материалистическую — адепты нового «критицизма» объявили апологетической. Эта «теория» получила широкую известность в послевоенные годы, хотя само название и исходные ее мотивы появились в 30-х годах. В статьях М. Хоркхаймера «Материализм и метафизика» (1933) и в особенности «Традиционная и критическая теория» (1937), в его книге «Диалектика просвещения» (1947, в соавторстве с Адорно), а также в упомянутой книге Маркузе «Разум и революция» (1941) было выражено новое по сравнению с прежними буржуазными концепциями понимание «буржуазной рациональности», во многом восходящее к идеям М. Вебера, и предпринята попытка с точки зрения таковой дать объяснение всей современной социальной жизни. «Рациональность» здесь понята как бездушное манипулирование, комбинационная техника и склонность к конформизму. Важное место в этих построениях занимает понятие «единого индуст-

риального общества», которое у технократов и правых оппортунистов играет роль желанного идеала, а у «франкфуртцев» — функцию объекта критики, позволяющую отождествить социализм с капитализмом.

«Франкфуртские» философы и социологи объявили, что корень всех зол и бедствий находится в научно-технической «рациональности», которая первоначально была ориентирована на овладение природой и играла прогрессивную роль, но затем превратилась в орудие власти государственно-монополистических клик над человеком посредством мощной технологии и развитого репрессивного аппарата. Метафизически абсолютизируя и тем самым резко извращая марксистское положение о социальной обусловленности познания и столь же метафизически гипертрофируя тезис об идеологии как искаженном отражении социальной действительности в классовом обществе, создатели «критической теории» выступили с критикой науки и рациональности, рассматривая их, в отличие от Маннгейма, не как *антипод*, а как *вид* самой идеологии в смысле ложного сознания. Больше того, они отождествили науку и технику с идеологией, оправдывающей социальное господство и угнетение, и на этом основании заявили об отрицании ими всей существующей науки. Понятие марксизма как научной идеологии было встречено «франкфуртцами» в штыки. Оставляя в стороне экономическую жизнь общества и отвергая определяющую роль способа производства в процессе его развития, франкфуртские «теоретики» привели как капиталистическое, так и социалистическое общество к одному знаменателю, софистически слив их в понятие общества инструментализированного разума как якобы совокупной системы отчуждения и овеществления всего человеческого.

В книге «Диалектика просвещения» (1947) Хоркхаймер и Адорно показали, как в условиях капитализма становящийся все более всесторонним процесс «овеществления», проникая в область культуры, осуществляет унификацию и стандартизацию ее продуктов, приводит к выработке стереотипных реакций и инструментализации формирования мнений. Массовая «индустрия культуры» трактуется здесь как одна из форм современного порабощения человека.

Критика современного буржуазного общества в книге Хоркхаймера и Адорно нацелена, однако, гораздо

далее. Она проникнута неверием в человека и его разум, в соответствии с тезисом: «...практическая тенденция к самоуничтожению присуща рациональности изначально...» [224, S. 7]. Эта критика игнорирует диалектику классовых противоречий и фетишизирует бессилие человека перед властью институционализированных форм абстрактно понятого «господства». Также следует подчеркнуть, что под Просвещением Адорно и Хоркхаймер понимали не столько исторически определенный этап развития буржуазного сознания и культуры, сколько некую внеисторическую веру в разум вообще. Для них феноменами Просвещения являются и деятельность гомеровского Одиссея, и превращающая идеалы разума в свою противоположность «практика» маркиза де Сада. Критика Просвещения становится критикой всей человеческой культуры и социального прогресса вообще, причем в основе ее опять-таки лежит убеждение в надысторичности и вечности капиталистических отношений между людьми.

По существу неизвестная для западной буржуазной публики 30—40-х годов или доходившая до нее лишь в очень извращенном виде марксистская теория культуры в существенно перефразированном и в конечном счете тоже в извращенном виде предстала перед мелкобуржуазной интеллигенцией в виде идей «франкфуртцев» и была воспринята ею как своего рода откровение. Значительная часть ее представителей подпала под влияние этих идей особенно в 50—60-х годах, когда на Западе резко усилился процесс дегуманизации культуры и искусства. Однако негативное отношение к цивилизации нового времени вообще, «тотальное» отрицание всего существующего (особенно у Маркузе и Адорно), возобладав в концепции культуры «франкфуртцев», все более вытесняли из нее близкие к марксизму элементы критики в адрес капитализма как такового и поставили ее в один ряд с реакционными буржуазными культурно-эстетическими теориями, которые непосредственно возводят свой генезис к Ницше и Шпенглеру. Это вызвало определенное отрезвление, и в 70-х годах влияние «франкфуртской» концепции культуры стало падать. В этом отношении характерны, например, работы Г. Маркузе: «Эрос и цивилизация. Философское исследование Фрейда» (1955), «Одномерный человек. Очерки идеологии высокоразвитого индустриального общества» (1954).

стриального общества» (1964) и др., которые в середине 60-х годов стали на Западе на короткое время бестселлерами

Концепция культуры и искусства Маркузе имеет свою специфику. Будучи идеалистической и антиреалистической, она особенно глубоко пронизана фрейдистскими идеями. Искусство и всякая творческая деятельность, любовь и объединяющее их начало — эрос — находятся как бы «по ту сторону» общественных отношений, выражая некую первозданную биологическую сущность человека. Между отчужденным трудом как «принципом производительности» и эросом как «принципом удовольствия» царит непримиримый конфликт. Удовлетворение сексуального инстинкта объявляется источником цивилизации и «целью» человеческого существования. Острое художественное переживание выступает здесь как асоциальный, инстинктивный и не нуждающийся в реальности феномен. За ним признается оппозиционность, иногда, как, например, в «Очерке об освобождении», даже революционность, так как оно находится де в постоянном конфликте с конформистским духом и официальным обществом и его искусством. Вся современная культура без изъятия рассматривается Маркузе как утратившая свою оппозиционность, свое «второе измерение», она стала товаром, украшением и конформистской жвачкой мира бизнеса, его «массовой культурой», которая уже не есть культура. «Разорвав» свою зависимость от «техники» (а к ней Маркузе свел все производство) как базиса, а значит, и от «технологии» как идеологии «индустриального общества», деклассированные люди совершают тем самым «тотальную антропологическую революцию» и обретают свободу всех эмоций, заменив труд «свободной игрой» (?). В этой нелепой утопии Маркузе подлинная социально-историческая обусловленность кризиса современной буржуазной идеологии, культуры и искусства оказалась совершенно извращенной, она совершенно искажена мотивами фрейдовского пансексуализма и неонархистского волонтизма.

Маркузе в принципе отрицает саму возможность существования в наше время в искусстве высоких гуманистических идеалов, отказывает искусству XX в. в силу *массового революционного* и мобилизующего на борьбу воздействия и, как и его духовные собратья, самым не-

гитивным образом относится к искусству социалистического реализма. Концепция «франкфуртских» культурологов бесперспективна, она в корне противоречит основным положениям материалистической диалектики об отрицании и отрицании отрицания, идет вразрез с марксистско-ленинским учением о традициях, преемственности и наследовании человеческих знаний и культурных ценностей. Она провозглашает нигилистический отказ от идей культурного развития человечества.

Но главным элементом «критической теории общества» является не критика современной культуры, а отрицание революционной миссии и реальных революционных возможностей пролетариата.

Подобно Хоркхаймеру и Адорно, Маркузе отрицает диалектику борьбы классов при капитализме и объявляет пресловутое «индустриальное общество» «одномерным» также и в том смысле, что «существование» в нем по качеству одинаково будто бы осознается представителями всех классов и потому ни один из составляющих его классов не является ныне революционным даже в потенции. Вопреки действительной диалектике реальных общественных отношений, Маркузе утверждает, что антиреволюционный дух пустил столь глубокие, чуть ли не биологические корни в рабочем классе, который «интегрировался» в капитализм, так что силой, способной совершить революцию в «индустриальном обществе», могут быть только *внешние* к классам этого общества силы — деклассированные элементы, угнетенные национальные меньшинства и различные партии и аутсайдеры, а в качестве их «катализатора» — студенчество и интеллигенция. На люмпенов, в том числе пресловутых «хиппи», уповаает Маркузе в «Очерке об освобождении». Намекал Маркузе, например, в «Пражском докладе 1966 г.», о «необходимости революций» (читай: контрреволюций) в социалистических странах, а значит, против социализма. В корне отброшенное таким образом под видом «обновления» марксизма марксистское положение о роли рабочего класса и его партии в социалистической революции означает замену подлинной революционной идеологии демагогией «левачества» и «анархистского бунтарства» — замену, которая льет воду на мельницу современного антикоммунизма. Антикоммунистический характер «критической теории общества» в наши дни виден из книги Маркузе «Советский

марксизм. Критический анализ» (1958). Явно реакционными оказались идеи и одной из последних социологических работ Маркузе — «Конец утопии» (1967). Он авантюристически утверждал в ней, что нужно «требовать невозможного» и прорывать цепь империализма не в ее слабом, а в самом крепком звене [siehe 295, S. 121], ибо только-де такое требование, волюнтаристски постулирующее реальность утопических мечтаний, может разрушить сложившиеся стереотипы и позволяет выйти за пределы существующего общественного порядка. Однако никакой реальной программы реализации «воображаемого», находящегося за пределами «принципа реальности», сей теоретик утопизма предложить не смог [see 294; 320].

Идеи Маркузе, поощряющие борьбу против социализма в тех странах, где социализм уже стал политической и социальной реальностью, широко были использованы ревизионистами конца 60-х — начала 70-х годов XX в., а также анархистствующим крылом «новых левых». Философы-марксисты разоблачили теории Маркузе как мелкобуржуазно-экстремистские, крайне вредно действующие на массовое революционное движение трудящихся.

В построениях Маркузе, как и других «франкфуртцев», затушевывается частнособственническая природа капиталистических отношений, проводится совершенно ложная идея об отсутствии принципиальных различий между современным капитализмом и социализмом, а также о бесперспективности или случайности общественного развития. «Тотальная критика», сводящаяся к пресловутому маркузианскому «Великому отказу» и не предлагающая ничего взамен, не опасна для капитализма, к тому же она вполне устраивает ныне и откровенных антикоммунистов, и масонистов.

**Метод
„негативной
диалектики“
Теодора Адорно**

Метод тотального отрицания, используемый как Маркузе, так и другими «франкфуртцами» получил теоретическое обоснование в ряде их работ по диалектике как методу, как, например, в «Эпilogue» ко второму изданию (1954) «Разума и революции» Маркузе, где «разум» означает принцип тотальной негации целого. В пражском докладе «К понятию негации в диалектике» (1966) он стал снова порицать разум и заявил: «...материалистическая диа-

лектика остается еще в путях идеалистического разума, пребывает в позитивности, пока она не разрушила концепцию прогресса, по которой будущее всегда коренится внутри существующего... в исторической динамике существующее антагонистическое целое отрицается *извне*... Сила негации, как мы это знаем, не сконцентрирована ныне ни в каком классе» [291, S. 186, 189, 190]. Здесь понятие негативности означает внешнюю по отношению к капитализму и социализму «тотально революционную» силу, которой «ничто не дорого» из существующего, и потому она будто бы и призвана разрушить обе социальные системы, открыв путь анархическому безвластию. Концепция диалектического противоречия у Маркузе представляет собой возвращение к догегелевской позиции: стороны противоречия либо противостоят друг другу без взаимодействия, либо друг друга взаимно нейтрализуют, так что нужен внешний фактор, который вывел бы их из равновесия [см. 96, с. 256, 262]. Чем это не Спенсер?

Но самым характерным и наиболее ярким примером интерпретации диалектики в духе франкфуртской школы являются сочинения Т. Адорно (1903—1969), автора ряда работ о Гуссерле, Гегеле, Кьеркегоре и сочинений по философии музыки, близких к вульгарному социологизму. Адорнова «Негативная диалектика» (1966) — это квинтэссенция всех предшествующих философских изысканий автора и программное произведение для всей этой школы в области метода [см. 54]. Его цель, по словам Адорно, состоит в том, чтобы доказать, что «диалектика, единый слепок всеобщей ослепляющей связи и ее же критики, должна в последнем движении обратиться и против себя самой» [102, S. 395], ничего не оставляя после себя.

«Негативным» исходным принципом определяется вся данная концепция. Отправляясь вначале от гегелевского учения, Адорно заявляет затем, что оно не достигает «негативности целого», и приходит к критике гегелевского позитивного отрицания, т. е. диалектического «снятия», которое, как он заявляет, подобно отрицанию отрицания, «недостаточно негативно» [*ibid.*, S. 160]. Интерпретация у Адорно таких категорий, как «тождество», «отрицание» и «отрицание отрицания», выливается в резкую критику марксистской диалектики и диалектико-материалистического положения о единстве

теории и практики. При этом Адорно вообще отбрасывает систематическое построение философии и видит в ней не науку, а лишь критический порыв, решимость к нему. Адорно, как крайний иррационалист, отвергает понятийное мышление и предлагает мыслить образами-«моделями». Но предлагаемые Адорно «модели», которые должны объяснить историю, мораль, свободу, смерть и т. д., выводятся им чисто умозрительно, без учета конкретных фактов жизни общества. А учет их ему и не нужен, недаром он резко порицает категорию «тождества», позволяющую четко вычленять отдельные факты, и обвиняет ее софистически в том, что она будто бы, наоборот, непременно ведет к слиянию всего со всем.

Адорно усиленно рекламирует «негативность» своей диалектики. Эта «негативность» действительно не имеет ничего общего с гегелевским диалектическим отрицанием, или «снятием», которое подводит к оптимистической категории «становления». В «Науке логики» Гегель, не преуменьшая в принципе значения отрицания, прямо выступил против утверждения, «будто диалектика имеет лишь отрицательный результат» [17, с. 306].

Адорно превращает диалектическое отрицание Маркса в нигилистическое отрицание, которое появилось у Ницше, в корне извращая при этом идеи «Экономическо-философских рукописей 1844 года» [siehe 101]. Он пытается доказать, будто молодой Маркс выступал против *всякой* «позитивности» и закона отрицания отрицания вообще и за *всякую* негативность, тем более если она сводится к абсолютной.

В действительности Маркс указывал на тот недостаток гегелевской диалектики, что в ходе практического применения категории «снятие» присущий ей момент сохранения у Гегеля сплошь и рядом, особенно в философии духа, гипертрофируется и приводит к тому, что отрицание отрицания восстанавливает и консервирует старое как таковое. С этим связано наличие так называемого «ложного позитивизма Гегеля, или его лишь *мнимого* критицизма» [1а, с. 634]. Но этой гипертрофии Маркс, в отличие от Кьеркегора и Адорно, у которых категория «снятия» вообще отсутствует, отнюдь не противопоставил «обратную» гипертрофию момента разрушения, уничтожения! Позднее Энгельс писал, что «для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит

она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему» [1, т. 21, с. 276]. Энгельс отвергает то самое абсолютное уничтожение, никак не причастное к возникновению, которое родственно «голому», «зряшному», «скептическому отрицанию» [2, т. 29, с. 207]. Таким образом, Адорно *извратил* подлинный смысл взглядов классиков марксизма на диалектическое отрицание.

«Негативная диалектика» Адорно опирается на ложный тезис Маркузе о том, что Марксова диалектика будто бы только «имеет дело с *частным этапом* исторического процесса» [293, р. 315] и притом с этапом миновавшим — с капитализмом XIX в. Диалектика же Адорно имеет якобы дело с новейшим этапом, сконцентрированным в точке настоящего и вследствие этого, как Спинозова вечность, вообще «высочившим» из потока времени. Адорно отвергает саму идею каузальных связей времен, весь исторический процесс утрачивает у него черты единства и рассыпается на разрозненную груду отдельных набросков-примеров. Эти образно-эмоциональные, вроде Освенцима, а иногда абстрактные и бесплодные, вроде категорического императива Канта, примеры Адорно и называет упомянутыми выше «моделями», утверждая, что «негативная диалектика есть совокупность модельных анализов» [102, S. 37]. Программная антиисторичность и антитеоретичность негативной диалектики превращает последнюю в удобное орудие иррационализма и борьбы против исторического материализма. Так, смысл «модели Освенцима» у Адорно состоит в том, что коль скоро «люди» (люди вообще!) оказались способны к истреблению себе подобных, то они неспособны к коммунизму.

Свою нигилистическую лжедиалектику Адорно назвал «логикой распада». Эта псевдологика резко искажает рациональные моменты диалектики Гегеля и гипертрофирует ее наиболее слабые стороны. «Негативная» диалектика Адорно коренным образом противоположна марксистскому учению о диалектическом отрицании и есть одна из форм борьбы новейших буржуазных марксологов против идей коммунизма.

В концепции Адорно нет никаких перспектив ни в отношении развития буржуазной культуры, ни в смысле

идеалов социального развития на будущее Финал его философствования — это всеобщее разрушение и полная гибель. Преодоление отчуждения, вещает он, «всегда хуже, чем преодоленное» [102, S 371], а «отчаяние есть последняя идеология, обусловленная исторически и социально» [ibid., S. 364] Неминуемое крушение капитализма для Адорно тождественно с крахом всего существующего Ему нежелательны и невыносимы не только победа социализма, но и разрядка международной напряженности «Негативная диалектика» должна, как он требует, обратиться против всего, в том числе и против себя самой, — и в безумии всеобщей войны восторжествует принцип смертного покоя

Перед нами одна из последних стадий распада буржуазного сознания вообще и деградации буржуазной концепции диалектики в частности «Трагическая диалектика» неогегельянцев А Либерта и Э Марка еще в 1930 г была оценена Г Маркузе как недостаточно трагическая В статье «К проблеме диалектики» он писал, что эта концепция сохраняет противоречия в их напряженности, вместо того чтобы признать, что они всегда движутся к катастрофам [siehe 296, S. 15—18] В «негативной диалектике» Адорно катастрофизм достиг крайнего предела бытие у него совпадает с полным абсурдом, проводимое им псевдоматериалистическое истолкование гуссерлианской феноменологии приводит почти к солипсизму, так что объект — это всего лишь «терминологическая маска» [102, S. 191], а отрицание превращается во всеобщее уничтожение

Эти же мотивы мы встретим в *эстетике* Адорно и его единомышленников, возникшей на базе вульгарной социологии. он отрицает истинность любого общественного, а значит и эстетического сознания, отвергает реализм, а в то же время утверждает, что форма художественных произведений есть прямое выражение общественных отношений и противоречий Беньямин, Адорно и Маркузе поэтому высоко оценили сюрреализм и атональную музыку как-де искреннее выражение распада сознания в «индустриальном обществе». Искусство должно вызывать в людях чувство шока, «выбить» их из колеи повседневности и тем самым подготовить к авантюристическим акциям Маркузе, солидаризуясь с демагогами «культурной революции» à la Мао и Сартр, потребовал «взорвать красоту», поднять на щит «анти-

культуру», выражающую «невозможное», а значит ничто, и устремиться к тотальной реализации «принципа удовольствия».

**Неофрейдизм
Эриха Фромма**

Радикальное изменение буржуазного общества возможно, но оно возможно только посредством психологического формирования личности нового типа — таков тезис представителя американской линии франкфуртской школы, философа и психоаналитика Э. Фромма (род. в 1900 г.). Основные концепции Фромма изложены в книгах: «Бегство от свободы» (1941), «Здоровое общество» (1945), «Современный человек и его будущее: социально-психологическое исследование» (1960), «Картина человека у Маркса. Из важнейшей части ранних писем Карла Маркса» (1963), «Революция надежды» (1968) и др.

Главные области его исследований — природа и общественная сущность человека, характер «болезни» современного капиталистического общества, идеал «здорового» общества и подлинной человеческой жизни. Сделанные им здесь выводы совпадают в своих основных моментах с «критической теорией», но несут на себе печать экзистенциалистской аргументации. Но идеи неофрейдизма и усиленное внимание к «социологическому фактору» придали построениям Фромма весьма сильную критическую окраску: современное буржуазное общество резко оценивается им как совершенно «больное» и отчужденное, травмирующее психику живущих в нем людей безжалостной эксплуатацией, постоянным страхом перед безработицей и войнами; оно вызывает у человека негативные комплексы, в которых доминирует чувство беспомощности и бессмысленности существования. Но именно из пансексуальной концепции Фрейда Фромм пытается вывести объяснения явлений классовой борьбы и политического лидерства. Эти антинаучные рассуждения приводят к тому, что фактически Фромм *противопоставляет* фрейдизм марксизму, хотя и заявляет, что желал бы их «соединить». Он выступил со своей интерпретацией марксизма, предлагая «дополнить» его социальной психологией в духе неофрейдизма и некоторыми другими учениями. Не решаясь отрицать огромную притягательную силу марксизма для масс, Фромм старается оставить за собой право на «истинное» его истолкование и обвиняет в фальсификации марксиз-

ма всех тех, кто действительно стремится практически реализовать марксистские идеи в жизни. Ратуя на словах за «социалистический гуманизм», он в сборнике статей ряда авторов под этим названием (1966) заявляет, что последний не имеет ничего общего с гуманизмом советского социалистического общества. Эти писания Фромма были восторженно встречены многими ревизионистами.

Идеи Фромма широко используют некоторые югославские философы-ревизионисты, в частности те, которые группировались вокруг журнала «Праксис», членом редколлегии которого он сам являлся. В книгах представителя «второго поколения» «франкфуртцев» А. Шмидта место фроммовских вариаций на мотивы З. Фрейда заняли перетолкования Л. Фейербаха в духе философской антропологии.

Юрген Хабермас.
Итоги

Проблемы научно-технической революции и ее влияния на характер общественных отношений и роль человека и вопросы связи науки и техники с общественной практикой — в особенности являются центральной темой исследований представителя молодого поколения франкфуртской школы — Ю. Хабермаса (р. 1929), автора книг: «Теория и практика» (1963), «О логике социальных наук» (1967), «Познание и интерес» (1968), «Техника и наука в качестве идеологии» (1968) и др., а также ряда статей, направленных против позитивистов и сциентистов К. Поппера, Г. Альберта и Н. Лумана. Определенный интерес проявил Хабермас к философии жизни и неопозитивистской социологии.

Философско-социологическая концепция Хабермаса, совпадающая в своих основных положениях с «критической теорией» его собратьев, устремлена на анализ процесса проникновения науки и техники в самые различные, в том числе институциональные, области жизни современного общества: наука и техника приобретают ныне все новые и новые социальные, экономические и политические функции.

Используя понятийный социологический аппарат, введенный М. Вебером и, в частности, упомянутое выше понятие «рациональности», а также так называемый каталог возможных альтернатив ценностной ориентации американского буржуазного социолога Т. Парсонса, Хабермас развивает тезис Маркузе о том, что техника

и наука берут ныне на себя функции господствующей власти и происходит своеобразное слияние техники и «господства», «рациональности» и угнетения. Хабермас много рассуждает о том, что в условиях научно-технической революции происходит такой огромный рост производительных сил, взрывающий все исторические социальные пропорции, который крайне усиливает «репрессию» и порабощает всех индивидумов буржуазного общества. С другой стороны, Хабермас дошел до идеалистического утверждения, что ныне «научный прогресс стал ведь независимым источником прибавочной стоимости. Перед его лицом рабочая сила непосредственного производителя — единственная, которую Маркс считал источником прибавочной стоимости,— теряет свое значение» [207, S. 62—63].

Содержа в себе ряд интересных наблюдений относительно последствий научно-технического прогресса в буржуазном обществе, концепция Хабермаса в целом построена на основе сознательного игнорирования принципиальной противоположности между капиталистической и социалистической социальными системами; важнейшие категории исторического материализма — труд, производительные силы и производственные отношения — заменены в ней психологическими категориями «интереса» и «Interaktion» (взаимодействия субъектов друг с другом); в качестве позитивной программы выдвигается путь саморегулирования капитализма. Эти положения Хабермаса уже не противостоят воззрениям позитивистов. Еще в 1964 г. О Негт в работе под названием «Структурные отношения между учениями Конта и Гегеля об обществе», к которой Адорно и Хоркхаймер написали хвалебное предисловие, философски обосновывал сближение «критической» диалектики «франкфуртцев» с позитивизмом. Ныне это один из фактов философской жизни в ФРГ [см. 57].

В конце 60-х годов внимание к «Франкфуртской школе» в ФРГ привлекла в особенности дискуссия о позитивизме. Она происходила между Адорно и Хабермасом, с одной стороны, и К. Поппером и Г. Альбертом — с другой, под лозунгом «гуманизм» против «сциентизма», где под «сциентизмом» понимались и наука вообще, и позитивизм, и «рационализм», взятые в общем конгломерате, а под «гуманизмом» — «критическая теория» франкфуртской школы. Дискуссия показала, что «моло-

дое» поколение школы уже во многом отступило от заветов ее основателей. Позиция Хабермаса в особенности оказалась конгениальной позитивизму, что и нашло свое подтверждение в последующих его выступлениях.

Франкфуртская школа находится к середине 70-х годов на распутье, переживает кризис. Наблюдающийся спад популярности движения и идейных лозунгов «новых левых», в том числе маркузианского левомелкобуржуазного «третьего пути», критика в адрес «тупиковой» позиции Адорно, успехи научного коммунизма и дальнейшее развитие стран социализма заставили «второе поколение» «франкфуртцев» лихорадочно искать новые ориентиры. Второе ее поколение, в лице таких представителей, как Альфред Шмидт и Оскар Негт, стоит близко к позиции левого крыла социал-демократической партии Германии. Некоторые из них (О. Негт) и ныне симпатизируют «ультралевым».

В этом параграфе речь шла лишь о наиболее крупных представителях франкфуртской школы. Концепции, выдвинутые ими, не вполне тождественны, но у них есть общие исходные позиции и объединяющие их основные положения, которые дают нам основание говорить о «школе» и которые можно охарактеризовать следующим образом: (1) требование *замены* экономического анализа современной общественной жизни анализом философским (требование «офилософствовать» все категории марксизма в духе тождества субъекта и объекта в рамках волюнтаристски и махистски понятой «практики», в соответствии с чем всякий объективный социальный процесс отождествляется со стихийностью, а всякая сознательность в социальном действии — с субъективным произволом); (2) отождествление опредмечивания с отчуждением, отрицание основной философской противоположности, противопоставление практики материи¹ и враждебность к теории отражения (призыв к конструированию, а не к отражению); (3) критика разума и рациональности как «чисто инструментальных» и якобы антигуманных структур; (4) отождествление науки с идеологией, а технологии

¹ «Не абстракт материя, а конкретность общественной практики есть подлинный предмет материалистической теории» [379, S. 30]. Онтологическую основу бытия при таком подходе усматривают в слиянии субъекта и объекта в некоем философски «нейтральном» действовании.

с политикой и рассмотрение любой идеологии как ложной; (5) прокламирование «критической теории общества» как выражения критики не только капитализма, но и социализма и отрицания революционной миссии пролетариата, который якобы утратил и притом навсегда свое самостоятельное классовое сознание.

Для франкфуртской школы характерна двойственность основных моментов ее деятельности: с одной стороны, она привлекла внимание на Западе к философскому наследию молодого Маркса и использовала его гуманистические идеи для борьбы против фашистской идеологии; с другой — дала буржуазную интерпретацию марксизма и создала один из наиболее ныне популярных в ревизионистских кругах вариант буржуазной философской марксологии. В «картине человека», построенной «критической теорией», глубоко искажено Марксово понимание соотношения человека, класса и общества, концепция «негативной диалектики» коренным образом извратила диалектику марксизма, а схема «интересов и интеракции» подменила исторический материализм психологическим идеализмом. Для многих выступлений ряда адептов франкфуртской школы характерна антикоммунистическая направленность. Утрачивая постепенно свое значение внутри капиталистических стран, где его теснят структурализм, позитивизм и религиозно-философские учения, а также феноменология и герменевтика, учение «франкфуртцев» продолжает оставаться притягательной доктриной для ревизионистов, идущих в русле «философской антропологии», а также для мелкобуржуазных искателей мифического «третьего пути» между капитализмом и социализмом. Буржуазные политики используют «франкфуртскую» доктрину для компрометации коммунистических партий, приписывая им ее самым демагогическим образом. Это учение остается и желанным средством клеветы на реальный социализм и организации идеологических диверсий против социалистических стран, орудием дезориентации революционных движений на Западе, запугивания обывателей «коммунистической опасностью» и организации всевозможных провокаций, дающих в странах капитала повод для развязывания антикоммунистических репрессий.

3. Философский структурализм

В 60-е годы во Франции произошло заметное изменение философской ситуации. Появилось новое модное течение — структурализм, которое сразу оттеснило на задний план экзистенциализм и родственные ему субъективно-идеалистические концепции (неогегельянство, феноменологию, персонализм). В противоположность субъективистски ориентированной философии экзистенциализма, открыто противопоставившей себя науке и научному методу, структурализм выступил под лозунгами объективности и научной строгости и был воспринят многими как современное мировоззрение, соответствующее эпохе научно-технической революции. Во Франции он фактически занял место неопозитивизма, не пользующегося влиянием в этой стране. В тех же странах, где это место не является вакантным, структурализм распространения не получил. После майских событий 1968 года (студенческий бунт, всеобщая забастовка) литературная мода на философов-иррационалистов слишком поспешила его «похоронить». Работы структуралистского характера продолжают выходить, идеологической замены структурализму пока не найдено.

Лидером французского структурализма считается крупный ученый-этнолог *Клод Леви-Строс* (Lévi-Strauss) (р. 1908). Другие ведущие представители — историк культуры Мишель Фуко (Foucault), психоаналитик Жак Лакан, литературовед Ролан Барт. Уже перечисление этих имен показывает одну специфическую особенность структурализма: это не философия профессиональных философов. Более того, структурализм — это не только и не столько философия. Задолго до появления философов структурализма был известен структурализм как определенное конкретно-научное направление, прежде всего в лингвистике. Из лингвистики конкретно-научный структурализм распространился на другие гуманитарные науки, а затем уже, в середине 60-х годов, он приобрел и философско-идеологическое значение. «Основная философско-методологическая задача французского структурализма — изучить, описать и объяснить те продукты человеческой духовно-культурной деятельности, которые приобретают обобщенную, всеобщую форму для определенных исторических перио-

дов» [68, с. 218]. Однако и сейчас работы ведущих структуралистов представляют собой в основном конкретно-научные исследования, сопровождающиеся в той или иной мере философскими рассуждениями. Труды К. Леви-Строса посвящены изучению культуры первобытных племен — их брачно-родственных отношений («Элементарные структуры родства», 1949, Париж), их образа жизни и методологии его исследования («Печальные тропики», 1955, Париж; «Структурная антропология», 1958, Париж), их мышления («Первобытная мысль», 1962, Париж), их мифологии (4-томное исследование под общим заглавием «Мифологиики», 1964—1971, Париж). Основанные как на собственных полевых исследованиях среди индейских племен Бразилии, так и на обобщении огромного количества материалов, эти работы явились серьезным вкладом в этнографическую науку (этнология — теоретическая этнография) и принесли их автору мировую известность, вызвав в то же время острые теоретические дискуссии. Исследования М. Фуко относились вначале к истории медицины; затем в его наиболее известной работе — «Слова и вещи» (Париж, 1966) им была предпринята попытка выявить бессознательные основы знания, общие для биологии, политэкономии и языкознания в течение XVI—XIX веков. Ж. Лакан переосмысливает фрейдистский психоанализ при помощи методов структурной лингвистики, Р. Барт, помимо литературоведческих изысканий, занимается исследованием знаковых систем («Система моды», 1967, Париж).

Отсутствие у ведущих структуралистов специальных работ о структурализме вообще и о философском структурализме в частности вроде бы возмещается обилием подобных работ у различных популяризаторов и комментаторов. Однако в лучших из этих работ — таких, например, как книжка известного швейцарского психолога Жана Пиаже (Piaget) «Структурализм» (1968, Париж) — все внимание уделено конкретно-научному исследованию структур. В большинстве же других — смешение конкретно-научного и философского структурализма не только не преодолевается, но еще больше усугубляется. Последнее особенно характерно для книг антимарксистских авторов (Л. Себаг, Ж.-М. Озиас, Ж.-М. Бенуа), которые пытаются доказать, что

новейшие данные гуманитарных наук неизбежно приводят к общесоциологическим и философским выводам, расходящимся с марксизмом. Как известно, аналогичные попытки в свое время предпринимались в связи с революцией в физике, в связи с теорией относительности, кибернетикой и т. д. Эти попытки были опровергнуты марксистами благодаря четкому разграничению конкретно-научных теорий и философских наслоений. В настоящее время подобная задача встает в отношении структурализма: здесь также необходимо руководствоваться указанием В. И. Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме»: усвоить и переработать достижения буржуазных ученых и «отсечь их реакционную тенденцию» [2, т. 18, с. 364]. Т. А. Сахарова в своей книге (см. III главу) причисляет структурализм вместе с философией Г. Башляра к «неорационализму» [68].

Отделение конкретно-научных теорий и методов от философских спекуляций в структурализме — дело непростое. Дискуссии вокруг структурализма идут и в философском и в конкретно-научном плане с неоднократным их «перекрещиванием». И связаны они в первую очередь с радикальным преобразованием, совершающимся в ряде гуманитарных наук, — их переходом с эмпирически-описательного на абстрактно-теоретический уровень. Этот переход, напоминающий революцию в физике в начале нынешнего столетия, требует резкого изменения самого стиля мышления ученых-гуманитариев, ломки многих привычных понятий и подходов, усвоения и применения строгих, формально-математических методов, перестройки самого предмета исследования — его «расщепления», конструктивизации, идеализации и т. д. Неудивительно, что он вызывает, с одной стороны, сильное сопротивление ученых-традиционалистов и союзных с ними философов-иррационалистов, а с другой — стремление ученых-структуралистов защитить и обосновать этот переход, придавая философский смысл некоторым своим частнонаучным концепциям. О том, что собой представляет возникающий таким образом философский структурализм, мы скажем позже. Сначала надо разобраться в исходных позициях — в том, что такое конкретно-научный структурализм, сам по себе не имеющий философского характера.

**Конкретно-научный
структурализм.
Проблемы метода**

Связь конкретно-научного структурализма с указанным переходом гуманитарных наук на абстрактно-теоретический уровень не случайна.

Дело в том, что структура в понимании структуралистов — это не просто устройство какого-либо объекта, сочетание его частей или элементов, доступное непосредственному наблюдению. Структура — это совокупность скрытых отношений, выявляемая «силой абстракции» в ходе движения от явления к сущности. При этом происходит абстрагирование от субстратной специфики элементов той или иной системы. В них учитываются только так называемые «реляционные» свойства, т. е. свойства, зависящие от их положения в системе, от отношений, связывающих их с другими элементами. Вычлененная таким образом абстрактная структура поддается исследованию методами формальной логики и математики (теорией групп, теорией графов и др.). Она открывает возможности дедуктивного построения теории, широких типологических обобщений, использования самой современной электронно-вычислительной техники.

В лингвистике, литературоведении и других гуманитарных науках структурализм тесно переплетается с исследованием знаковых систем, которым занимается новая наука «широкого профиля» — семиотика. Вычленение знакового аспекта в языке, искусстве, мифах, ритуалах и др. позволяет выявить абстрактные структуры благодаря таким характерным особенностям знаковых систем, как четкая дискретность их элементов (знаков) и относительное безразличие знаков к специфике их субстрата (о чем свидетельствует, например, замена звуков на буквы). Лингвистический структурализм (и структурная лингвистика) как раз и ведет свое происхождение с того момента, когда крупнейший швейцарский лингвист Ф. де Соссюр (1857—1913) в посмертно изданном «Курсе общей лингвистики» (1916) выделил в языке знаковую систему в чистом виде. При этом он сознательно абстрагировался от развития языка и от его внешних связей, сосредоточив внимание на изучении его внутренних механизмов, внутренних взаимодействий сосуществующих элементов языковой системы. Здесь надо подчеркнуть, что внутренние отношения языковой или какой-либо другой системы — это не просто отношения, находящиеся внутри системы в отличие от ее внешних

связей. Это отношения между элементами системы, влияющие на сами элементы, модифицирующие их определенным образом, придающие им упомянутые выше реляционные свойства. Так, в простейшей системе уличной сигнализации определенные свойства — «запрет движения» и «разрешение движения» — придаются различным элементам — красному и зеленому свету, жестам регулировщика, звуковым и графическим сигналам. Эти свойства не вытекают из природы самих данных элементов, а придаются им в результате включения их в определенную знаковую систему. Понятно, что собственная природа или субстратная специфика этих элементов здесь не имеет существенного значения. Вместо одних сигналов можно было бы принять другие. Важно лишь, чтобы было четко выражено отношение противопоставления между запретом и разрешением движения.

В различных течениях лингвистического структурализма, развившихся после де Соссюра, выявление скрытых структур языка осуществлялось разными путями и на разных уровнях абстракции. Применялись методы индуктивного обобщения (главным образом в американской дескриптивной лингвистике) и дедуктивного выведения (особенно в так называемой глоссематике копенгагенской школы и в теории порождающих грамматик Н. Хомского). Отвлечение от субстрата языковых элементов производилось с разной степенью полноты — вплоть до создания чисто формальных систем, которые затем могли по-разному интерпретироваться, «порождая» синтаксические, морфологические и другие закономерности конкретных языков. Но можно сказать, что общим для различных направлений лингвистического структурализма (и шире — конкретно-научного структурализма) явилось перенесение внимания с элементов и их собственных, «природных» свойств на отношения между элементами и соответствующие им реляционные свойства. Этот общий подход выразился в формуле. «методологический примат отношений над элементами в системе».

Здесь следует отметить, что по существу структуралисты заново открыли на новом материале одно из основных положений марксизма — идею о детерминирующей роли отношений в системе. Действительно, Маркс первым показал, что различные производственные отно-

шения существенным образом модифицируют свойства целого ряда элементов общественной системы. Так, определенная сумма денег превращается в капитал в условиях капиталистических отношений, но не может превратиться в капитал при социализме. В тех же условиях человек превращается в собственника или в эксплуатируемого, поскольку сама его сущность детерминирована совокупностью общественных отношений (см. шестой тезис Маркса о Фейербахе). Согласно определению В. И. Ленина, основные черты класса вытекают из его отношения к средствам производства, из его места и роли в общественной системе.

Что же касается структурной лингвистики, то в ней исследование детерминирующей роли отношений привело, в частности, к созданию целой новой науки — фонологии, выделившейся из прежней фонетики как учения о языковых звуках. Дело в том, что систематизация звуков в рамках фонетики носит поверхностный характер: эмпирическая группировка сходных гласных и согласных звуков мало что дает и представляет собой, собственно, не систему, а набор звуков, в котором добавление или убавление того или иного звука ничего не меняет. Между тем специальный анализ, проведенный представителями пражской школы структурализма (особенно Н. С. Трубецким и Р. О. Якобсоном), показал, что в языковых звуках можно выделить отдельные составляющие — дифференциальные признаки, одни из которых необходимы, а другие не необходимы для выполнения звуком своей роли как именно языкового звука. Но какие именно дифференциальные признаки необходимы, а какие нет, это зависит не от самого звука, а от его отношений с другими звуками данного языка. Эти отношения, так называемые фонологические оппозиции, определяют существенное ядро языкового звука — фонему и объединяют фонемы в настоящую, внутренне связанную фонологическую систему. Фонология, как наиболее разработанная часть структурной лингвистики, и послужила в первую очередь образцом для тех гуманитарных наук, которые вслед за лингвистикой стали перестраиваться на новой теоретической основе. В частности, для Леви-Строса именно знакомство с Якобсоном послужило решающим толчком для переноса методов структурной лингвистики в этнологию.

Помимо методологического примата отношений, к основным положениям конкретно-научного структурализма следует отнести также «методологический примат синхронии над диахронией» и понимание структуры как инварианта с вариантами, связанными определенными правилами преобразования («структура есть совокупность отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях»).

Методологический примат синхронии (идея, идущая от де Соссюра) означает, что для выявления структуры развивающегося объекта необходимо отвлечься от его развития и рассмотреть его различные части как сосуществующие в один момент времени — синхронически. Лишь после того как вскрыто взаимодействие сосуществующих частей, т. е. выяснено, что, собственно, данный объект собой представляет, как он функционирует, можно исследовать его развитие, его изменение в разные моменты времени — диахронически. Специальное выделение синхронического исследования связано со специфическим характером объектов гуманитарных наук — их изменчивостью и быстрым развитием. Без такого выделения исследователь, анализирующий и синтезирующий отдельные части объекта, рискует объединить в одну структуру части, на самом деле принадлежащие разным (по времени) структурам и не находящиеся между собой в состоянии взаимодействия. Что же касается понимания структуры как инварианта с вариантами, то оно соответствует современному общенаучному пониманию структуры и позволяет применить в исследовании строгие, в частности математические, методы, поскольку варианты не просто перечисляются, а дедуктивно выводятся из ограниченного количества исходных данных.

Таким образом, конкретно-научный структурализм представляет собой, собственно, научный метод, примененный в лингвистике, а затем в ряде других гуманитарных наук. С помощью этого метода Леви-Строс исследовал системы брачно-родственных отношений, тотемизм, ритуалы, мифы и прочие явления жизни первобытных племен и получил ряд существенно новых результатов. Новые результаты были получены и в литературоведении, в истории культуры и некоторых других областях, в частности, и советскими исследователями, применяющими структурно-семиотический подход

(Ю. М. Лотман и другие исследователи «вторичных моделирующих систем»).

В нашу задачу не входит оценка этих результатов, вызывающих дискуссии среди специалистов¹. В отношении же методологической стороны дела можно сказать следующее. Конкретно-научный структурализм как метод выявления скрытых абстрактных структур является эффективным научным методом, аналогичным по своему статусу таким методам, как вероятностно-статистический, теоретико-информационный, сравнительно-исторический и др. Все это — важные и широко применяющиеся научные методы, которые, однако, не имеют философского характера и не могут соперничать с методом материалистической диалектики. Каждый из этих специальных методов — и структурализм в том числе — позволяет исследовать объект лишь с какой-то одной стороны и, следовательно, нуждается в дополнении другими методами. Проблема здесь заключается в том, что не все эти методы легко друг с другом сочетаются. Так, структурализм обычно сочетается с такими методами, как моделирование, гипотетико-дедуктивный, теоретико-информационный метод, формализация, математизация. Но на данном этапе развития науки его трудно сочетать, например, со сравнительно-историческим методом. В результате даже в соединении с несколькими другими методами структурализм дает одностороннюю картину объекта. Как правило, она носит статический характер, может быть использована для типологических обобщений, для выявления универсальных инвариантов, для ряда прикладных применений с использованием машинной техники, но она не позволяет объяснить развитие объекта. И это неудивительно: абстрактные структуры логико-математического типа сами по себе не развиваются. Для объяснения развития необходимо привлечь гораздо более широкую совокупность факторов — внутренние и внешние связи, переходящие друг в друга количественные и качественные изменения, взаимопереход необходимости и случайности, наконец, диалектические противоречия, не укладывающиеся в логико-математические схемы. Структурализм же выявляет логически

¹ Подробнее о конкретно-научном структурализме см. 22; 77; 329.

правильные частичные структуры (в целостной системе сочетаются несколько таких структур) ценой отвлечения от всех этих факторов, в связи с чем он дает интересные новые результаты в синхроническом плане, но оказывается в большом затруднении при переходе к диахроническому, историческому исследованию.

Из всего этого вытекают следующие выводы. Абсолютно несостоятельны попытки наиболее рьяных популяризаторов структурализма (Л. Себаг, Ж.-М. Озиас) противопоставить его как метод методу марксистской материалистической диалектики. Наоборот, как показывают сами же структуралистские исследования (К. Леви-Строс, У. Эко и др.), без диалектики никак нельзя обойтись, когда встает вопрос о переходе от частичных структур к целостной системе и от синхронического, статического рассмотрения к изучению развивающегося объекта. Диалектика, как наиболее всесторонняя теория развития, необходима здесь и в онтологическом и в гносеологическом плане. Онтологически — для понимания объекта исследования в его целостности и развитии. Гносеологически — для понимания самого процесса научного исследования, который идет через отрицание первичной целостности (анализ, «расщепление» объекта до частичных структур) к отрицанию отрицания, воссоздающему целостность на новом научном уровне (синтез, интегрирование частичных структур в целостной системе с ее всесторонними связями). Заметим, что тенденция к «отрицанию отрицания», к снятию первоначально необходимых разделений и ограничений стихийно пробивается в настоящее время в структурной лингвистике, еще раз подтверждая научную действенность этого важнейшего закона диалектики.

Конкретно-научный структурализм, появившийся в лингвистике значительно раньше философского структурализма, не был, разумеется, «чистой наукой», совершенно свободной от философских влияний. У разных лингвистов-структуралистов в разные периоды можно обнаружить влияние неопозитивизма, бихевиоризма, феноменологии и других течений. Однако это были именно философские влияния, какие сказываются на большинстве буржуазных ученых, а не собственные оригинальные разработки, дающие основание говорить о структуралистской философии.

Собственно философский структурализм начал складываться тогда, когда структурный метод распространился из лингвистики на другие науки и возник вопрос о статусе однотипных или даже тождественных структур, выявляемых в различных областях человеческой деятельности. На чем основывается общность этих структур? Какую роль играют они в человеческом познании, в практических действиях? Какое место занимают они в соотношении субъекта и объекта? Готовый ответ на эти вопросы можно было позаимствовать у неопозитивистов: абстрактные структуры — всего лишь удобные умственные конструкции, помогающие нам упорядочить наши знания. Однако этот простой ответ не мог удовлетворить французских структуралистов во главе с Леви-Стросом (который с самого начала весьма неодобрительно отнесся к неопозитивизму). Дело в том, что неопозитивисты интересовались главным образом естествознанием, их «умственные конструкции» относились в основном к природе, а создателем их выступал человек, субъект. Структуралисты же сосредоточились на гуманитарных науках, выявляемые ими структуры относились к самому человеку, субъекту, в том числе к самому исследователю, и неопозитивистский конвенционализм здесь сразу привел бы к порочному кругу абсолютного релятивизма, обесценивающего всякую науку. Между тем ведущие представители французского структурализма в своих философских экскурсах стремились как раз обосновать гуманитарное знание как теоретическую науку с характерной для нее объективностью, общезначимостью, методической строгостью, и делали они это в борьбе с экзистенциализмом, в принципе отрицавшим возможность научно-объективного познания человека.

В истории философии проблема обоснования теоретического знания была, как известно, поставлена Кантом, и ее кантианское решение с различными модификациями и в сочетании с картезианским рационализмом представляло собой устойчивую традицию во французской философии науки. На эту традицию и постарались опереться такие французские структуралисты, как Леви-Строс и Фуко, выдвинув свои модификации кантианского дуализма.

Философская позиция Леви-Строса была охарактеризована как «кантианство без трансцендентального субъекта», и сам Леви-Строс согласился с этой характеристикой. Суть этого своеобразного кантианства такова. Если у Канта априорные формы чувственности и рассудка накладывались на поступающее извне опытное содержание человеческих знаний, то у Леви-Строса роль этих априорных форм играют бессознательные структуры или иначе — структуры бессознательного. Понятие бессознательного занимает важное место как в конкретно-научных, так и в философских концепциях структуралистов. Леви-Строс разъясняет, что бессознательное — это, собственно, «символическая функция, разумеется, специфически человеческая, но которая у всех людей осуществляется по одним и тем же законам и фактически сводится к совокупности этих законов» [276, р. 224]. В отличие от подсознательного, представляющего собой особую форму памяти, «бессознательное всегда пусто, или, точнее, оно так же чуждо образам, как желудок чужд проходящей через него пище. Будучи органом специфической функции, оно ограничивается тем, что накладывает структурные закономерности... на перечисленные элементы, поступающие из других мест — импульсы, эмоции, представления, воспоминания» [*ibidem*]. Как видим, бессознательное по Леви-Стросу — это не то, что бессознательное по Фрейдю (иррациональные импульсы энергетически-биологического характера). Оно логично, рационально и есть не что иное, как скрытый, бессознательный механизм знаковых систем («символическая функция»). Дело в том, что на сознательном уровне человек манипулирует знаками, строя из них сообщения, фразы, тексты, но он это делает, подчиняясь определенным правилам, которые при нормальном пользовании знаковыми системами (языком и др.) применяются автоматически, неосознанно. Так, нормально владеющий языком человек применяет в своей речи грамматические правила, не думая о них и даже, может быть, не зная об их существовании. Тем более не знают о существовании бессознательных механизмов люди первобытных племен, живущие буквально погруженными в разнообразные знаковые системы, реализованные в мифах, ритуалах, тотемах и т. д. Но структурный метод, примененный к исследованию этих систем Леви-Стросом, как раз позволяет переходить от поверхностных, осознавае-

мых связей к скрытым, неосознаваемым закономерностям, которые, как полагает Леви-Строс, и представляют собой структуры самого интеллекта, носящие в конечном итоге общечеловеческий характер.

Таким образом, Леви-Строс, считающий себя не просто этнологом, а антропологом, поставил перед собой большую и очень сложную задачу: через исследование знаковых систем, их скрытых механизмов прийти к выявлению законов функционирования человеческого интеллекта. Помогает ли в решении этой задачи кантианский дуализм формы (структуры, символической функции) и содержания (эмпирических данных)? Нет, не помогает, а мешает, приводя к тупикам и противоречиям. Относительная независимость, «первичность» общих интеллектуальных форм, структур, бессознательных знаковых механизмов по отношению к конкретному, «сиюминутному» содержанию действительно существует. Но стоит эту частную истину возвести в философский абсолют, как возникает совершенно ложное представление о важнейшей функции интеллекта — познавательной функции. «Познавание... заключается в отборе истинных аспектов, т. е. тех, которые совпадают со свойствами моей мысли» [279, р. 42]. Так заявляет Леви-Строс — философ, и из этого заявления следует, что человеческая мысль познает в мире лишь саму себя и, в частности, первобытные мифы отражают лишь свойства самого интеллекта. Но Леви-Строс — ученый говорит нечто другое. Выявляя в конкретном исследовании мифов и ритуалов значимые, релевантные оппозиции (сырое — приготовленное, жареное — вареное и др.), он показывает, что за этими противоположностями скрываются реальные жизненные противоречия — и прежде всего между человеком и природой. Причем эти противоречия не просто отражаются в мифологическом мышлении в «зашифрованном» виде, но неоднократно перскодируются таким образом, что снимается их первоначальная острота и мир представляется более гармоничным. Это, несомненно, материалистическое объяснение, которое у Леви-Строса никак не согласуется с его же утверждением, что мифы означают не что иное, как сам интеллект.

Философская непоследовательность вообще характерна для Леви-Строса. Он, впрочем, и сам это отчетливо сознает, заявляя, что у него нет заслуживающей

внимания философии, а есть различные философские гипотезы, используемые как временные «строительные леса» в интересах конкретного исследования. Но все же у него явно вырисовываются определенные философские тенденции, объединяющие его с другими структуралистами. Наряду с неустойчивым гносеологическим дуализмом это, в частности, довольно устойчивая «анти-субъектная» тенденция. Структурализм, говорит Леви-Строс, «позволяет отвлечься от субъекта — этого несносного баловня, слишком долго занимавшего философскую сцену...» [278, р. 614—615]. Отказ от понятия субъекта как принципа объяснения («трансцендентальный субъект»), как центра, исходной точки свободной сознательной деятельности противопоставляется субъективизму экзистенциалистов и, по идее, должен обеспечивать научное, объективное познание человека. В связи с этим, в противоположность классической философской традиции — от Декарта до Гуссерля и Сартра, — ставившей в центр внимания человеческое сознание, структуралисты сосредоточиваются на изучении бессознательного, а сознание рассматривают как вторичный, поверхностный феномен, источник пертурбаций и иллюзий, мешающий объективному исследованию. В этом вопросе они считают своими предшественниками Маркса, Ницше и Фрейда, которые, каждый по-своему, подвергли критике иллюзорные формы сознания — идеологию, ценности, самосознание личности — и показали, что за сознательными представлениями людей о самих себе как субъектах скрывается нечто другое, более фундаментальное, чему люди бессознательно подчиняются. Известно, однако, что это «другое» принципиально различно у трех упомянутых философов — особенно у Маркса по сравнению с Ницше и Фрейдом, — и здесь опять выступает наружу философский эклектизм структуралистов, непонимание ими принципиального значения того или иного решения основного философского вопроса.

Леви-Строс и его сторонники, по-видимому, полагают, что если отвлечься от субъектного начала, воплощенного в сознании, а бессознательную область интеллекта рассматривать как «вещь среди вещей» [277, р. 18], то основное философское противопоставление — бытия и мышления, объекта и субъекта — утрачивает свой смысл и уже не столь существенно, что первично, а что вторично, поскольку все оказывается объектив-

ным. «...Сама моя мысль есть объект,— заявляет Леви-Строс. — Будучи «от мира сего», она обладает одной с ним природой» [279, р. 42]. А задачу философии он видит в том, чтобы «понять бытие по отношению к нему самому, а не по отношению к «я» [ibid., р. 45].

Устраняя в философском плане объект-субъектное отношение, структуралисты совершают серьезную ошибку. Субъективистский перегиб экзистенциализма нельзя преодолеть перегибом в обратную сторону. В действительности основной философский вопрос здесь не устраняется, а затушевывается: так или иначе, в тех или иных терминах вопрос об отношении человека и мира получает определенное решение — то дуалистическое, переходящее в идеализм, то материалистическое, скатывающееся к вульгарному материализму. Эти философские шатания Леви-Строса объясняются тем, что, не желая ясно и принципиально решать основной философский вопрос, он экстраполирует на философский уровень те или иные частнонаучные подходы и результаты. Но эти подходы и результаты неизбежно ограничены и односторонни, особенно у науки, только что перешедшей на абстрактно-теоретический уровень. Философия должна как раз помогать науке двигаться дальше, преодолевая временный схематизм и односторонность. Таковую помощь может оказать и оказывает науке марксистское диалектическое понимание взаимодействия субъекта и объекта. Когда же философские положения выдвигаются как прямое продолжение тех или иных частнонаучных результатов,— например, детерминирующей роли бессознательных механизмов знаковых систем — без учета всей совокупности знаний, без учета того, что исследовано и что еще не исследовано, без учета диалектических закономерностей самого научного познания, идущего через отрицание отрицания и т. д., тогда философия лишь закрепляет имеющуюся односторонность и заводит исследование в тупик, единственным выходом из которого оказывается эклектическое перескакивание на другую философскую позицию.

Весьма наглядно образование такого тупика демонстрирует работа Мишеля Фуко «Слова и вещи». Как и Леви-Строс, Фуко стремится выявить скрытые, бессознательные механизмы и закономерности человеческого познания, связанные с действием знаковых систем. Но он это делает в историческом плане, исследуя

развитие европейской науки нового времени и показывая изменения ее «бессознательного фундамента» в разные периоды. Этот бессознательный фундамент, или «эпистеме», представляет собой определенную конфигурацию знаковых систем — «историческое априори», определяющее в данный период возможности и пределы не только решения, но и самой постановки научных проблем. В философском отношении у Фуко получается еще одна модификация кантовского дуализма. В этом историзированном кантовстве сохраняется односторонняя детерминация общими интеллектуальными формами поступающего извне содержания знания, но сами эти формы, знаковые конфигурации время от времени радикально перестраиваются. Почему это происходит — совершенно непонятно (сам Фуко говорит о «загадочности»), да и не может быть понято в рамках данной не диалектической и не материалистической концепции. Не может быть понято и накопление знаний как непрерывный исторический процесс, поскольку их содержание ставится целиком в зависимость от временных бессознательных конфигураций, не имеющих между собой логической связи.

М. Фуко доводит до крайности «антисубъектную» тенденцию структурализма. По его мнению, само понятие человека — временное явление в истории научного и философского знания: оно обусловлено специфической конфигурацией, сложившейся в конце XVIII в., и обречено на исчезновение при смене этой конфигурации другой. «...Человек сотрется, как изображение на морском песке» [193, р. 398], — такими словами заканчивает Фуко свою книгу «Слова и вещи». Из этой концепции, названной «Смерть человека», сам Фуко счел возможным сделать далеко идущие выводы: об отказе от гуманизма, о бессмысленности разговоров о человеке, о его царстве и его освобождении и т. п. Выступая здесь против абстрактного гуманизма буржуазных философов, Фуко настолько «перегнул», что его концепция приобрела явно реакционный характер, тем более что «заодно» он подверг критике марксизм, а в союзники взял себе Ницше.

Надо однако отметить, что в результате бурных дискуссий, вызванных книгой «Слова и вещи», и ее острой критики, в частности, и со стороны французских марксистов, Фуко в своей новой работе «Археология зна-

ния» (Париж, 1969) несколько отошел от своих прежних позиций. Он умерил свои философские претензии и предложил строить исследование бессознательных основ знания как частную науку, не претендующую на глобальные объяснения. Он также изменил свое отношение к Марксу и поставил вопрос о связи исторического исследования научного знания с анализом общественных формаций, что и было положительно оценено во французском марксистском журнале «La Pensée» [voir 273]. Наконец, в своей новой работе «Надзирать и карать» (Париж, 1975) Фуко, проследив изменения «технологии власти» в XVII—XIX вв., выдвинул идею социально-политической обусловленности в формировании гуманитарных наук.

Далее мы встречаемся с явлением, требующим специального рассмотрения,— переходом от индивидуальных концепций к общественному сознанию, к общественно значимой идеологии, сопровождающимся отбором и трансформацией индивидуальных идей.

**Философско-
идеологический
структурализм.
Проблемы
социологии**

Французский структурализм, пожалуй,— один из наиболее ярких примеров того расхождения (или неполного соответствия), которое всегда существует между индивидуальным и общественным сознанием, между индивидуальными концепциями и их восприятием в рамках общественной идеологии. Значительность этого расхождения дает нам основание выделять, вслед за советскими исследователями И. В. Блаубергом и Э. Г. Юдиным, еще один, третий слой в структурализме, а именно, то как он преобразуется в общественном сознании, в идеологии, когда в нем ищут ответ на социальные проблемы современности. Как мы видели, ведущие французские структуралисты не являются ни профессиональными философами, ни социологами и проблемами современного общества специально не занимались. Тем не менее в середине 60-х годов они оказались в роли «властителей дум» — самых модных и наиболее обсуждаемых мыслителей. В ходе этих дискуссий и распространилось то представление о структурализме, которое Леви-Строс назвал «структурализм-фикция» и от которого открещивается большинство ученых-структуралистов. В общих чертах его можно изложить следующим образом. Структурализм — это современное научное исследова-

ние человека и общества, синоним общественной науки, идущей на смену всяким философским спекуляциям, в том числе экзистенциализму и марксизму. Структурализм развеивает иллюзии о человеке как о свободном, деятельном существе и показывает, что он весь во власти структур, прежде всего структур языковых, лежащих в основе всех других. Структурализм отвергает исторический подход и саму историю как не подчиненную строгим структурным закономерностям и выходящую за рамки науки. Отсюда получается, что главные философские противоположности — это структура — человек и структура — история. Тот, кто в этой дилемме выбирает человека и историю, тот против структуры и, следовательно, против науки. Тот же, кто выбирает структуру и науку, должен пожертвовать человеком и историей.

Как было видно из вышеизложенного, некоторые высказывания структуралистов давали повод для таких обобщений, но лишь только повод. В целом здесь происходит такая трансформация научных и философских проблем структурализма, которая превращает их из реальных в ложные проблемы и делает совершенно неразрешимыми. В самом деле, структурализм как конкретно-научный метод вовсе не является синонимом общественной науки. Это лишь один из научных методов, позволяющий исследовать лишь один из аспектов изучаемого предмета, о чем неоднократно говорили Леви-Строс, Фуко, Барт и другие структуралисты. Тем более он не может заменить философию. Сами структуралисты, когда они переходили на философский уровень, выдвигали не структурный метод и не понятие структуры как таковое, а давали определенное толкование места и роли некоторых конкретных структур (бессознательных механизмов) в познавательной и другой деятельности человека. При этом характерно, что понятие структуры здесь легко заменялось другими понятиями — формы, закономерности, механизма, так что можно сказать, что философский структурализм самих структуралистов это не философия структуры. В представлении самих структуралистов, человек, действительно, детерминирован, но не структурами вообще как чем-то античеловеческим, а бессознательными механизмами знаковых систем, роль которых структуралистами преувеличивается. Что же касается противопоставле-

ния структуры и истории, то здесь абсолютизируется такая реальная трудность структурализма, носящая, однако, частный характер, как трудность сочетания в структурном исследовании синхронического и диахронического подхода. В то же время многие структуралисты признают существование не только синхронических, но и диахронических, исторических структур, считая лишь, что они иного типа, чем синхронические, и труднее выявляются.

Чем же объясняется возникновение в общественном сознании философско-идеологического структурализма, столь отличающегося от концепций самих структуралистов? Очевидно, тем, что некоторые структуралистские идеи «наложились» на иные, а именно на социальные проблемы современного капиталистического общества и стали осмысливаться по канонам буржуазной идеологии, превращающей эти проблемы в универсальные и вневременные и тем самым неразрешимые. В противопоставлении структуры вообще человеку и истории структура символизирует некое враждебное человеку и косное начало. Это уже не научное понятие, связанное с научным методом (от метода здесь ничего не остается), а философская метафора, маскирующая в своей универсальности реальное противоречие между личностью и современным капиталистическим обществом. Структура вообще играет здесь ту же роль, что и универсализированное отчуждение в других философских концепциях: реальные пороки конкретного общества (конкретного отчуждения, конкретного угнетения) возводятся в абсолюты и превращаются в нечто непреодолимое, против чего бесполезно бороться. А заодно проводится идея о враждебности науки человеку — идея, за которую ухватываются все иррационалистические и религиозные учения.

Это не значит, конечно, что философско-идеологический структурализм есть лишь сознательная мистификация. В мистифицированной, неадекватной форме он, как и другие формы идеологии, отражает реальные противоречия и соответствует определенной степени их стихийного осознания. Несомненно, что здесь отражается процесс бюрократизации, «окаменения» государственно-монополистического капитализма, засилие все более мощных корпораций, использующих разнообразные (в том числе научные) средства манипуляции сознанием,

навязывающих потребителю определенные вкусы, потребности, культурные стандарты и т. д. «Рядовой» человек современного капиталистического общества, особенно изолированный мелкий буржуа, действительно чувствует себя беспомощным перед этим всеисилием монополий, которое представляется ему как всеисилие организаций, структур, опутывающих и подавляющих человека. Неудивительно, что дилемма структура — человек, тем более освященная научными авторитетами, выглядит в его глазах как соответствующая действительноному положению вещей. Отсюда представляются естественными и два противоположных ответа на эту дилемму: ответ технократический, уповающий всецело на силу организаций и с презрением отметающий гуманистическое морализаторство, и ответ левацки-анархистский, требующий разрушения всяких организаций во имя освобождения человека и его стихийного творчества. Марксистам ясна и неадекватность самой дилеммы и ложный характер обоих ответов. Марксисты ставят вопрос о конкретных структурах конкретного, капиталистического общества и показывают возможность и необходимость коренного преобразования этих структур в соответствии с открытыми Марксом законами исторического развития. Здесь, как и в других областях, марксистская критика разоблачает мистифицирующие абстракции и ставит проблемы в их адекватной форме, в которой они только и могут получить реальное, жизненное решение.

В самом начале мы говорили о некотором спаде литературной моды на структурализм после событий 1968 г. во Франции. Это относилось в первую очередь к философско-идеологическому структурализму, поскольку в этих событиях для многих обнаружилось, что государственно-монополистические структуры не так уж всеисильны, как они казались, — революционный переворот возможен и в высокоразвитой капиталистической стране. Но этот третий слой структурализма не исчез совсем, — слишком уж хорошо он сочетается с другими звеньями буржуазной идеологии, поставляя аргументацию для самых разных и даже противоположных идеалистических концепций.

Что же касается первых двух слоев — конкретно-научного и философского структурализма самих структуралистов, то они продолжают развиваться. Коротко отметим некоторые явления. В структурной лингвистике

получила широкое распространение концепция трансформационной грамматики американского лингвиста Н. Хомского. Выступив против господствующего в США эмпиризма, он стремится опереться на рационалистическую традицию Декарта и картезианства с его идеей универсальной грамматики, связи языка и логического мышления, а также с признанием некоторых врожденных факторов (по Хомскому, существует врожденная языковая способность). Некоторые последователи Хомского, такие, как Дж. Катц, пытаются вывести из трансформационной лингвистики целую теорию познания, которая была подвергнута критике и не получила широкого признания.

В области философского структурализма распространяются идеи французского философа Жака Деррида, которые, по существу, уже выходят за рамки структурализма. Ж. Деррида пытается найти нечто более фундаментальное, чем знаковые системы, нечто существовавшее до знаков и знаковых структур и потому невыразимое и неразделимое, что не помешало ему выдвинуть для выражения этого «невыразимого» ряд новых понятий — «деконструкция», «различение», «след» и др. Ж. Деррида разделяет «антисубъектную» направленность других структуралистов, представляя субъект как «функцию языка». В то же время он пытается опровергнуть принятое в лингвистике, в том числе в структурной, представление о первичности звуковой речи перед письменной. Усматривая здесь метафизический порок, свойственный всей предшествующей философии (первичность «логоса» — одновременно как закона и слова), Ж. Деррида выдвигает идею о первичности письменности как материальных «следов», служащих опорой для языковых знаков. Этот упор на «дознаковую материалность» не помешал одному из последователей этого французского философа, Ж.-М. Бенуа, направить его концепцию непосредственно против марксистского материализма, как якобы разделяющего пороки всей предшествующей метафизики [voir 114]. Переходя на позиции иррационализма, Деррида выступает против так называемого «логоцентризма», против философского разделения на субъект и объект и других противоположений как-де «метафизических», приближаясь тем самым к Хайдеггеру.

Близкие к этому идеи развивает другой современный французский философ — Жиль Делез, концепцию кото-

рого иногда определяют как неоницшеанство. Он также стремится проникнуть на дознаковый уровень, уровень порождения смысла, переосмысливая при этом ряд традиционных философских категорий. Одна из основных в его концепции категорий — это «чистое различие», независимое от тождества, но связанное с повторением, которое в свою очередь связывается с ницшевским «вечным возвращением». Полемизируя с Гегелем, Ж. Делез противопоставляет «игру различий» диалектике отрицания, противоположности, противоречия. Наряду с общей антидиалектической направленностью взглядов Ж. Делеза, в них заметна попытка «нейтрализовать» основные философские противоположности и так или иначе уйти от решения основного философского вопроса [voir 161; 162].

Наконец, отметим близость к структурализму идей французских марксистов Л. Альтюсера и М. Годелье, которые вызвали оживленные дискуссии и критику. Однако анализ поставленных ими, но далеко не убедительно решенных некоторых вопросов выходит за рамки задач этой книги.

**Неорационализм.
Г. Башляр**

Близок отчасти к структурализму по своему вниманию к изучению отношений так называемый «неорационализм» — течение в философии и логике науки, к которому могут быть отнесены ученик Л. Бреншвига французский философ Гастон Башляр (1884—1962), швейцарский математик Фердинанд Гонсет (редактор журнала «Диалектика» в Цюрихе) и психолог Жан Пиаже, а также примыкающие к Башляру французские эпистемологи А. Койре, Ж. Кавайез и Ж. Кандийем.

Стремясь соединить философское исследование с развитием частных наук — математики, физики, химии, биологии и психологии, «неорационалисты» разрабатывают концепцию исторически развивающегося человеческого разума, которую они противопоставляют позитивистскому эмпиризму, «философии познающего тождества» Э. Мейерсона и идеалистическому псевдоэволюционизму А. Бергсона. В противоположность всем теориям познания, формулирующим единые и постоянные принципы и процедуры, «неорационалисты» склоняются к гносеологическому плюрализму; научное познание ими исследуется в его полной противоположности обыденному познанию, резко подчеркиваются конструирующие функции наук и качественное различие отдельных

стадий в их развитии, качественная разнородность разных областей естествознания и наличие противоречий в процессах познания (понятых, впрочем, преимущественно, в духе принципа дополнительности).

«Неорационализм» — одно из наиболее прогрессивных течений современной философии науки на Западе, имеющее несомненные заслуги в развитии научного познания, в выявлении до некоторой степени его историчности и диалектичности. В ряде пунктов оно стихийно сближается с диалектическим материализмом. Башляр называл, между прочим, свою философию также и «рациональным материализмом»¹. Однако стихийный характер этого сближения в соединении с влиянием идеалистических (априористских, а отчасти релятивистско-агностических) традиций обуславливает неустойчивость общепhilosophических позиций «неорационализма», наличие в нем колебаний между материализмом и идеализмом [см. 30].

Гастон Башляр (Bachelard) (1884—1962)² — наиболее крупный представитель «неорационалистской» философии науки. Его эпистемология поочередно получила в его работах наименование теории «приблизительности знания» (1927), учения о «новом научном духе» (1934), «философии отрицания» (1940), «прикладного рационализма» (1949), «рационального (или: «технического», «активного», «научного») материализма» (1953).

Опираясь одновременно на махистский вариант французской «философии науки» начала XX в. (П. Дюгем, А. Пуанкаре и др.) и на разрабатываемую А. Лаландом и Л. Бреншвигом рационалистическую гносеологию кантианского типа, но внося в них новшества, Башляр провозгласил важнейшей задачей философии теоретическое осмысление фактических процедур исследования в новейшем естествознании. Модные антисциентистские и иррационалистические концепции (бергсонизм, фено-

¹ Среди других обозначений этой философии характерно «открытый рационализм»

² Получив математическое образование, Башляр в течение многих лет преподавал в лицеях физику и химию, а в сорокалетнем возрасте обратился к изучению философии. В 1927 г. он защитил докторскую диссертацию по этой дисциплине, а в 1930 г. стал профессором философии в Дижонском университете. В 1940—1954 гг. Башляр занимал в Сорбонне кафедру истории и философии наук, являвшийся преемником на этом посту А. Рея, в то же время Башляр возглавлял парижский Институт истории науки

менологию, экзистенциализм) он критиковал как «несерьезные» и «анахроничные». Ратуя за решительное обновление рационализма, он одним из первых буржуазных философов признал диалектику развития естествознания и попытался концептуально ее резюмировать.

Критикуя плоско-эволюционистские представления о прогрессе знания, Башляр разделил историю человеческого познания на три качественно различные ступени: «донаучного духа» («конкретно-конкретное» знание) (XVII—XIX вв.), «научного духа» («абстрактно-конкретное» знание) и «нового научного духа», возникшего в 1905 г. в результате создания теории относительности и последующего формирования квантовой механики («абстрактно-абстрактное» знание). основополагающую роль в этой модели играет понятие «эпистемологического разрыва» как радикального отрицания на новой ступени знания выводов, методов и установок предшествующей ступени через экспансию новых идей, стимулируемых прежде всего математикой.

Поднимая целый ряд новых и важных эпистемологических проблем, «прикладной рационализм» Башляра предложил, однако, их крайне неадекватное философское осмысление, пронизанное идеализмом и агностицизмом. Вместо выявления специфики диалектической взаимосвязи абстрактного и конкретного в современном научном познании Башляр вырывает метафизическую пропасть между ними, равно как между рациональной и чувственно-эмпирической ступенями познания. Конкретным, но в то же время лишенным всякой научной ценности, Башляр считает лишь чувственно-эмпирическое знание, не постигая высшей конкретности абстрактно-теоретических систем. Продуцирование новых научных идей объясняется им исключительно имманентной творческой активностью разума, трактуемой как совершенно «свободная», «индетерминированная», «спонтанная».

Совокупность созданных техническими средствами веществ и материалов («материй») Башляр называет «технической реальностью», обволакивающей непроницаемой для познания пеленой «естественную реальность», как свой субстрат и «поле препятствий» для реализации рациональных «проектов». «Технизированной» модернизацией кантовского утверждения о «вкладывании» человеческой мыслью своего собственного «рационального порядка» в природу звучат слова Баш-

ляра о том, что «после того как в своих первых усилиях научный дух формировал разум по образу и подобию мира, духовная активность современной науки связана с конструированием мира по образу и подобию разума» [111, р. 113].

«Прикладной рационализм» (а по сути дела «стыдливый» идеализм) Башляра резко ограничил сферу научного познания, агностически изымая из нее все то, что выходит за пределы порождений научно-технической активности. Диалектико-материалистически мыслящие французские естествоиспытатели, как П. Ланжевен, Л. де Бройль и др., подвергли эпистемологию Башляра критике.

Двумя осями башляровского понимания диалектики явились положения об обязательном отрицании старых научных теорий новыми и о синтезировании — в форме взаимодополнения — на ступени «нового научного духа» противоположных теорий и понятий; существенным моментом этого понимания стала критика представления об абсолютном, окончательном характере научных истин. Но отрицание рассматривается им как совершенно внешняя операция, в ходе которой из отвергаемой теории не удерживается ничего, а синтез представлен как механическое рядоположение контрарных теорий. Не удивительно, что актуальные трудности при решении задачи создания единой физической теории расцениваются им как принципиально непреодолимые. Свою трактовку синтеза Башляр распространял и на взаимоотношение основных философских направлений, считая, что материализм и идеализм должны «дополнять» друг друга. Абсолютизовав относительность научных истин, Башляр не признал диалектики относительной, абсолютной и объективной истины. С порога отвергал он и диалектику природы, объявив ее гегельянством.

Объективно палицо конфронтация Башляра с марксистской философией, но ей в его работах большей частью присущ скрытый характер, и она маскируется как определенными терминологическими созвучиями, так и критикой некоторых общих противников. Этим объясняется тот на первый взгляд парадоксальный факт, что башляровская эпистемология, которая к 60-м годам XX в. завоевала почти непререкаемый авторитет во французской буржуазной философии, с одной стороны,

была использована для прямой критики диалектического материализма, а с другой — стала объектом попыток частичного «соединения» с марксистской философией. Наиболее обстоятельная и аргументированная критика этих попыток содержится в работе французского марксиста М. Ваде «Гастон Башляр, или новый эпистемологический идеализм», где показаны несостоятельность мнений о мировоззренческой нейтральности башлярвской эпистемологии и ее близость к подвергнутой в свое время критике Лениным «философии науки» П. Дюгема. Сыграв в 30—50-х годах известную роль в критике иррационализма, эпистемология Башляра в дальнейшем стала утверждать новую «сциентистскую» форму идеализма. Вполне обоснован вывод Ваде, что ныне «поднимать Башляра на щит более не означает содействовать процессу критики современного идеализма. Это и не средство стимулировать развитие диалектического материализма, а средство задержать и остановить данное развитие, направляя его на идеалистический путь» [413, р. 287].

Вместо заключения Завершать эту книгу специальным «Заключением» нецелесообразно. Современность не есть статичное понятие, она все время сдвигает свою границу вперед, а мы активно действуем в ее потоке, ибо мы, марксисты, — не пассивные созерцатели. В современной буржуазной философии, как указывалось во «Введении» и как, надеемся, читатель увидел из всего содержания книги, существуют различные, далеко не всегда поддающиеся унификации, а иногда и прямо противоположные тенденции: чуть ли не каждому течению соответствует другое крайнее противотечение, появляются компилятивные новообразования, происходят лихорадочные поиски «обновления», идет борьба между идеализмом и материализмом даже внутри некоторых отдельных ответвлений буржуазной мысли. Нередко появляются «мухи-однодневки», шумно возвещающие об очередной (в который раз!) произведенной ими «революции в мышлении», но затем столь же быстро выходящие из моды и забываемые. Такие эфемерные новообразования появились и в середине 70-х годов. Заниматься освещением таких явлений в настоящей книге было бы неправильно не столько потому, что их изучение и верная оценка требуют некоторого времени, сколько потому, что это придало бы им отсутствующий

у этих «новинок» на рынке буржуазных философских идей вес.

Главное в теперешней философской жизни Запада — это борьба между идеализмом и диалектическим материализмом, которая есть следствие, выражение и средство идеологической борьбы между капитализмом и социализмом на мировой арене. В этой борьбе мы, марксисты-ленинцы, занимаем наступательные позиции и, полные оптимизма, уверенно смотрим в будущее. Уроки прошедших почти восьми десятилетий двадцатого века дают нам для этого все основания.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

- 1 *Маркс К и Энгельс Ф* Соч, изд 2
- 1а *Маркс К и Энгельс Ф* Из ранних произведений М, 1976
- 2 *Ленин В И* Полн собр соч, изд 5
- 3 Материалы XXV съезда КПСС М, 1976
- За О 60 й годовщине Великой Октябрьской социалистической революции Постановление ЦК КПСС от 31 января 1977 года М, 1977

* *
*

- 4 *Бабосов Г М* Тейярцизм попытка синтеза науки и христианства Минск 1970
- 5 *Беркли Д* Трактат о началах человеческого знания Спб, 1905
- 6 *Блэк М* Лингвистическая относительность — В кн Новое в лингвистике вып 1 М, 1960
- 7 *Богомолов А С* Немецкая буржуазная философия после 1865 года Изд во МГУ, 1968

8 *Богомолов А С* Англо американская буржуазная философия эпохи империализма М, 1964

9 *Бранский В П* О так называемом операционном методе в физике XX века — В сб. Некоторые вопросы методологии научного исследования Изд во ЛГУ, 1965

10 Буржуазная философия кануна и начала империализма М, 1977

11 *Великовский С И* Грани «несчастливого сознания» М, 1973

12 *Витгенштейн Л* Логико философский трактат М, 1958

13 *Гайденко П П* Проблема времени в онтологии М Хайдеггера — В кн. Философия марксизма и экзистенциализм (очерки критики экзистенциализма) М, 1971

14 *Гайденко П П* Экзистенциализм и проблема культуры (критика философии М Хайдеггера) М, 1963

15 *Гараджа В И* Неотомизм Разум Наука (критика католической концепции научного знания) М, 1969

16 *Гегель Г В Ф* Соч, т I М — Л, 1929

17 *Гегель Г В Ф* Соч, т VI М, 1939

18 *Геллнер Э* Слова и вещи М, 1962

19 *Гильберт Д* Основания геометрии М, 1948

20 *Гильберт Д и Аккерман В* Основы теоретической логики М, 1947

21 *Горский Д П* О видах определений и их значении в науке — В кн. Проблемы логики научного познания М, 1964

22 *Грецкий М Н* Французский структурализм М, 1971

23 *Гумбольдт В* О развитии организмов человеческого языка и о влиянии этого различия на умственное развитие человеческого рода Спб, 1859

24 *Гуссерль Э* Логические исследования, т I Спб, 1907

25 *Гуссерль Э* Философия как строгая наука — «Логос», 1911, кн I

26 *Джеймс В* Прагматизм Спб, 1910

27 *Дьюи Д* Психология и педагогика мышления, изд 2 М, [1919]

28 *Ермоленко Д В* Современная буржуазная философия в США М, 1965

29 *Желнов М В* Критика гносеологии современного неотомизма М, 1971

30 *Зотов А Ф Г* Башляр и методология науки XX века — «Вопросы философии», 1973, № 3

31 *Ингарден Р* Исследования по эстетике М, 1962.

32 *Кант И* Соч, т 4, ч 2 М, 1965

33 *Карнап Р* Значение и необходимость М, 1959

34 *Киссель М А* Философская эволюция Ж П Сартра Л, 1976

35 *Козлова М С* Философия и язык (Критический анализ некоторых тенденций эволюции позитивизма XX в.) М, 1972

36 *Кон И С* Позитивизм в социологии Исторический очерк Л, 1934

37 *Кон И С и Шагин Д Г* Мид и проблема человеческого «я» — «Вопросы философии» 1969, № 12

38 *Конт О* Дух положительной философии Спб, 1910

39 *Корнеев П В* Социально политические аспекты современной буржуазной философской антропологии — «Философские науки», 1974, № 6

40 *Корнфорт М* Наука против идеализма М, 1957.

- 41 *Корнфорт М* Открытая философия и открытое общество М, 1972
- 42 *Кузнецов В Н* Жан Поль Сартр и экзистенциализм М, 1969
- 43 *Кузнецов В Н* Французская буржуазная философия XX века, ч II М, 1970
- 44 *Кузьмина Т А* Неопротестантизм — В кн Буржуазная философия XX века М, 1974
- 45 *Лев XIII* Энциклика «Aeterni Patris» Ватикан, 1879, 4 августа
- 46 *Лейбин В М* Классический психоанализ и неофрейдизм — В кн Буржуазная философия XX века М, 1974
- 47 *Мамчур Е А* Проблема выбора теории К анализу переходных ситуаций в развитии физического знания М, 1975
- 48 *Мельвилл Ю К* Американский прагматизм М, 1957
- 49 *Мотрошилова Н В* Гуссерль и Кант проблема трансцендентальной философии — В кн Философия Канта и современность М, 1974
- 50 *Нарский И С* Ленинские традиции борьбы за материализм и диалектику — «Философские науки» 1972, № 2
- 51 *Нарский И С* Неопозитивистские концепции причинности и наука — В кн Современные детерминизм и наука, т I Новосибирск, 1975
- 52 *Нарский И С* О месте логики науки среди наук о познании — «Философские науки», 1973, № 5
- 53 *Нарский И С* Понятия «нигилизма» и «ничто» в экзистенциализме М Хайдеггера и антикоммунизм — «Философские науки», 1964, № 3
- 54 *Нарский И С* Проблема отрицания и «негативная» диалектика Т Адорно — «Философские науки», 1973, № 3
- 55 *Нарский И С* Современный позитивизм М, 1961
- 56 *Нарский И С* Философия Бертрана Рассела Изд во МГУ, 1962
- 57 *Нарский И С* Философский позитивизм в современных условиях — «Философские науки», 1973, № 1
- 58 *Нарский И С* Франкфуртская школа — В кн Краткий очерк истории философии изд 3 М, 1975
- 59 *Ницше Ф* Веселая наука Собр соч, т VII М, 1902
- 60 Новое в лингвистике, вып I М, 1960
- 61 *Одуев С Ф* Тропами Заратустры (влияние нищенства на немецкую буржуазную философию) 2 е, дораб изд М, 1976
- 62 *Пиц XII* Энциклика «Humani Genetis» Ватикан, 1950, 12 августа
- 63 Проблема человека в современной философии М 1969
- 64 Проблемы логики и теории познания Изд во МГУ, 1968
- 65 *Рассел Б* Проблемы философии Спб, 1914
- 66 *Рассел Б* Человеческое познание, его сфера и границы М, 1957
- 67 *Риккерт Г* Философия жизни Пг 1922
- 68 *Сахарова Т А* От философии существования к структурализму М, 1974
- 69 *Смирнова Е Д* К проблеме аналитического и синтетического — В сб Философские вопросы современной формальной логики М 1962
- 70 Современная идеалистическая гносеология Критические очерки М, 1968

- 71 Современный субъективный идеализм М, 1957
 72 Современный экзистенциализм Критические очерки М, 1966
 73 Соловьев Э Ю Экзистенциализм — В кн Буржуазная философия XX века М, 1974
 74 Соловьев Э Ю Экзистенциализм и научное познание М, 1966
 75 Социальная философия франкфуртской школы (критические очерки), изд 2 М, 1977
 76 Стрельцова Г Я Критика экзистенциалистской концепции диалектики (анализ философских взглядов Ж П Сартра) М, 1974
 77 Структурализм «за» и «против» М, 1975
 78 Субботин М М Полезность «самодельной активности» как проблема антропологии А Гелена и Э Ротхакера — «Вопросы философии», 1967, № 12
 79 Сэв Л Марксизм и теория личности М, 1972
 80 Сэв Л Современная французская философия М, 1968
 81 Тейяр де Шарден Феномен Человека М, 1965
 82 Уэллс Г Прагматизм — философия империализма М, 1955
 83 Философия марксизма и неопозитивизм Вопросы критики современного позитивизма М, 1963
 84 Философская энциклопедия, т 5 М, 1970
 85 «Философские науки», 1962, № 4
 86 Философский словарь Сокр перевод с нем М, 1961
 87 Франк Ф Философия науки М, 1960
 88 Хилл Т И Современные теории познания М, 1965
 89 Хук С Философия американского прагматизма — «Америка», 1963, № 80
 90 Человек и эпоха М, 1965
 91 Чернышевский Н Г Полн собр соч, т II М, 1939
 92 Швырев В С Некоторые вопросы логико методологического анализа отношения теоретического и эмпирического уровня научного знания — В кн Проблемы логики научного познания М, 1964
 93 Швырев В С Неопозитивизм и проблемы эмпирического обоснования науки М, 1966
 94 Шевкин В С Педагогика Д Дьюи на службе современной американской реакции М, 1952
 95 Шестов Л Умозрение и откровение Париж, 1964
 96 Штейгервальд Р «Третий путь» Герберта Маркузе М, 1971
 97 Эфиров С А Итальянская буржуазная философия XX века М, 1968
 98 Юм Д Сочинения в 2 х т, т 1 М 1965
 99 Ярошевский М Г Психология в XX столетии М, 1971

* * *

- 100 Addis and Arnold Catholic dictionary London 1951
 101 Adorno T W Drei Studien zu Hegel Frankfurt a M 1963
 102 Adorno T W Negative Dialektik Frankfurt a M., 1966
 103 Ajdukiewicz K Logistyczny antyirrationalizm w Polsce — «Przegląd filozoficzny» Warszawa 1937
 104 Albert H Operational definition in Sociology — «American Sociological Review», 1938, vol 3
 105 Albert H Traktat über kritische Vernunft Tubingen, 1969
 106 «American Journal of Sociology», 1939, vol 44, № 4
 107. Austin J. L. Philosophical Papers Oxford, 1961.

- 108 *Ayer A J* Basic Propositions — In Philosophical Analysis A Collection of Essays Oxford, 1963
- 109 *Ayer A J* Language, Truth and Logic London, 1960
- 110 *Ayer A J*. The foundations of empirical knowledge London, 1940
- 111 *Bachelard G* Le nouvel esprit scientifique, Paris, 1963
- 112 *Beyer W R* Die Sunden der Frankfurter Schule Ein Beitrag zur Kritik der «kritischen Theorie» Berlin, 1971
- 113 *Benjamin A K* Operationalism Springfield, 1955
- 114 *Benoist J -M* Marx est mort Paris, 1970
- 115 Bertrand Russell — Philosopher of the Century Essays in his Honour Ed by Schoenman R London, 1967
- 116 Bilan de la theologie du XX e siecle Ed by Gucht R W et Vorglimler H Tournai—Paris, 1970
- 117 *Black M* A Companion to Wittgenstein's «Tractatus» Cambridge, 1964
- 118 *Black M* Introduction — In Philosophical Analysis N Y , 1963
- 119 *Black M* Relations between Logical Positivism and the Cambridge School of Analysis — «Erkenntnis», 1938, Bd 8
- 120 *Bochenski I M* Der sowjetrussische dialektische Materialismus (diamat) Bern, 1950
- 121 *Bollnow O* Existenzphilosophie — «Systematische Philosophie» Berlin, 1942
- 122 *Bollnow O F* Neue Geborgenheit Stuttgart, 1960
- 123 *Bousma O K* The Expression Theory of Art — In Philosophical Analysis N Y , 1963
- 124 *Brand G* Die Lebenswelt Eine Philosophie des Konkreten A priori Berlin, 1971
- 125 *Brand G* Welt, Ich und Zeit Den Haag, 1955
- 126 *Breal M* Essai de semantique, science de signification Paris 1897
- 127 *Brentano F* Psychologie vom empirischen Standpunkt Bd 1 Wien, 1924
- 128 *Bridgeman P W* Operational Analysis — «Philosophy of Science» Baltimore, 1958, vol 5
- 129 *Bridgeman P W* Some general principles of operational analysis — «Psychological Review» 1945 vol 52, № 5
- 130 *Bridgeman P W* The Intelligent Individual and Society N Y , 1938
- 131 *Bridgeman P W* The logic of modern physics N Y , 1954
- 132 *Bridgeman P W* The Nature of Physical Theory Princeton, 1936.
- 133 *Bridgeman P W* The Nature of Some of Our Physical Concepts — «British Journal for the Philosophy of Science» Edinburg, 1952, vol 1
- 134 *Brightman E Sh* Nature and Values N Y 1945
- 135 *Bredford C , Hazel M* The Communication of Ideas Boston 1952
- 136 *Brunner A* Die Grundfragen der Philosophie Freiburg, 1956
- 137 *Brunner A* Gott und sein Rebell Hamburg 1958
- 138 *Buber M* Das Problem des Menschen Berlin 1948
- 139 *Buber M* Urdistanz und Beziehung Heidelberg, 1960
- 140 *Burret E A* The Core of Dewey's way of Thinking — «Journal of Philosophy», 1960, vol LVII, № 13

- 141 *Camus A* Actuelles Chroniques 1944—1948, t 1 Paris, 1950
- 142 *Camus A* L'Homme revolte Paris 1951
- 143 *Camus A* Le Mythe de Sisyphe Paris, 1943
- 144 *Carnap R* Der logische Aufbau der Welt Berlin, 1928
- 145 *Carnap R* Intellectual Autobiography — In The Philosophy of Rudolf Carnap Ed by Schilpp P A N Y — London, 1964
- 146 *Carnap R* Introduction to semantics Chicago, 1942
- 147 *Carnap R* Logical Foundations of the Unity of Science — «International Encyclopedia of Unity of Sciences», 1938, vol 1
- 148 *Carnap R* Philosophical Foundations of Physics Introduction to the Philosophy of Science N Y — London 1966
- 149 *Carnap R* The logical syntax of Language London, 1954
- 150 *Carnap R* Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache — «Erkenntnis» Wien, 1931, Bd 2 H 4
- 151 *Cassirer E* Was ist der Mensch? Stuttgart, 1960
- 152 *Chase St* Power of Words N Y, 1954
- 153 *Chase St* The Tyranny of Words N Y, 1938
- 154 *Clarcke W N* The Future of Thomism — In New Times in Christian Philosophy Ed by McInnery R M Notre Dame, 1968
- 155 *Commager H S* The American Mind Yale Univ Press, 1964
- 155a Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers Ed by Urmson J O London, 1960
- 156 *Cook B* The Relevance of Philosophy for the New Theology — In New Times in Christian Philosophy Ed by McInnery R M G F Washington, 1970
- 157 *Copleston F C* Aquinas London, 1957
- 158 *Copleston F C* A History of Philosophy, vol VIII Westminster-Maryland 1966, [vol IX London, 1975]
- 159 *Coreth E* Metaphysik Innsbruck, 1961.
- 159a *Dawson Ch* The Kingdom of God and History Chicago, 1938
- 160 *Dawson Ch* The Making of Europe N Y, 1945
- 161 *Deleuze G* Difference et repetition Paris, 1968
- 162 *Deleuze G* Logique du sens Paris, 1969
- 163 Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen [Tarski A] — In Berka K, Kreiser L Logik Texte Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik Berlin, 1971
- 164 *Dewey J* A Common Faith Yale University Press, 1957
- 165 *Dewey J* Essays in Experimental Logic London, 1920
- 166 *Dewey J* Experience and Nature Chicago—London, 1925
- 167 *Dewey J* Experience Knowledge and Value — In The Philosophy of John Dewey Ed by Schilpp P A N Y, 1951
- 168 *Dewey J* On Experience, Nature and Freedom N Y, 1960
- 169 *Dewey J* Freedom and Culture N Y, 1939
- 170 *Dewey J* Logic The Theory of Inquiry N Y, 1955
- 171 *Dewey J* Problems of Men N Y, 1946
- 172 *Dewey J* Reconstruction in Philosophy Boston, 1957
- 173 *Dewey J* The Development of American Pragmatism — In Twentieth Century Philosophy N Y, 1947
- 174 *Dewey J* The Quest for Certainty N Y, 1929
- 175 Die «Frankfurter Schule» im Lichte des Marxismus Zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas Frankfurt a M, 1970
- 176 *Dondeyne A* Foi chretienne et pensee contemporaine Louvain, 1952

- 177 *Dubs H H* Language and Philosophy — «Philosophical Review» N Y, 1958, № 3
- 178 Fragmenty filozoficzne, ser II Warszawa, 1959
- 179 *Eames E R* Bertrand Russells Theory of Knowledge London, 1969
- 180 «Erkenntnis», 1932, Bd 3
- 180a «Erkenntnis», 1934, Bd 4, H 2
- 181 «Erkenntnis», 1939 Bd 7
- 182 «Esprit», Paris, 1957, № 11
- 183 «ETC A Review of General Semantics» San Francisco, 1952, vol X, № 1
- 184 *Ewing A C* Two kinds of Analysis — «Analysis», II Oxford, 1934—1935
- 185 *Farber M* Phenomenology and Existence N Y, 1967
- 186 *Felt J M* Invitation to a Philosophic Revolution — «The New Scholasticism», 1971, vol 46, № 1
- 187 *Ferreira P* Korzybski and a New Interpretation of Socialism N Y, 1952
- 188 *Feyerabend P K* Die Wissenschaft in einer freien Gesellschaft — In Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik Basel—Stuttgart, 1974
- 188a *Feyerabend P K* Against Method An Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge London, 1975
- 189 *Flewelling R T* Creative Personality N Y, 1926
- 190 *Flewelling R T* The Survival of Western Culture N Y, 1943
- 191 *Flewelling R T* The Person or the Significance of Man Los Angeles, 1952
- 192 *Foley L A* Chance and Fortuitous in a Philosophy of History — «The New Scholasticism», 1948, № 3
- 193 *Foucault M* Les mots et les choses Paris, 1966
- 194 *Frank Ph* Philosophy of Science Prentice-Hall, 1957
- 195 *Fugel L* Die Bedeutung der philosophischen Anthropologie für Grundlegung der Sozialwissenschaften Köln, 1967
- 196 *Gehlen A* Anthropologische Forschung Hamburg, 1961
- 197 *Gehlen A* Der Mensch — seine Natur und seine Stellung in der Welt Bonn, 1955
- 198 *Gehlen A* Die Seele im Technischen Zeitalter Hamburg, 1957
- 199 George Herbert Mead on Social Psychology Ed by Reck A N Y, 1964
- 200 *Gilson E* Le philosophe et la theologie Paris, 1960
- 200a *Gilson E* Recent Philosophy Hegel to the Present N Y, 1966
- 201 *Gilson E* Le thomisme Paris, 1948
- 201a *Gilson E* Realisme thomiste et critique de la connaissance Paris 1947
- 202 *Glenn P* An Introduction to Philosophy N Y, 1949
- 203 *Goodman N* The Structure of Appearance Indianapolis, 1966
- 204 *Gorman M M* The Education Implication of the Theory of Meaning and Symbolism of General Semantics Washington, 1958
- 205 *Griesbach M P* Teaching Philosophy after Vatican II — In Philosophy and Christian Theology Ed by McLean G F Washington, 1970
- 206 *Grunbaum A* Operationalism and Relativity — «Scientific Monthly», 1954, vol 79, № 4
- 207 *Habermas J* Technik und Wissenschaft als «Ideologie» Frankfurt a M, 1969
- 208 *Hayakawa S I* Language in Thought and Action N Y, 1949

- 209 *Hayakawa S I* Semantics, General Semantics and Related Disciplines — In Language, Meaning and Maturity Ed by Hayakawa S I N Y., 1951
- 210 *Heidegger M* Einführung in die Metaphysik Tübingen, 1953
- 211 *Heidegger M* Holzwege Frankfurt a M., 1950
- 212 *Heidegger M* Platons Lehre von der Wahrheit Bern, 1947.
- 213 *Heidegger M* Sein und Zeit Tübingen, 1960
- 214 *Heidegger M* Unterwegs zur Sprache Pfullingen, 1959.
- 215 *Heidegger M* Was heißt denken? Tübingen, 1954
- 216 *Heinemann F* Existenzphilosophie lebendig oder tot? Stuttgart, 1956
- 217 *Hempel C E* A Logical Appraisal of Operationism — «Scientific Monthly», 1954, vol 79, № 4
- 218 *Hempel G* Le probleme de la verite «Theoria», Bd III Gothenburg, 1937
- 219 *Hengstenberg H E* Grundlagen zu einer Metaphysik der Gesellschaft Nurnberg, 1949
- 220 *Hengstenberg H E* Philosophische Anthropologie Stuttgart 1957
- 221 *Hengstenberg H E* Sein und Ursprünglichkeit Munchen—Köln, 1958
- 222 *Hochgesang M* Mythos and Logik im 20 Jahrhundert Munchen, 1965
- 223 *Hocking W E* Man and the State New Haven, 1926
- 224 *Horkheimer M* und *Adorno T W* Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente Frankfurt a M., 1969
- 225 *Hühnerfeld P* In Sachen Heidegger Hamburg, 1959
- 226 *Husserl E* Tijdschrift voor Philosophie, 1, 2 Louvain, 1939
- 227 *Husserl E* Formale und transzendente Logik Halle, 1929
- 228 *Husserl E* Ideas General Introduction to Phenomenology N Y., 1962
- 229 *Husserl E* Logische Untersuchungen, Bd II, T 1 Halle, 1922
- 230 *Husserliana*, Den Haag, 1950—1959 Bd I
- 231 *Husserliana*, Bd IV
- 232 *Husserliana*, Bd V
- 233 *Husserliana*, Bd VI
- 234 *Husserliana*, Bd VII
- 235 *Husserliana*, Bd VIII
- 236 *Hypolite J* Etudes sur Marx et Hegel Paris, 1955
- 237 *Hypolite J* Genese et structure de la «Phenomenologie de l'esprit» de Hegel Paris, 1946
- 238 *Hypolite J* Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel Paris, 1948
- 239 *Hypolite J* Logique et existence Paris, 1949
- 240 *Jager R* The Development of Bertrand Russell's Philosophy London, 1974
- 241 *James W* Principles of Psychology, vol I N Y., 1890
- 242 *Jaspers K* Der philosophische Glaube Munchen, 1955
- 243 *Jaspers K* Existenzphilosophie Berlin, 1964
- 244 *Jaspers K* Lebensfragen der deutschen Politik Munchen, 1963
- 245 *Jaspers K* Philosophie Bd I Berlin, 1956
- 246 *Jaspers K* Rechenschaft und Ausblick Munchen, 1951
- 247 *Jaspers K* Vernunft und Existenz Groningen, 1935
- 248 *Jaspers K* Vernunft und Wärdvernunft in unserer Zeit Munchen, 1950
- 249 *Jaspers K* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte Zurich 1949

- 249a. Jaspers K. Werk und Wirkung. München, 1963.
250. Jaspers K. Wohin treibt die Bundesrepublik? München, 1966.
251. Jay M. The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923—1950. Boston—Toronto, 1972.
252. Joja A. About tertium non datur. — «Analele Universitatii C. J. Parhon. Seria Acta Logica» București, 1958, № 1.
253. Johnson W. Language und Speech Hygiene. Chicago, 1939.
254. Jolivel R. Cours de philosophie. Lion—Paris, 1938.
255. Jones W. T. A History of Western Philosophy, vol. 4. Harcourt, 1969.
256. Kierkegaard S. Gesammelte Werke. Jena, 1922—1925.
257. Klubertanz G. Saint Thomas on analogy. Chicago, 1960.
258. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. Paris, 1947.
259. Korzybski A. Science and Sanity. An Introduction to Non-artistotelian Systems and General Semantics. Lakeville, Conn., 1948.
260. Kotarbinski T. Wybór pism, t. II. Warszawa, 1958.
261. Krohn S. Der logische Empirismus, t. I. Turku, 1949.
262. Kuhn Th. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1970.
263. Lacroix J. Le sens du dialogue. Paris, 1969.
264. Lacroix J. Le sens de l'athéisme moderne. Paris, 1966.
265. Lacroix J. Marxisme, existentialisme, personalisme. Paris, 1971.
266. Lakatos J. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. — In: Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge, 1970.
267. Lakebrink B. Hegels dialektische Ontologie und thomistische Analektik. Köln, 1955.
268. Landgrebe L. Philosophie der Gegenwart. Bad. Godesberg, 1957.
269. Landmann M. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichte und Sozialanthropologie. München—Basel, 1961.
270. Landmann M. Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. Berlin, 1955.
271. Landsberg P. L. Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt a. M., 1960.
272. Laserowitz M. The Structure of Metaphysics. London, 1955.
273. Lecourt D. Sur l'archéologie et la savoir. — «La Pensée», 1970, № 152.
274. Lenzen U. Operational theory in elementary Physics. — «American Physical Teacher», 1939, vol. 7.
275. Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine. Milano, 1961.
276. Lévi-Strauss C. Anthropologie structurale. Paris, 1958.
277. Lévi-Strauss C. Mythologiques, t. I. Le cru et le cuit. Paris, 1964.
278. Lévi-Strauss C. Mythologiques, t. IV. L'homme nu. Paris, 1971.
279. Lévi-Strauss C. Tristes tropiques. Paris, 1955.
280. Linguistic Analysis and Phenomenology. London, 1972.
281. Litt Th. Mensch und Welt. Heidelberg, 1961.
282. Lorenz K. Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. Wien, 1965.
283. Lotz J. B. Sein und Existenz. Freiburg, 1965.
284. Luyten W. A. Existential phenomenology. Louvain, 1962.
285. Marcel C. Etre et avoir. Paris, 1935.

286. «Journal Métaphysique». Paris, 1920, № 3.
287. *Marcel C.* L'homme problématique. Paris, 1955.
288. *Marcel G.* Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence? — «Revue de métaphysique et de morale», 1957.
289. *Marcel G.* The existential background of human dignity. London, 1963.
290. *Marcel G.* Vers une ontologie concrète. — In: Encyclopédie française, vol. 19. Paris, 1945.
291. *Marcuse H.* Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a. M., 1969.
292. *Marcuse H.* Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus... — «Die Gesellschaft». Berlin, 1932, № 8.
293. *Marcuse H.* Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. N. Y., 1954.
294. *Marcuse H.* Re-examination of the concept of revolution. — In: Contemporary Philosophy. A Survey, vol. IV. Firenze, 1971.
295. *Marcuse H.* Versuch über die Befreiung. Frankfurt a. M., 1969.
296. *Marcuse H.* Zum Problem der Dialektik. — «Die Gesellschaft», 1930, № 1.
297. *Margenau H.* On interpretation and misinterpretation of Operationalism. — «Scientific Monthly», 1954, vol. 79, № 4.
298. *Marhenke P.* Phenomenalism. — In: Philosophical Analysis. A Collection of Essays. Ed. by Max Black, 1963.
299. *Maritain J.* About Christian philosophy. — In: The human person and the world of values. Ed. by Schwartz N. Y., 1960.
300. *Maritain J.* De Bergson à Thomas d'Aquin. N. Y., 1944.
301. *Maritain J.* La signification de l'athéisme contemporain. Paris, 1949.
302. *Mattson A.* Christian Social Consciousness. N. Y., 1953.
303. *McPherson T.* Positivism and Religion — «Philosophy and Phenomenological Research». Berlin, 1954. vol. XIV, № 3.
304. *Mead G. H.* Mind, Self and Society. Chicago, 1963.
305. *Müller D., Mead G. H.* Language and the World, 1975.
306. *Mead G. H.* Philosophy of the Act. University of Chicago Press, 1938.
307. *Mead G. H.* Selected Writings Ed. by Reck A. J. N. Y., 1964.
308. *Merleau-Ponty M.* Humanisme et Terreur. Paris, 1947.
309. *Merleau-Ponty M.* Les aventures de la dialectique. Paris, 1955.
310. *Merleau-Ponty M.* Phénoménologie de la perception. Paris, 1945.
311. *Mitscherlich A.* Die Idee des Friedens und menschliche Aggressivität. Frankfurt a. M., 1969.
312. *Mounier E.* Le personnalisme. Paris, 1962.
313. *Mounier E.* Manifeste au service du personnalisme. Paris, 1936.
314. *Mounier E.* Qu'est-ce que le personnalisme? Paris, 1946.
315. *Mounier E.* Révolution personnaliste et communautaire. Paris, 1935.
316. *Nedoncelle M.* Existe-il une philosophie chrétienne? Paris, 1956.
317. *Nedoncelle M.* La réciprocité des consciences. Paris, 1942.
318. *Nedoncelle M.* Le personnalisme. — In: Encyclopédie française, vol 19. Paris, 1957.
319. *Niebuhr P.* The Nature and Destiny of Man, vol. I. N. Y., 1955.

- 320 *Palmier J.-M.* Marcuse et la nouvelle gauche. Philosophie et revolution. Paris, 1973.
321. *Pap A.* Semantics and necessary truth. New Haven, 1958.
322. *Parukh S. K.* General Semantics — an Approach to Communication with Reference to Councelling. — «The Indian Journal of Social Work». Bombay, 1959, vol. XIX, № 4.
323. *Peursen C. van.* Phänomenologie und analytische Philosophie. Stockholme, 1969.
324. Phenomenology. Ed. by J. J. Kockelmans. N. Y., 1967.
325. Philosophical Analysis. A Collection of Essays. Ed. by Max Black. Prentice-Hall, 1963.
326. «Philosophy and phenomenological Research», 1949, vol. IX.
327. «Philosophy and phenomenological Research», 1963, vol. XXIII, № 3.
328. Philosophy in the Twentieth Century. Ed. by Barrett W. and Aiken, vol. I. N. Y., 1962.
- 329 *Piaget J.* Le structuralisme. Paris, 1968.
330. *Pitcher G.* The Philosophy of Wittgenstein Prentice-Hall, 1964.
331. *Plessner H.* Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 2. Aufl. Berlin, 1965.
332. *Popper K. R.* Objective Knowledge. Oxford, 1972.
333. *Popper K. R.* Philosophy of Science. — In: British Philosophy in the Mid-Century. Ed. by Mace C. A. London, 1957.
334. *Popper K. R.* The Logic of Scientific Discovery. N. Y., 1961.
- 335 *Popper K. R.* The Poverty of Historicism. London, 1957.
336. Preliminary studies [by Wittgenstein] for the «Philosophical Investigations», generally known as the blue and brown books. Oxford, 1964.
337. *Prucha M.* Kùlt ělovéka. Praha, 1966.
338. *Raeymaecker L.* Introduction à la philosophie. Lovain, 1956.
339. *Rapoport A.* Dialectical Materialism and General Semantics — «ETC», 1948, vol. 5, № 2.
340. *Reding M.* Thomas von Aquinas und Karl Marx. Graz, 1953.
341. *Reichenbach H.* Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie. Berlin, 1957.
342. *Renard A.* La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne. Paris, 1941.
343. «Revue Néo-Scholastique de philosophie», 1929, № 23.
344. *Ricoeur P.* Sur la phénoménologie. — «Esprit», 1963, № 12.
345. *Ricoeur P.* The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics. Evanston, 1974.
346. *Rothacker E.* Die Schichten der Persönlichkeit. Bonn, 1965.
347. *Rothacker E.* Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte. Bonn, 1950.
348. *Rothacker E.* Philosophische Anthropologie. Bonn, 1964.
349. *Rothacker E.* Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins. Bonn, 1966.
350. *Russell B.* Authority and Individual. London, 1949.
351. *Russell B.* Dictionary of Mind, Matter and Morals. N. Y., 1953.
352. *Russell B.* In Praise of Idlennes. London, 1936.
353. *Russell B.* Introduction to Mathematical Philosophy. London, 1919.
354. *Russell B.* Logic and Knowledge. Essays 1901—1950. London, 1956.
355. *Russell B.* Marriage and Morals London, 1961.
356. *Russell B.* My Philosophical Development. London—N. Y., 1959.
357. *Russell B.* Mysticism and Logic. London, 1931.

358. *Russell B.* On Education, Especially in Early Childhood. London, 1962.
359. *Russell B.* Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. London, 1915.
360. *Russell B.* Our Knowledge of external World. London, 1952.
361. *Russell B.* Power. A new social Analysis. London, 1938.
362. *Russell B.* Principles of Social Reconstruction. London, 1917.
363. *Russell B.* The Analysis of Matter. N. Y., 1954.
364. *Russell B.* The Analysis of Mind. London, 1921.
365. *Russell B., Whitehead A. N.* Principia Mathematica. London, 1925.
366. *Ryle G.* The Concept of Mind. N. Y., 1962.
367. *Santayana G.* Dewey's Naturalistic Metaphysics. — In: Philosophy in the Twentieth Century Ed. by Barrett W and Aiken H. D., vol. 1. N. Y., 1962
368. *Sapir S.* Culture, Language and Personality. University of California Press.
- 368a. *Sartre J.-P.* Critique de la raison dialectique. Paris, 1960.
369. *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant. Paris, 1957.
370. *Sartre J.-P.* L'existentialisme est une humanisme. Paris, 1947.
371. *Scheler M.* Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg. Leipzig, 1915.
372. *Scheler M.* Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.
373. *Scheler M.* Gesammelte Werke, Bd. II, 1954.
374. *Scheler M.* Gesammelte Werke, Bd. VIII, 1960.
375. *Scheler M.* Philosophische Weltanschauung. Bonn, 1929.
376. *Scheler M.* Vom Umsturz der Werte, Bd. I. Leipzig, 1919.
377. *Schlick M.* Allgemeine Erkenntnislehre. Berlin, 1918.
378. *Schlick M.* Gesammelte Aufsätze. Wien, 1938.
379. *Schmidt A.* Der Naturbegriff in der Lehre von Marx. Frankfurt a. M., 1962.
- 379a. *Schrems J.* The Catholic Philosophy of History. N. Y.
380. *Sertillanges A. D.* St. Thomas d'Aquin, t II. Paris, 1925
381. *Stewerth G.* Der Triumph der Verzweigung. — In: Haresien der Zeit. Hrsg. von Böhm A. Freiburg, 1961.
382. Situation du personalisme. — «Esprit», 1946, № 3.
383. *Stueck P.* The philosophy of evil. N. Y., 1951.
384. *Smith J.* The Spirit of American Philosophy. N. Y., 1963.
385. *Spencer J.* A Discourse Concerning Prodiges. London, 1665.
386. *Spiegelberg H.* The phenomenological Movement, vol I. The Hague, 1971.
387. *Spranger E.* Wo stehen wir heute? Gütersloh, 1960.
- 387a. *Steenberghen F. van.* Dieu caché. Louvain, 1966
- 387b. *Steenberghen F. van.* Le retour à St Thomas ... Montréal, 1967.
388. *Stegmüller W.* Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Wien, 1957.
389. *Stegmüller W.* Einheit und Problematik der wissenschaftlichen Welterkenntnis. München, 1967.
390. *Stegmüller W.* Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung 4. Aufl. Stuttgart, 1969.
391. *Stegmüller W.* Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie. Berlin — Heidelberg — N. Y., Bd I, 1973.
392. *Steigerwald H.* Herbert Marcuses «Dritter Weg». Berlin, 1969.
393. *Stevenson Ch. I.* Ethics and Language. New Haven, 1960
394. «Studia filozoficzne». Warszawa, 1964, № 1.

- 395 «Studies in Sowjet Thought», 1967, № 2
- 396 Symposium sobre la nocion Husserliana de la Lebenswelt Mexico, 1963
- 397 *Teilhard de Chardin* Oeuvres, t I—VI Paris, 1955—1962
- 398 *Thayer H S* Meaning and Action A Study of American Pragmatism N Y, 1973
- 399 *Thayer H S* Pragmatism — In A Critical History of Western Philosophy Ed by O'Connor D J Giercoe, 1964
- 400 The Autobiography of Bertrand Russell, vol 2 London, 1968
- 401 The Basic Writings of Bertrand Russell Ed by Equer and Lester London, 1961
- 402 The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers Ed by Urmson J O London, 1960
403. The critical Approach to Science and Philosophy In Honour of Karl R Popper Ed by Funge M London, 1964
- 404 The McAuley Lectures Westgartford, Conn, 1966
- 405 «The New Scholasticism», 1931, April Washington
- 406 «The New Scholasticism», 1971, vol 46 № 1
- 407 The Philosophy of George Herbert Mead Ed by Corti W R Wintertuhr, 1973
- 408 The Present State of Operationalism — «Scientific Monthly», 1954, vol 79, № 4
- 409 The Use and Misuse of Language Ed by Hayakawa S T Greenwich, Conn, 1965
- 410 *Tillette X* Philosophes contemporaines Paris, 1962
- 411 *Toulmin S* Human Understanding, vol I Princeton, 1972
- 412 *Tresmontant Cl* Les idees maitresses de la metaphysique chretienne Paris, 1962.
- 413 *Vadee M* Gaston Bachelard ou le nouvel idealisme epistemologique Paris, 1975
- 414 *Vendler Z* Effects, Results and Consequences — In Analytical Philosophy Ed by Butler R J Oxford, 1962
- 415 *Virneaux R* Philosophie de l'homme Paris, 1956
- 416 *Vries J de, Lotz J B* Philosophie im Grundriss Wurzburg, 1969
- 417 *Vries J de* Materie und Geist Munchen, 1970
- 418 *Wahl J* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel 2 eme éd Paris, 1951
- 419 *Wendland D* Von der Philosophie zur Weltanschauung Zurich, 1960
- 420 *Werkmeister W H* A History of Philosophical ideas in America N. Y., 1949
- 421 *Wesep H B van* Seven Sages N Y, 1963.
- 422 *Wharf B L* The Relation of Habitual Thought and Behavior to Language 1939
423. *Whitehead A. and Russell B* Principia Mathematica, vol I Cambridge, 1925
- 424 *Wharf B L* Language, Thought and Reality The M I T Press, 1966
- 425 *Wisdom J* Philosophy and Psycho Analysis Oxford, 1957
- 426 Wissenschaftliche Weltauffassung Der Wiener Kreis Wien, 1929
- 427 *Wittgenstein L* Philosophical Investigations Oxford, 1953 (2-ded 1958)
- 428 *Wolniewicz B* Rzeczy i fakty. Warszawa, 1968.

ПОРТРЕТЫ

- Дьюи Д — с 19
Карнап Р — с 87
Шлик М — с 96
Поппер К — с 132
Айер А — с 142
Рассел Б — с 178
Вигенштейн Л — с 194
Остин Д — с 197
Гуссерль I — с 211
Шелер М — с 276
Хайдеггер М — с 281
Ясперс К — с 312
Сартр Ж П — с 341
Мерло Понти М — с 389
Маритэн Ж — с 407

СОДЕРЖАНИЕ

	стр.
Введение	3
Глава I. Поздний прагматизм	19
1 Инструментализм Джона Дьюи Понятие опыта	20
2 Инструментальный метод	36
3 Бихевиористский прагматизм Дж Г Мида	59
Глава II. Неопозитивизм	87
1 Возникновение и источники неопозитивизма	88
2 Неопозитивистская трактовка предмета философии	97
3 Анализ и проблема значения	106
4 Основные принципы гносеологии	116
5 Проблема верификации	124
6 Истолкование семантического определения истинности	147
7 Логический конвенционализм	153
8 Физикализм	164
9. Эмотивизм и неопозитивистская социология	169

	10 Кризис неопозитивизма и эволюция воззрений Рассела	177
	11 Философия лингвистического анализа	193
Глава III. Феноменология		211
	1 Критика Гуссерлем психологизма в логике	215
	2 Замыслы и действительный смысл гуссерлевского наукоучения	220
	3 Феноменологическая философия и метод	226
	4 Развитие феноменологии после «Логических исследований»	255
	5 Формы феноменологического сознания и их анализ в поздней феноменологии	259
	6 Гуссерль о кризисе европейского человечества и кризисе науки	265
	7 Дальнейшее развитие феноменологического течения	275
Глава IV. Экзистенциализм в Германии		281
	1 Возникновение, истоки и сущность экзистенциализма	281
	2 Экзистенциализм М Хаидеггера	291
	3 «Философия существования» К Ясперса	311
Глава V. Экзистенциализм во Франции		311
	1 Религиозный экзистенциализм Г Марселя	343
	2 Атеистический экзистенциализм Ж-П Сартра	355
	3 Другие варианты французского экзистенциализма Камю, Мерло Понти и исегегельянцы	384
Глава VI Неотомизм		407
	1 Формирование неотомизма Вера и разум	409
	2 Бог и мир Богопознание	417
	3 Гилеморфизм Отношение к естествознанию	425
	4 Антропология и гносеология	431
	5 Этическое учение	436
	6 Философия истории Борьба против марксизма	440
	7 II Ватиканский собор и дальнейшая эволюция неотомизма	447
Глава VII Другие религиозно-философские течения		460
	1 Христианский эволюционизм Тейяра де Шардена	462
	2 Персонализм Французский и американский варианты	478

Глава VIII. Философские источники буржуазной марксологии	
60—70-х годов XX в.	499
1. Философская антропология	500
2 Социальная философия франкфуртской школы, или «критическая теория» общества	519
3 Философский структурализм	540
Цитируемая литература	566

С 56 Современная буржуазная философия. Учеб. пособие. Под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. М., «Высш. школа», 1978.
582 с.

В книге дается критический анализ буржуазной философии, начиная с общего кризиса капитализма после Великой Октябрьской социалистической революции вплоть до наших дней. В пособии раскрываются основные особенности философии неопозитивизма, феноменологии, экзистенциализма, неоготизма, персонализма, христианского эволюционализма, воззрений франкфуртской школы и структурализма.

С $\frac{10506-092}{001(01)-78}$ 2-78

1ФБ

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор И. И. Головин
Художник Б. А. Школьник
Художественный редактор С. Г. Абелин
Технический редактор А. К. Нестерова
Корректор Н. Д. Макенкина

А 02473 Сдано в набор 29/VI 77 г. Подп. к печати 13/XII 77 г. Формат 84×108¹/₃₂
Бум. тип № 1 Объем 18,25 печ. л. Усл. п. л. 30,66 Уч. изд. л. 33,69 Изд.
№ ФПН—265 Тираж 40 000 экз. Зак. № 1371 Цена 1 р. 40 к.

План выпуска литературы для вузов и техникумов
издательства «Высшая школа» на 1978 г. Позиция № 2
Издательство «Высшая школа»
Москва, К 51, Неглинная ул., д. 29/14

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли
197136 Ленинград, П 136 Гатчинская ул., 26.