

А.Ф. ЗОТОВ, Ю.К. МЕЛЬВИЛЬ

БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ
СЕРЕДИНЫ
XIX-
НАЧАЛА
XX
ВЕКА

Допущено
Главным управлением
преподавания общественных наук
Министерства высшего и среднего
специального образования СССР
в качестве учебного пособия
для студентов философских факультетов



МОСКВА
«ВЫСШАЯ ШКОЛА» 1988

ББК 87.3
З-88

Рецензенты: кафедра современной зарубежной философии и социологии философского факультета ЛГУ им. А. А. Жданова (зав. кафедрой д-р филос. наук, проф. М. Я. Корнеев); д-р филос. наук, проф. М. А. Киссель (Институт философии АН СССР)

Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К.

З-88 Буржуазная философия середины XIX — начала XX века: Учеб. пособие для филос. фак. ун-тов. — М.: Высш. шк., 1988. — 520 с.

ISBN 5—06—001438—X

В пособии дается критический анализ постклассической буржуазной философии XIX—XX вв., выявляется ее апологетическая роль, характеризуется ее принципиальный отход от норм классической буржуазной философии и подвергаются критическому рассмотрению наиболее типичные ее формы и течения, такие, как позитивизм, неокантянство, иррационалистическая «философия жизни», неогегельянские школы и прагматизм.

3 0302020300(4309000000)—484 12—88
001(01)—88

ББК 87.3
1 ФБ

ISBN 5—06—001438—X © Издательство «Высшая школа»,
1988

ПРЕДИСЛОВИЕ

В Программе КПСС в качестве одного из важнейших направлений формирования научного мировоззрения указывается «борьба против буржуазной идеологии» (3, 165). Она предполагает, в частности, глубокий марксистский анализ постклассической буржуазной философии XIX и XX вв., который составляет содержание завершающего раздела курса истории зарубежной философии, читаемого на философских факультетах университетов нашей страны. В помощь изучающим его и предназначено данное учебное пособие.

Это третье по счету учебное пособие по истории постклассической буржуазной философии XIX в., выпущенное при активном участии кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ.

Авторы предлагаемого пособия ставили своей задачей, во-первых, максимально приблизить его к содержанию читаемых ими в течение многих лет курсов на философском факультете МГУ (фактически пособие на этих курсах и основано), а во-вторых, сделать изложение по возможности простым и доступным для студентов и аспирантов философских факультетов.

При отборе имен и течений авторы останавливались на тех, влияние которых прослеживается до сих пор и которые сыграли значительную роль в эволюции постклассической буржуазной философии, внесли какие-то новые моменты в философскую проблематику, в той или иной мере отразили в своем творчестве существенные изменения в сфере социальных отношений, в развитии науки и культуры вообще. Особое внимание было обращено на таких философов и такие течения, которые непосредственно выступали против марксизма или подготовили теоретическую базу для его ревизионистских извращений, поскольку их критика особенно необходима. При этом авторы старались не загромождать память студентов множеством имен, а свести их число к самому необходимому минимуму.

Способ подачи материала варьируется в зависимости от его характера. Биографическим данным уделяется различное внимание в меру той роли, которую

они играли в становлении и развитии взглядов философа. Поэтому, например, о жизни и духовной эволюции С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Ч. Пирса или У. Джемса говорится значительно больше, чем, скажем, о жизни Г. Спенсера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и Э. Маха.

Различается и стиль изложения в зависимости от характера и манеры представления того или иного учения самим его создателем. Нельзя в одном стиле рассказывать о философии, скажем, С. Кьеркегора и Г. Спенсера. Авторы считали, что манера изложения должна служить тому, чтобы наиболее адекватно передать характер того или иного способа философствования. В книге не рассматриваются взгляды некоторых крупных буржуазных философов, например Дж. Ройса и Г. Зиммеля, так как из-за недостатка времени лекции о них на философском факультете МГУ не читаются.

Вопрос о структуре книги представил для авторов значительные трудности, поскольку нужно было сочетать хронологический принцип с конкретно-содержательным. После долгих обсуждений было принято разделение книги на четыре раздела «по вертикали», т. е. по основным типам философствования с дальнейшим прослеживанием их эволюции по возможности в хронологическом порядке. Это позитивистские, неоиdealистические, иррационалистические течения и прагматизм — всего 15 глав и введение.

В книге приводится сравнительно немного ссылок на работы советских авторов. Это не значит, что авторы пособия не использовали весьма значительную марксистскую критическую литературу. Напротив, работы многих советских и зарубежных исследователей буржуазной философии XIX—XX вв. были весьма полезны для работы над учебным пособием.

Главы 3, 4, 10 и 12 написаны А. Ф. Зотовым; введение, главы 2, 7, 8, 9, 11, 13, 14 и 15 написаны Ю. К. Мельвилем; главы 1, 5 и 6 написаны совместно.

Авторы приносят свою глубокую благодарность рецензентам — профессорам М. А. Кисселю и М. Я. Корнееву, а также членам кафедры истории зарубежной философии МГУ им. М. В. Ломоносова — за сделанные ими ценные замечания.

ВВЕДЕНИЕ

Под буржуазной философией XIX — начала XX в. терминологически будут пониматься немарксистские философские учения этого периода, кроме немецкой классической философии, пришедшей, согласно Энгельсу, к своему концу в антропологическом материализме Л. Фейербаха. Сама немецкая классическая философия (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах) явилась величественным итогом развития философской мысли Нового времени, т. е. периода буржуазных революций XVII—XVIII вв., которыми ознаменовалось утверждение капиталистического способа производства и приход к власти капиталистического класса в ряде стран Западной Европы (Нидерланды, Англия, Франция), а также подготовка буржуазной революции в Германии.

Как уже стало обычным в историко-философской литературе, характеристика «классическая» распространяется и на исторически значимые философские учения от Бэкона и Галилея до Лейбница, в противопоставлении их постклассической апологетической философии XIX и XX вв. Классическая буржуазная философия была огромным прогрессом теоретической мысли идеологов буржуазного класса по сравнению со всем предшествующим философским развитием. Но, как и весь буржуазный прогресс, философский прогресс был глубоко противоречивым: в момент высшего подъема классической буржуазной философии в ее недрах уже стали действовать тенденции, направленные на ее разложение и отрицание.

Именно в это время, т. е. в первые десятилетия XIX в., с Гегелем, развивавшим во всех деталях систему абсолютного диалектического идеализма, пытался, хотя и безуспешно, соперничать А. Шопенгауэр с его иррационалистическим учением о мировой воле. Па-

раллельно деятельности материалиста Л. Фейербаха О. Конт выдвигал свои позитивистские концепции, а С. Кьеркегор пропагандировал иррационалистические идеи христианского предэкзистенциализма. Эти три учения положили начало радикальному изменению характера буржуазного философствования, происходившему в первой половине XIX в., смене содержания многих основных понятий и проблем, стиля и манеры философского рассуждения. Эти изменения были только одним из аспектов общей переориентации всей буржуазной общественной науки. Суть этого процесса была с классической ясностью раскрыта Марксом в Послесловии к первому тому «Капитала»: «Буржуазия во Франции и в Англии завоевала политическую власть. Начиная с этого момента, классовая борьба, практическая и теоретическая, принимает все более ярко выраженные и угрожающие формы. Вместе с тем пробил смертный час для научной буржуазной политической экономии. Отныне дело шло уже не о том, правильна та или другая теорема, а о том, полезна она для капитализма или вредна, удобна или неудобна, согласуется с полицейскими соображениями или нет. Бескорыстное исследование уступает место сражениям наемных писак, беспристрастные научные изыскания заменяются предвзятой, угодливой апологетикой» (1, 23, 17).

Сказанное Марксом о буржуазной политической экономии в значительной степени, хотя и не так явно, относится и к буржуазной философии. Изменения в мире, связанные с тем, что классовая борьба пролетариата приняла угрожающие формы, непосредственно отразились на буржуазной политической экономии, поскольку эта борьба касалась прежде всего экономического положения пролетариата. На философии эта новая ситуация сказалась опосредованным образом, но привела к аналогичным результатам: буржуазная философия XIX в. по своей социальной функции в основном и главном превратилась в апологетику.

Историческое значение классической буржуазной философии состояло в том, что она была провозвестником и подготовкой нового капиталистического общества и его духовной культуры, складывавшихся на основе отрицания феодального строя и его идеологии. Этой философии была присуща двоякая вера в разум, сменившая феодальную веру во всемогущество религии и

церкви: вера в способность разума познавать мир и в способность разума утвердить свое царство на земле, т. е. в способность направлять человеческие действия, воплощаться в разумных социальных отношениях и институтах, освобожденных, наконец-то, от воображаемого подчинения божественной воле или провидению.

Большинству представителей классической философии был присущ познавательный оптимизм, убеждение в том, что наука может раскрыть все тайны физического мира и дать его объективную, достоверную картину. Эта философия немало способствовала утверждению авторитета науки в обществе, знавшем в недалеком прошлом лишь один авторитет церкви. Рост же авторитета науки полностью соответствовал интересам развивавшегося капиталистического общества, хотя бы в предвосхищении того значения, которое научные исследования в скором времени будут иметь для капиталистического производства.

Классическая буржуазная философия объективно и субъективно защищала прогрессивный в то время капиталистический строй, и именно эта его прогрессивность позволяла его идеологам стремиться к возможно большей объективности исследования как природы, так и общества. Их отношение к религии варьировалось от критики Священного писания (Спиноза), признания безличного божественного начала (деизм Гоббса, Локка, Вольтера, некоторых английских материалистов), пантеизма Толанда, атеизма Гольбаха и Дидро и других до оправдания более или менее традиционного представления о боге христианской религии. Неспособность большинства философов порвать с той или иной формой веры в бога часто заставляла их вступать на путь идеализма, но не мешала подвергать глубокому анализу гносеологические, метафизические и этические проблемы. В ходе этого анализа нередко само понятие бога выступало в его гносеологической, рационализирующей функции идеала всемогущего познающего разума и способствовало укреплению уверенности в возможности человека, в качестве носителя частицы этого разума, достигать абсолютного знания (66). Лишь в отдельных случаях высказывались сомнения в познавательных способностях чувств и интеллекта, но и эти сомнения опирались на тщательное исследование познавательного процесса, обнаруживающее таящиеся в нем сложные проблемы,

тем самым способствуя их дальнейшему анализу и решению.

Эта вера в разум, имевшая прежде всего социальные корни, подкреплялась и до известной степени подтверждалась реальными фактическими успехами науки, которая на основе, заложенной в XVII в. Галилеем и Декартом, привела в XVIII в. к огромным достижениям не только механики Ньютона, ставшей базой всех физических наук, но и всего естествознания в целом.

В этот период философия не только высоко оценивала науку, но и сама стремилась быть научной. Научное мышление часто рассматривалось ею как эталон, образец для мышления философского. Даже Гегель, противопоставивший всем видам мышления мышление спекулятивное как истинно философское, считал свою философию подлинно научной.

Правда, в отличие от классической политической экономии, которую Маркс считал научной, буржуазная философия, строго говоря, никогда научной не была, но по типу своего мышления, по стремлению к логической убедительности и последовательности нередко к науке приближалась. От научного ее мышление отличалось прежде всего большим произволом в выборе посылок, как исходных, так и вводимых в ходе рассуждения, и не всегда достаточно строгими выводами, не говоря уже о невозможности их экспериментальной проверки. Но научная тенденция в ней, несомненно, присутствовала.

С утверждением капиталистических порядков после ряда буржуазных революций, завершившихся Французской буржуазной революцией 1789 г., социальный оптимизм представителей классической буржуазной философии оправдался в весьма ограниченном смысле. Освободившись от абсолютного произвола и феодальной зависимости, трудящиеся оказались под другим гнетом, гнетом капитала. Эксплуатация по принуждению сменилась эксплуатацией по «соглашению». Мечта о свободе реализовалась для одних в свободе предпринимательства, для других — в свободе продавать свою рабочую силу. «Царство разума», провозглашавшееся просветителями, превратилось в царство буржуазной рациональности и расчетливости. Гармония интересов личности и общества оказалась иллюзией.

Классовые противоречия не были преодолены, изменилось только их содержание. Сами же они упростились и обнажились. Пролетариат теперь противостоял капиталу как сила, грозящая смести все устои эксплуатации. Очень скоро возникли антикапиталистические учения. Независимо от того, какой позитивный идеал (социалистический, анархистский или какой-либо еще) они выдвигали, все они подвергали беспощадной критике капиталистическое общество и его ставшие очевидными для всех пороки. Идея вечности и естественности капиталистического строя не только ставилась под сомнение, но и подвергалась прямому отрицанию.

В этих условиях сложившиеся и упрочившиеся порядки нуждались в идеологической защите. Естественно, что буржуазная философия, насквозь пропитанная идеологией, должна была измениться. Это изменение выразилось прежде всего в ее отречении от многих передовых идей, которые она с таким блеском провозгласила и обосновала еще совсем недавно. Начать с того, что ее отрицательное, скептическое или критическое отношение к религии сменилось признанием официальных и иных религий. Этому положению не противоречит тот факт, что в некоторых капиталистических странах буржуазии и ее интеллектуальным представителям пришлось еще долго вести борьбу с церковью по тем или иным частным вопросам, например за утверждение светского образования. Памятуя о том, что французский материализм с его отказом от догмы о первородной испорченности человека и с учением о формирующей роли воспитания и обстоятельств непосредственно подводил к социалистическим выводам (1, 2, 145), буржуазные философы почти полностью отказались от материализма и выдвинули тезис о примирении и согласии между наукой и религией. Правда, как бы в подтверждение известного тезиса о том, что нет правила без исключения, в середине века под влиянием успехов естественных наук в среде естествоиспытателей возникло неуклонно набравшее силу течение естественнонаучного материализма. Оно не отличалось особыми теоретическими достижениями, но его настойчивая пропаганда материализма (даже если она иногда велась в достаточно «вульгарной» форме) постоянно тревожила реакционные слои буржуазной интеллигенции и церковников и вызывала

активные попытки противодействия. Господствующим же направлением в философии оставался идеализм, формы которого изменялись и множились на протяжении всего XIX в., как и следовавшего за ним XX в.

В нашей критической литературе постклассический философский идеализм часто называется эпигонским. Для такой характеристики имеются некоторые основания, поскольку многие входящие в него течения в той или иной форме воспроизводят идеи представителей классической буржуазной философии, главным образом Беркли, Юма, Канта и Гегеля (неокантианство, позитивизм, неогегельянство и др.). Однако в строгом смысле слова говорить об их эпигонстве можно только с известной натяжкой. Каждая философия есть дитя своей эпохи и порождение особых социально-исторических и культурных условий. Использование ею тех или иных идей философов прошлого не дает основания отрицать ее специфический характер, обусловленный конкретным временем и местом ее создания. Если не учитывать этой специфики, то добрую половину всех философов-идеалистов, включая Гегеля, можно было бы назвать эпигонами Платона. Но слово «эпигоны» носит преимущественно оценочно-уничтожительный характер и дает очень мало для понимания исторической роли, которую каждое значительное учение играло в свое время, а иногда и позже. Вскрытие реальных идейных источников, необходимое для критического теоретического анализа того или иного учения, подобное тому, которое предпринял Ленин, показав близость рассуждений махистов с идеями Беркли, Юма, Фихте, разумеется, ничего общего не имеет с поверхностной оценкой махизма как эпигонской философии.

Итак, с идеологической точки зрения буржуазная философия середины и конца XIX в. представляет собой теоретическую форму защиты капиталистического строя, защиты буржуазной идеологии. Эта защита ведется путем соответствующей трактовки специфически философских, теоретических проблем, и прежде всего путем обоснования и утверждения той или иной формы идеализма, поскольку он открывает пути, с одной стороны, для принятия религии, а с другой — для пропаганды таких социальных теорий, которые направлены на обоснование естественности, разумности и нерушимости капиталистических порядков.

В период восхождения капитализма и его борьбы с отжившим свой век феодализмом и абсолютизмом, когда капитализм был исторически прогрессивной общественно-экономической системой, защита его играла положительную роль и способствовала созданию передовых философских идей, развитию философского познания мира. В этой защите, как писал Ленин о просветителях, не было ничего своекорыстного (2, 2, 519—520); ее представители были воодушевлены искренней верой в справедливость грядущих порядков, которые представлялись им как соответствующие человеческой природе, как идеальное устройство и состояние человеческого общества. В буржуазной философии того времени при всей ее исторической и классовой ограниченности преобладало позитивное, можно сказать, научное начало. Этому она была обязана своими выдающимися достижениями, оправдывающими признание ее классической.

Буржуазная философия XIX и начала XX в. тоже идейно защищает капитализм, но капитализм, уже обнаруживший свой антагонистический характер и свои реакционные черты. Поэтому в социально-идеологическом плане эта философия играет реакционную роль, а в теоретическом плане она вынуждена подстраивать свои теоретические построения и решения под реакционную идеологическую установку, которой она неизменно руководствуется. Вот почему эта философия может быть охарактеризована как апологетическая. Ее реакционная социальная роль неизмеримо возросла после того, как получило распространение философское учение Маркса и Энгельса, диалектический материализм.

* *
*

После создания учения Маркса в XIX в. европейская* философская мысль пошла двумя противоположными путями. С одной стороны, происходило все ускоряющееся расширение сферы влияния марксизма, сопровождавшееся его дальнейшим развитием учениками и последователями Маркса, в частности в Рос-

* Понятие «европейская философская мысль» включает также и философское развитие в Северной Америке. Только в конце XIX в. философия марксизма начала оказывать влияние на философскую мысль других континентов.

сии. С другой стороны, продолжался процесс возникновения и распространения идеалистических философских учений, шла эволюция самой буржуазной философии. Оба эти движения непрерывно взаимодействовали, и между ними велась постоянная борьба. В ней участвовали не только профессиональные философы, в нее вовлекались и общественные деятели, и естествоиспытатели, и представители гуманитарных наук. Движение философской мысли совершалось не в вакууме, а во взаимодействии с многообразными формами общественной, научной и культурной жизни.

Быстрое развитие естествознания порождало сложные методологические, а подчас и мировоззренческие проблемы, которые заставляли ученых обращаться к философии и которые в то же время не могли оставить философов безучастными. Достаточно вспомнить о том, какое огромное значение для философии имело создание Дарвином эволюционной теории. В философии того времени эволюционная теория произвела полный переворот, оказав сильнейшее воздействие как на позитивистскую (Спенсер), так и на иррационалистическую (Ницше, Бергсон) ее разновидности. Влияние учения Дарвина было двойственным: с одной стороны, оно приводило к подрыву религиозной догмы о божественном происхождении человека, тем самым стимулируя появление скептических, а то и атеистических идей среди образованной публики. Вместе с некоторыми другими открытиями естествознания (в частности, физиологии) оно способствовало тому, что стихийный материализм естествоиспытателей стал принимать более сознательные формы, которые нередко скрывались за агностицизмом в отношении религиозных вопросов, громогласно провозглашенных некоторыми естествоиспытателями (Т. Гексли).

В результате идеалистическим философам пришлось обратить особое внимание на борьбу с естественнонаучным материализмом, занявшись специально проблемами методологии научного познания и попытавшись дать идеалистическую трактовку основных гносеологических понятий.

С другой стороны, учение Дарвина путем тенденциозного его истолкования было незамедлительно использовано самими идеалистами не только для обоснования реакционных социальных теорий («социальный дарвинизм» и др.), но и для иррационалистиче-

ской трактовки познавательного процесса (Ницше, прагматисты, Бергсон и др.).

С накоплением нового фактического материала новые методологические проблемы возникают не только в естественных, но и в общественных науках, таких, например, как история и лингвистика. Проблема метода исторической науки была в принципе решена созданием основоположниками марксизма материалистического понимания истории. Для буржуазных философов и историков этот метод был, разумеется, неприемлем и усилия ряда течений были направлены на создание его идеалистической альтернативы (неокантианцы, философы жизни и др.).

Надо иметь в виду также то, что создание социал-демократических рабочих партий с марксистской программой и их международных организаций (I и II Интернационалы) вызвали попытки подорвать их изнутри посредством распространения политического и теоретического ревизионизма. При этом авторы ревизионистских идей широко использовали ряд антиматериалистических и антидиалектических концепций, выработанных буржуазными философами.

Таким образом, развитие философской мысли в XIX в. представляет собой многообразный процесс. Его основное содержание составляла, как и в прошлом, борьба материализма против идеализма, при том, что чем дальше, тем больше своего главного идеологического противника идеалисты видели не только в материализме вообще, но и в первую очередь в марксистской философии с ее социальными и политическими следствиями. Это значит, что в XIX в. продолжал действовать закон борьбы материализма и идеализма как основной закон развития философии. Подчеркнем еще раз: как самый общий закон развития философии. Применительно к конкретной ситуации той эпохи это означало, что марксистская философия развивалась преимущественно в процессе критики идеалистических учений (Гегеля, младогегельянцев, Прудона, идеалистических ошибок Дюринга, русских народников, неокантианцев, а несколько позже — махистов и пр.).

Что же происходило в это время с идеалистической философией? Имели ли место какие-нибудь изменения в ней? Можно ли говорить хоть о каком-то движении ее вперед, или вся деятельность буржуазных философов исчерпывалась бесплодными, но все время возоб-

новляемыми попытками опровергнуть материализм? Достаточно так поставить вопрос, чтобы стало ясно, что идеалистические философы не могли ограничиваться нападками на материализм. Во-первых, философ любого направления именно потому, что он философ, т. е. в силу характера и специфики его умственной деятельности, в силу, так сказать, его призвания и профессиональных склонностей неизбежно стремится к осмыслению самых общих вопросов, касающихся человеческого бытия в современном ему мире. Во-вторых, в своей борьбе с материализмом и марксизмом его противники не могли не учитывать того, что марксизм это весьма серьезный противник и что бороться с ним нелегко. Хотя идеалисты никогда не останавливались перед извращением и фальсификацией материалистических, особенно марксистских, положений (что составляет их самый обычный и распространенный прием), все же они должны были противопоставлять научному (диалектическому) материализму какое-то позитивное, хотя и идеалистическое, решение реальных проблем, возникающих в ходе развития науки и общественной жизни вообще. В противном случае они не могли бы рассчитывать на приобретение какого-либо влияния на ученых, интеллигенцию, политических и общественных деятелей, представителей искусства. Идеологическая борьба — это не камерный процесс, происходящий в узком кругу профессиональных философов. Она ведется за умы мыслящих людей вообще. Она имеет политический характер, а это значит, что она затрагивает массы.

Поэтому для философа имеет огромное значение то, какой отклик получают его идеи в непрофессиональной среде, как они способны формировать общественное мнение, воззрения и мысли возможно более широкого круга читающей и мыслящей публики. А если так, то и философы-идеалисты должны внимательно наблюдать за жизнью науки, за процессами, происходящими в обществе, политике, культуре, они должны замечать возникающие то тут, то там проблемы и вопросы и уметь давать на них ответы. И приходится признать, что философы-идеалисты в XIX в., да и в XX в. обычно именно так и поступали. Все сколько-нибудь серьезные идеалистические течения вызвали общественный резонанс. А это значит, что в них была не только чепуха, но содержалось извращенное,

ошибочное, подчас путаное, но все же реальное обсуждение реальных проблем. А увидеть проблему и поставить ее — это уже сделать шаг вперед.

Поэтому мы можем сказать, что эволюция буржуазной философии в XIX в. (а затем и в XX в.) протекала весьма противоречиво. В этой философии ставилось немало реальных проблем, в отдельных случаях делались интересные наблюдения и предлагались удачные решения по частным вопросам. Но общий дух и характер ее были антинаучными и реакционными, поскольку она руководствовалась реакционной идеологической установкой: в теоретическом плане — стремлением опровергнуть научный (диалектический) материализм, а в социально-классовом отношении — апологией реакционного капиталистического общества, его порядков и культуры*.

Каковы же теоретические особенности буржуазной философии XIX в., отличающие ее от классической?

Всякая философия имеет дело с отношением человека к окружающему миру, к природе и обществу и к самому себе. Она стремится в самых общих чертах понять все члены этого отношения, найти и определить место человека в мире, постигнуть смысл его бытия, указать ему принципы его деятельности. Не всегда эти вопросы ставятся прямо и открыто, но они всегда подразумеваются. Иногда философ занят рассмотрением лишь какого-то одного аспекта общей проблемы, но эти вопросы всегда можно разглядеть как основной фон на заднем плане его рассуждений.

Каждое философское учение представляет собой особый, своеобразный взгляд на мир и на человека, особый подход к ним с той или иной специфической точки зрения. В соответствии с нею философ определяет набор тех понятий, с помощью которых он строит свою систему мира и того или иного отношения к нему человека. Естественно, что традиция и преемственность играют в этом выборе огромную роль. Фило-

* Все вышесказанное в известной мере предваряет те выводы, которые могут быть сделаны после более или менее обстоятельного знакомства с конкретными учениями этого периода. Но во введении иногда стоит предвосхитить будущие результаты, чтобы дать читателю необходимую ориентировку в материале и некоторые указания, касающиеся подхода к нему. В учебном пособии не должно быть сюрпризов. Поэтому после окончания чтения этой книги может быть целесообразно вновь вернуться к введению и прочитать его на этот раз как заключение к ней.

соф обычно не изобретает сам все основные понятия своей философии, значительную часть их он получает и берет у той традиции, к которой он примыкает и которая сохраняет устойчивость для философского сообщества данной эпохи или, во всяком случае, для данной школы.

Классическая буржуазная философия была ориентирована на определенную теоретическую цель, соответствующую ее идеологической установке. В самой общей форме этой целью было достижение истины или абсолютно достоверного знания о мире, человеке и их взаимоотношениях. Она исходила из убеждения, что такое знание возможно, хотя представление о его содержании и способе его получения сильно варьировалось. Это убеждение было общим как для материализма, так и для идеализма и дуализма. Скептики же и агностики всегда находились в меньшинстве. Поскольку философия была лишь одной из форм познавательной деятельности, она обычно ощущала свое кровное родство с другой важнейшей ее формой — наукой, для которой достижение истины, понимаемой как знание вещей, их свойств и управляющих ими законов, тоже было идеалом. Важнейшими частями философии обычно считались метафизика как знание о первых началах бытия или о природе и структуре мира, теория познания как учение о путях достижения истины и этика как учение о нравственной природе человека и о нормах его поведения. К ним непосредственно примыкала логика как наука о способах и формальных нормах правильного рассуждения, т. е. рассуждения, приводящего к истине.

К этому надо добавить, что понимание значения проблемы соотношения сознания и бытия, материи и духа (основной вопрос философии) и существования двух взаимоисключающих философских направлений было присуще представителям классической буржуазной философии.

Именно эти, перечисленные выше особенности и черты входят в то, что может быть названо парадигмой* классической буржуазной философии. Переход

* Понятие парадигмы было введено Т. Куном в работе «Структура научной революции» (1962) и означало некоторый набор устойчивых принципов и подходов, принимаемый научным сообществом данной эпохи для решения встающих перед ним научных задач и проблем.

от нее к философии апологетической выразился в радикальном отрицании данной парадигмы и замене ее новой, определяемой иной идеологической установкой: оправдать и увековечить капиталистические порядки и буржуазную идеологию тогда, когда ее исторически преходящий характер все более доходил до сознания людей.

Теперь стремление достигнуть истинного знания законов движения общества, как несовместимое с этой целью, было оставлено. Более того, само понятие истины как соответствия взглядов или теории объективной реальности было поставлено под сомнение. Сперва понятию истины стали приписываться какие-то другие значения, а затем мало-помалу от него старались избавиться вообще. Понятие закона как существенной внутренней и необходимой связи явлений было перетолковано как фиксация эмпирических регулярностей, открываемых в опыте. Из исторической же науки оно постепенно стало изгоняться. Понятие необходимости подверглось критике, а существование ее было признано недоказуемым. Понятие «социальный прогресс» было отвергнуто. Сперва оно было заменено понятием «социальной эволюции», а это, в свою очередь, сменилось понятием неопределенного «социального изменения».

Понятие субстанции было заменено понятием функции. Мысль о возможности познания сущности или природы вещей была отброшена как «метафизика», которая стала чуть ли не бранным словом. Объяснение явлений как первейшая задача науки, состоящая в отыскании и установлении их внутренней детерминированности, было подменено описанием того, как явления или события выступают в опыте. Вопрос «почему» был заменен вопросом «как». Сам опыт, понимавшийся как познавательная связь субъекта и объекта, изменил свой гносеологический характер: он приобрел онтологическое значение, заместив собой объективную реальность. Разделение на субъект и объект стало отвергаться как дурной пережиток; было объявлено, что объект существует только в связи с субъектом («принципиальная координация»), а различие их носит чисто условный и субъективный характер. Проблема первичности сознания или бытия была признана мнимой, а противоположность материализма и идеализма устаревшей. Было выдуманно понятие «третьей» линии

в философии, якобы преодолевающей ограниченность материализма и идеализма и поднимающейся над ними. В начале XX в. вошло в философский обиход понятие «нейтральный монизм» как учение о нейтральной, т. е. не материальной, не идеальной, а «третьей» основе реальности. Сложилось представление о составляющих ее не физических, но и не психических, а «нейтральных элементах», за которыми фактически скрывались ощущения. В англоязычной философии понятие знания (knowledge) все чаще уступало место понятию веры (убеждения, мнения — belief).

Философы перестали говорить о мире «в себе» или о мире, как он существует сам по себе, независимо от нашего познания. Его сменило представление о мире «для нас», т. е. о мире, поскольку мы его воспринимаем или мыслим. Картина мира, складывающаяся в сознании познающего субъекта, полностью отождествилась с самим миром. Познание объективного предмета было заменено мысленным построением объекта познания. Как это ни парадоксально звучит, процесс познания утратил свой познавательный характер. Деятельность чувств и интеллекта была призвана обслуживать непознавательные цели: усиление «воли к власти» (Ницше), овладение вещами (Бергсон), достижение успеха в осуществлении цели и пр. Единство успешного действия и познания было разорвано и успешное действие превратилось во все себе подчиняющую самоцель.

Не нужно думать, что перечисленные особенности были в явной форме присущи всем течениям буржуазной философии XIX в. Они характерны для этой философии в целом и лишь в большей или меньшей степени применимы к каждому конкретному течению.

Эти изменения имели, разумеется, не только социальные, идеологические, но и гносеологические корни. Развитие науки и методологии научного познания заставило отказаться от созерцательного взгляда на познание (который Маркс считал главным недостатком старого материализма) и признать активность сознания необходимым условием познания. Но если Маркс понимал эту активность как активность *отражательной* деятельности сознания, направленной на понятийное воспроизведение познаваемого объекта в сознании субъекта, то философы-идеалисты отбросили понятие отражения и стали рассматривать познание как конст-

руирование **самого** познаваемого предмета. Иными словами, некоторые черты познавательного процесса были онтологизированы и использованы для идеалистического истолкования познавательного процесса в целом.

Со всеми этими переменами после полного разрыва с многовековой традицией буржуазная философия приобрела совсем другое обличие. Несомненно, что в целом это была упадочная философия. Когда ушли гиганты буржуазной философской мысли, порожденные бурным социально-культурным подъемом XVII—XVIII вв., эта мысль как бы совершенно истощилась.

Поэтому положительные достижения буржуазной философии XIX в., поскольку о них можно говорить, весьма невелики. Из них отметим следующие: предложенные О. Контом, а затем Г. Спенсером новые варианты классификации наук, опирающиеся на *объективный принцип* их различения (в противоположность *субъективному принципу*, предложенному Ф. Бэконом); попытку Конта создать новую науку об обществе и его законах, названную им «социологией», пропаганду самой идеи науки и научности Контом и Спенсером, а также горячую защиту последним эволюционной теории. Это, далее, введение неокантовцами в философию понятия *ценности*, что положило формальное начало ценностному (аксиологическому) подходу к действительности. Это анализ кризиса буржуазной культуры, данный Ницше, и, может быть, анализ им значения упадка религиозной веры для духовной жизни буржуазного общества и т. д. Наконец, это обращение С. Кьеркегора к субъективному миру человека, к понятию субъективной свободы и значению выбора в жизни человека.

Таковы, примерно, негативные и позитивные особенности буржуазной философии XIX и начала XX в. В целом она — весьма важный период эволюции этой философии по новому для нее пути апологии капиталистического общества в тот период, когда вся его жизнь все более начинает детерминироваться борьбой рабочего класса против капиталистов. Эта борьба в XIX в. достигла кульминации в попытке парижских рабочих взять власть в свои руки. Парижская коммуна хотя и была утоплена в крови, все же воочию показала буржуазии неизбежное будущее и вызвала поэтому новый взрыв реакции. Ее идеологическим по-

рождением и отражением стало прежде всего социально-философское учение Ф. Ницше.

Однако в то время в буржуазном обществе имели место и некоторые позитивные тенденции: рост науки, техники и производительности труда. Вместе с тем в его недрах неуклонно складывались условия перехода капитализма в монополистическую стадию, которая завершилась к концу XIX в. Монополистический капитализм, как указывал Ленин, принес с собой реакцию во всю общественную и политическую жизнь. Он породил борьбу крупнейших империалистических держав за мировое господство, и эта борьба в начале нашего века привела к первой мировой войне. Но он вызвал и сильнейшее обострение классовых противоречий, завершившееся рядом народных революций, из которых полной победой закончилась только Великая Октябрьская социалистическая революция в 1917 г. Эта революция ознаменовала собой наступление нового этапа всей человеческой истории, на котором идеологическая (в частности, философская) борьба приобрела принципиально новый характер, развернулась с особой силой и приняла новые конкретные формы. Буржуазная философия вступила в современную фазу своей эволюции.

Таким образом, буржуазная философия XIX в. занимает важное историческое место и представляет собой связующее звено между классической философией XVII — начала XIX в. и собственно современной философией XX в. Несмотря на происшедшую смену парадигмы, эта философия сохранила соизмеримость и преемственность с классической философией, поскольку ее основой и теоретической тканью ее учений остались те же типы идеализма, которые сложились на протяжении всей истории европейской философии и получили свое классическое выражение в учениях XVII — начала XIX в.

Вместе с тем буржуазная философия XIX в. явилась переходной ступенью к философским учениям следующего XX в. и послужила их теоретической подготовкой. Многие характерные учения XX в. в той или иной степени явились продолжением и разработкой фундаментальных идей, заложенных еще в XIX в. Позитивизм, прагматизм, экзистенциализм, возникшие или зародившиеся в XIX в., получили особенно бурное развитие именно в XX в.

Остается добавить, что основоположники марксизма-ленинизма весьма невысоко ставили буржуазные философские учения XIX в. и вступали с ними в полемику, как правило, лишь тогда, когда это было необходимо для критики теоретического ревизионизма в рабочем и социал-демократическом движении. У нас они вызывают интерес прежде всего исторический. В то же время нельзя успешно изучать и анализировать современные идеалистические концепции, не учитывая их генезиса и не принимая во внимание тот факт, что в большинстве своем они вырастают из концепций, созданных еще в XIX в. Но и эти последние представляют для нас самостоятельный интерес, поскольку они важны для лучшего и более полного понимания духовной и культурной жизни самого этого XIX в. Нельзя, разумеется, судить по эпохе лишь по ее собственному сознанию. Но и попытки понять ее без учета ее сознания не приведут к успеху.

В XIX в., особенно во второй его половине, философская активность была достаточно высока. В это время возникли и сложились такие течения, как *неокантианство*, оставившее свой след и в учении XX в., *ницшеанство*, полное значение которого выявилось только в следующем веке. Последняя четверть века отмечена возникновением *второй формы позитивизма* (махизм и эмпириокритицизм), имевшей многих последователей среди философствующих естествоиспытателей начала XX в., ибо именно эта вторая форма позитивизма сумела, использовав кризис физики, происшедший на рубеже века, глубоко внедриться в мышление части ученых-естествоиспытателей. Во второй половине XIX в. пользовалась влиянием философия бессознательного Э. Гартмана, была всесторонне разработана философско-космологическая система Г. Лотце, позже почти забытая. На почве неокантианства Файхингер предложил свою удивительную в то время «философию как если бы» (*Die Philosophy als ob*). Разрабатывал свой своеобразный реалистический идеализм Ф. Brentano, о котором вспомнили через несколько десятилетий в связи с тем влиянием, которое он оказал на молодого Э. Гуссерля. Некоторое время смущали читающую публику своими солипсистскими концепциями имманенты (Шульце, Ремке, Шуберт-Зольдерн), которым Ленин был вынужден уделить некоторое внимание в своей работе «Материализм и эм-

пириокритицизм» из-за близости к ним махистов. В. Дильтей разрабатывал «академический» вариант созданной Ф. Ницше философии жизни, присовокупив к ней переработанное герменевтическое учение Шлейермахера, дождавшееся нового возрождения во второй половине XX в. А. Бергсон, опираясь на идеалистические концепции французских реакционных философов от Мен де Бирана до Ренувье и Бутру, начал создавать иррационалистическое и интуитивистское учение, влияние которого сказалось на буржуазной философии и духовной жизни Франции первой половины XX в.

В Англии и США в конце XIX и начале XX в. процветал «абсолютный идеализм» Бредли — Ройса как своеобразный вариант неогегельянства. В последней четверти XIX в. была сформулирована доктрина прагматизма, которому, как оказалось, была суждена долгая жизнь, и не только у себя на родине, но и за пределами США.

В дальнейшем изложении будут рассмотрены, конечно, не все эти фигуры и течения, но те из них, которые можно считать главными и которые оказали заметное влияние на духовную жизнь эпохи, сыграли значительную роль в идеологической борьбе или имели продолжение в следующем веке.

РАЗДЕЛ I

ПОЗИТИВИСТСКИЕ ТЕЧЕНИЯ

Одним из самых типичных течений в философии стабилизировавшегося после эпохи буржуазных революций капиталистического общества был позитивизм. Выражая теоретические интересы послереволюционной буржуазии, позитивизм оказался весьма устойчивым и долговечным. Он сохранил свое влияние не только на всем протяжении XIX в., но и далеко за его пределами. Правда, ему пришлось проделать значительную эволюцию, пройдя ряд различных этапов или форм.

Прежде чем обратиться к их систематическому анализу, необходимо рассмотреть некоторые характерные черты общественной жизни, складывавшиеся в начале и первой половине XIX в. прежде всего в европейских странах, в их принципиальном отличии от характеристик эпохи предшествовавшей. Этот контраст позволит лучше понять существенное изменение в понимании предмета и задач философии, которое свойственно основному потоку буржуазного философского мышления, наиболее характерным и даже наивно-откровенным представителем которого был «первый» позитивизм.

Становление капитализма означало возникновение машинного производства, пришедшего на смену ремесленному. Параллельно менялись структура и состав знания, без которого такое производство было немислимо, а также формировалась система ценностей, оправдывавшая это новое положение вещей.

Деятельность ремесленника, хотя и была уже в немалой степени затронута прогрессирующим процессом разделения общественного труда, тем не менее в большой мере еще сохраняла целостный характер на уров-

не создания конечного продукта. Мастер, как правило, отлично знал все детали своего производства и умел их виртуозно выполнять. Впрочем,— быть может, это даже самое примечательное — детали эти для него самого вовсе не выглядели деталями, не ощущались в качестве чего-то вроде элементов, из которых, выполненных по отдельности, в конечном счете можно было бы «собрать» производственный процесс в целом, наподобие того, как собираются часы из корпуса, пружин, маятника и шестеренок. Изготовление конечного продукта, «вещи», представало в его глазах как органичное целое: продукт производства в известном смысле рождался в процессе деятельности мастера. И подобно рождению живого существа, он включал в себя немало такого, о чем невозможно рассказать,— «темного» и таинственного. Вовсе не случайно немало моментов этого целостного, органичного трудового процесса, и притом самых важных, в явном виде не сознавалось даже самим работником, не говоря уже о стороннем наблюдателе. Поэтому-то они не только не выражались эксплицитно, с помощью слов, но даже и не могли быть выражены таким образом. Знание мастера было «на кончиках его пальцев» — до сих пор мы нередко слышим как высшую похвалу в адрес умельца, что у него «золотые руки». Получить исчерпывающее знание о процессе труда ремесленника можно было единственным способом — наблюдая и переживая этот процесс. Подмастерье красильщика (или живописца) годы занимался тем, что вместе с мастером и под его наблюдением растирал краски и готовил их смеси — пока не достигал в этом деле совершенства, т. е. не обретал чувство материала, то ощущение, когда само собой очевидно, что теперь получилось как раз то, что надо. Достичь такого уровня можно было, разумеется, только на пути освоения органической целостности всего процесса данного вида труда: можно ли стать мастером только по растиранию красок, если конечный продукт, ради которого ведется эта работа,— живописный холст или раскрашенная ткань? Ведь качество именно этого конечного продукта диктует свои требования всем предварительным стадиям и свидетельствует об их совершенстве — при том условии, что все это знание было практическим аккумулярованием прошлого опыта. Поэтому вполне естественно, разделение труда на стадии ремесленного производства

предстает как выделение некоего «набора» органически целостных и далее неразложимых «единиц», которым соответствовала цеховая организация ремесленников. В разобранном выше примере такими цехами выступали цех красильщиков и цех живописцев. Подобными же органичными единствами были сапожное производство, изготовление оружия, поварское, повивальное искусства и т. п.

Иногда еще можно услышать мнение, будто бы ремесленное производство в своей основной массе было «простым» и даже «примитивным» (может быть, за исключением часового дела). Нет ничего более далекого от истины! Как можно даже подумать о простоте ремесла красильщиков или живописцев, если они сумели создать такие краски, которые до сих пор удивляют яркостью и разнообразием оттенков, т. е. были такими прочными, что нам, во всеоружии современной химии, приходится только мечтать о том, что бы разгадать их секреты? Простота ремесленного труда есть либо миф, унаследованный от тех же средневековых времен, когда труд ремесленника считался «неблагородным» занятием, либо видимость, следствие его неанализируемости, его органичной целостности, «тонкий спектр» которой «снят» в конечном продукте и остается для стороннего наблюдателя невидимым. Только попытавшись воспроизвести результат труда ремесленника начинаешь понимать, насколько это сложно и почему мастерами становились, как правило, в весьма зрелом возрасте. Что же касается часового производства, то как раз оно-то было наиболее простым среди других видов деятельности. Говоря это, мы вовсе не принижаем уровня умения и тонкости работы, не говоря уже о изобретательности часовых дел мастеров. Мы только хотим подчеркнуть, что сложность часового механизма есть сложность состава, видимая и для постороннего. Здесь трудность в воспроизведении, по сути, сводится к тонкости изготовления мелких деталей (вспомним легенду о тульском Левше, подковавшем блоху). Оружейное производство было во многом сродни часовому. Не то в работе красильщика — в итогах его работы сложность его ремесла невидима. И вряд ли случайно, что крупное машинное производство выросло прежде всего из механики, из ремесла оружейников и часовщиков: результат и процесс их деятельности легче поддавались анализу,

обладали в куда меньшей степени органичной целостностью.

В той мере, в какой работа ремесленника была индивидуальным искусством, была органичной, базировалась на неявном знании, не поддавалась анализу, сопротивлялась расчленению на независимые простые операции,— она оставалась «закрытой» для непосвященных, а передача этого знания — только вместе с навыками! — осуществлялась в форме индивидуального ученичества. Знание стандартное, имперсональное, «открытое», типа современной науки, было чуждым этой форме деятельности.

Немаловажно также и то, что в рамках феодальной организации этот вид деятельности, обслуживая материальные потребности общества, оставался чем-то низменным и даже презренным по сравнению с войной, управлением, культом. Заметим, что эти последние виды деятельности были также куда менее «индивидуальными», эзотеричными. Именно поэтому кадры для этих форм деятельности в принципе могли готовиться и реально готовились совсем иначе, чем новые мастера-ремесленники,— не путем индивидуального ученичества, а через специальные школы или университеты.

В силу перечисленных обстоятельств и та наука, которая выступала как всеобщее, имперсональное, открытое знание, была совместима именно с последними формами деятельности и могла распространяться с помощью различных форм если не массового, то во всяком случае коллективного обучения, в котором основную роль играли слово, текст, книга. По этой же причине она существовала в стенах школ, университетов и монастырей. И даже если ее предметом были природные явления, она просто не могла идти дальше описания и натурфилософского толкования. В силу своей отчужденности от «низменной» работы ремесленников и своей чужеродности этой форме практического знания, естествознание в его натурфилософской форме было предназначено не для практического применения в материальном производстве, а для выполнения идеологической функции служения теологии и было направлено на чтение «книги бытия», выступая как дополнительное средство доказательства божественной мудрости. Природные явления для такой науки выступали как «шифры», разгадав которые можно

было прикоснуться к божественным тайнам, к идеальной основе мироздания, к его мудрости.

Разумеется, такая картина достаточно груба и не фиксирует многих деталей, которые, кстати, постепенно выдвигались на авансцену и смогли обеспечить как «превращение» натурфилософии в действительное естествознание, в опытную науку, так и соединение науки с производственной деятельностью, превращение ее в производительную силу. Отметим, из этих опущенных деталей, практические применения астрономии и математики (прежде всего в мореплавании, военном деле, в некоторой мере — в строительстве, в бухгалтерии). Отметим также «черных двойников» тогдашней науки — магию, алхимию и астрологию, которые как раз и были ориентированы на практику. Но все это было не более чем предпосылками будущих перемен: сама по себе магия была совершенно не способна превратиться в производственную технологию, алхимия не могла породить химию, а установки астрологов лишь с чрезвычайной натяжкой могут быть поставлены в связь с некоторыми поисками современной медицины. Так что грубость нарисованной нами картины сродни грубости плана местности или эскиза машины и вполне оправдана в целях выявления существенных черт ситуации.

Теперь с той же степенью приближения попробуем охарактеризовать капиталистическое производство. Что прежде всего характеризует его как форму деятельности на стадии машинного производства или даже на стадии мануфактуры? В интересующем нас плане это прежде всего имперсональная (безразличная, в принципе, к индивидуальным особенностям субъекта), «рациональная», прозрачно-ясная (понятная) структура производственной деятельности, находящая свое адекватное выражение и в способе организации производственного процесса. В случае мануфактуры простейшие элементы (стандартизированные и легко осваиваемые) становятся делом различных работников. Массовому стандартизированному производству соответствует и массовый однообразный продукт, сменивший средневековые ремесленные шедевры. Такой характер продукта и производства уже делал возможным и даже требовал соответствующей системы воспроизводства кадров, т. е. организации массового обучения «безличному» знанию, стандартным навыкам ис-

полнения элементов производственной деятельности, подготовки «частичных», узкоспециализированных работников, в совокупности своей представлявших аналог машины по производству стандартной продукции. Эзотерричная система воспитания мастеров быстро исчезла вместе со средневековой цеховой организацией. При этом оказалась устраненной и одна из главных причин органической несовместимости имперсональной науки и производственной деятельности — ведь последняя тоже утратила свой «личный» характер, стала имперсональной!

Другой важнейший момент изменившейся ситуации относится, так сказать, к социокультурной атмосфере, к области социальных норм и ценностей. Изменился социальный статус производственной деятельности в системе других видов деятельности. «Бессердечный чистоган», который в капиталистическом обществе измеряет все человеческие качества, сделал деятельность по организации и обслуживанию производства занятием во всяком случае вполне достойным в глазах высших слоев общества. И потому не случайно XIX столетие ознаменовано серией замечательных технических изобретений, а также принципиальными новшествами в системе образования. Перечислим выборочно некоторые из них.

В области техники: 1814 г.— паровоз Стефенсона, 1816 г.— 1-я карта погоды, 1819 г.— пароход Фултона, 1825 г.— железная дорога Стоктон—Харлингтон, 1830 г.— паровой трамвай в Лондоне, 1833 г.— магнитно-игольный телеграф, 1834 г.— электромотор Якоби, 1835 г.— револьвер Кольта и капсюльное ружье с затвором, 1834 г.— телеграфный кабель Балтимора—Вашингтон, 1860 г.— телефон, 1866 г.— трансатлантический кабель.

Особенно отметим изобретение в 1812 г. печатного станка, важнейшего средства массового распространения информации.

Вехами в создании новой системы образования были 1794 г.— конвенция о политехнической школе во Франции и 1825 г.— организация первой немецкой технической школы в Карлсруэ.

Нетрудно видеть, что технические новинки этой эпохи предполагают серьезные естественнонаучные основания. Кстати, они часто и следовали за научными открытиями со сравнительно небольшим перерывом:

если электромагнитный телеграф появился в 1833 г., то его научная основа — работы Ампера и Эрстеда — были опубликованы в 1820 г.

Общий смысл картины ясен: это «приземление» науки, ее развивающиеся контакты с производством. Обычным делом становится использование результатов науки в технологии и, как следствие, «отпочкование» от науки достаточно массовой профессии инженера, воплощающей в себе органическую связь естественнонаучного знания с производственной деятельностью.

Конечно, начинались эти изменения намного раньше, в том числе и в области идеологической. Историческим этапом в этом плане следует считать появление знаменитой Французской энциклопедии, снявшей самоочевидную для средневекового сознания границу между наукой и ремеслом (1751—1780).

Все эти (и другие подобные) изменения и нашли свое выражение в философской доктрине «первого» позитивизма.

ГЛАВА I

«ПЕРВЫЙ ПОЗИТИВИЗМ». О. КОНТ

Одним из самых характерных течений в философии стабилизировавшегося после эпохи буржуазных революций в Европе капиталистического общества был позитивизм. Его возникновение во Франции относится к периоду между революциями 1830 и 1848 гг.

Позитивизм выдвинул и защищал одну ключевую идею, из которой вытекали весьма существенные следствия. Это была идея такой философии, которая преодолевала бы противоположность материализма и идеализма, отказываясь решать основной вопрос философии, поскольку он объявлялся неразрешимым. С точки зрения позитивизма, философия должна принять в качестве модели для себя эмпирическую науку, должна быть построена по образу и подобию науки, понимаемой как нейтральная в мировоззренческом отношении, т. е. по отношению к основному вопросу философии. Согласно доктрине позитивизма, основной массив знаний о мире, человеке и обществе, нужных в повседневной практической жизни, получается в специальных науках (прежде всего в науках естественно-

го цикла или по их образцу), причем формой этого знания считается описательное обобщение. «Позитивная» наука должна отказаться от попыток постигнуть «первые начала бытия и познания», к чему философия стремилась еще со времен своего возникновения, поскольку такое знание не нужно для практических целей и принципиально недостижимо.

Таким образом, позитивное знание и «положительная наука» противопоставляются в позитивизме традиционной философии как «метафизике» и само это слово приобретает для него однозный характер. Поскольку же частные науки нуждаются в определенном упорядочивании, систематизации своих понятий, координации достижений и кодификации выводов, эту работу призвана выполнить философия нового типа, т. е. позитивная философия. Ее основателем был французский мыслитель *Огюст Конт* (1798—1857).

Конт родился в семье чиновника, учился в лицее, затем в Высшей политехнической школе. Несколько лет, с 1818 по 1834 г., работал секретарем известного социалиста-утописта Сен-Симона.

В революции 1848 г. Конт занимал реакционные позиции, обращался к французским рабочим с призывом отказаться от революционных идей в пользу своей позитивистской программы.

Главное произведение О. Конта «Курс позитивной философии» (тома 1—6, изданы в 1830—1846 гг.) несколько раз переиздавалось. Другая известная работа — «Общий обзор позитивизма» — на русском языке вошла в сборник «Родоначальники позитивизма» (выпуски 4—5, 1912 г.).

После революции 1848 г. Конт издал четырехтомную «Систему позитивной политики», в которой изложил свои социально-политические воззрения.

Учение Конта в целом означало шаг назад по сравнению с Фейербахом, с одной стороны, и немецкой классической философией — с другой. В то же время в его учении сохранились некоторые положительные моменты и в нем чувствуется еще влияние эпохи просвещения. Шагом вперед была предложенная Контом классификация наук, основанная на объективном принципе. Положительное значение играла идея «социологии» как науки об общественной жизни. Заслуживает одобрения и пропаганда Контом самой идеи

научности, научного подхода ко всем явлениям природы и общества.

Как уже говорилось выше, возникновение позитивизма было вызвано социально-историческими условиями начала XIX в. во Франции, с одной стороны, и состоянием науки и изменением ее социального значения — с другой.

Утверждение буржуазного способа производства и буржуазных отношений происходило в условиях уже развитого противоречия между пролетариатом и буржуазией и начавшихся самостоятельных выступлений рабочего класса. Это обстоятельство заставило идеологов буржуазии отказаться от важнейших философских идей, выдвинутых мыслителями предреволюционной поры, т. е. от материализма и атеизма; заставило их пойти на примирение с религией и церковью, тем более, что последняя уже лишилась своих огромных богатств и привилегий. К этому времени религия перестала быть для буржуазии основным идеологическим противником*. Напротив, она стала ее важным духовным орудием для удержания масс в повиновении.

Что касается науки, то в начале XIX в. ее общественное значение и ее роль в развитии производства стали уже вполне явственно ощущаться. Хотя реформаторы техники конца XVIII — начала XIX в. были преимущественно практиками, а не учеными, тем не менее производство постепенно начинало уже пользоваться научными данными. Кроме того, быстрые успехи в самых различных областях знания: в математике, химии, биологии, не говоря уже о физике, делали науку все более популярной, превращали ее в новую сферу духовной жизни людей, значение которой непрерывно возрастало. Наука и ее методы оказывали все возрастающее влияние на умы.

Из занятия одиночек или небольших групп и обществ ученых наука постепенно превращалась в *новый социальный институт*. Перед нею открывались безграничные перспективы. Престиж ученых стал повышаться. В то же время быстро формировались и об-

* Правда, отдельные столкновения с католической церковью (в частности, по вопросу о светском образовании) во Франции продолжались до конца XIX в.

щие принципы научного исследования, утверждалась их автономия. Можно сказать, что наука почти полностью освободилась из-под опеки церкви, во всяком случае в той мере, в какой она занималась конкретными исследованиями.

Эта изменившаяся роль эмпирической науки и ее методов неизбежно должна была сказаться и на философии. Речь идет именно об эмпирической естественной науке, потому что даже такой спекулятивный мыслитель, как Гегель, считал свою философию строго научной системой. Но к эмпирическим наукам и их методам он относился с полным пренебрежением. Однако именно эти приемы наблюдения, эксперимента, сравнения, анализа и т. п. вышли на авансцену.

В свое время они были провозглашены еще Бэконом. Но, во-первых, предложенные им методы индукции были слишком умозрительны и, во-вторых, в то время они лишь в незначительной степени могли быть подтверждены практикой и успехами конкретных наук, что произошло в начале XIX в.

Вполне естественно, что эти методы, гораздо более понятные и доступные, чем туманные рассуждения, скажем, представителей немецкой идеалистической философии, должны были оттеснить спекулятивную метафизику на задний план.

Так сложились условия для возникновения и распространения позитивизма, объявившего войну именно метафизике и провозгласившего наступление эпохи позитивного знания. Ее глашатаем выступил О. Конт.

§ 1. Позитивистское учение о мире и познании

Основная идея позитивизма состояла в том, что эра метафизики окончилась, началась эра положительного знания, эра позитивной философии. Поскольку наука опирается на законы и стремится к их открытию, то и Конт попытался обосновать свое учение несколькими сформулированными им законами.

Это прежде всего:

- 1) «закон трех стадий»,
- 2) закон постоянного *подчинения воображения наблюдению*,

3) энциклопедический закон, выражающийся в классификации наук*.

Согласно Конту, «закон трех стадий» прежде всего определяет те этапы, которые проходит человечество в своем умственном развитии, в своем стремлении познать окружающий мир.

Более того, Конт утверждает, что «каждая из наших главных концепций, каждая отрасль наших знаний последовательно проходит три различных теоретических состояния... Другими словами, человеческий разум, в силу своей природы, в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, характер которых существенно различен и даже прямо противоположен: сначала методом теологическим, затем метафизическим, наконец, позитивным. Отсюда возникают три взаимно исключающих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений; первая есть необходимый отправной пункт человеческого ума, третья — его определенное и окончательное состояние, вторая предназначена служить только переходной ступенью» (63, 2).

Итак, первая стадия — *теологическая*. Находясь на этой стадии своего духовного развития, человек стремится все явления объяснять вмешательством сверхъестественных сил, понимаемых по аналогии с ним самим: богов, духов, душ, ангелов, героев и т. п.

Вторая стадия — *метафизическая*. Для нее, как и для теологической стадии, характерно стремление достигнуть исчерпывающего абсолютного знания о мире. Но в отличие от первой стадии, объяснение явлений мира достигается не путем обращения к божественным началам и силам, а сводится к ссылке на различные выдуманные первосущности, якобы скрывающиеся позади мира явлений, позади всего того, что мы воспринимаем в опыте, основу которого они составляют. С этой точки зрения такими мнимыми сущностями можно считать воду у Фалеса, апейрон у Анаксимандра, воздух у Анаксимена, огонь у Гераклита, идеи у Платона, формы у Аристотеля и схоластов, субстан-

* Формулируя «закон трех стадий» Конт использовал некоторые идеи Тюрго и особенно Кондорсе, выдвинутые при описании «картины прогресса человеческого разума».

цию у Декарта и Спинозы, монады у Лейбница, «Я» у Фихте, «бессознательное» у Шеллинга, «вещь в себе» у Канта, абсолютный дух у Гегеля, а также материю у материалистов. В опыте мы воспринимаем деревья, камни, моря, горы, звезды, столы и стулья, но мы не воспринимаем субстанции, формы, сущности и идеи. По мнению Конта, мы их *придумываем*, чтобы создать видимость ответа на вопрос о первоначале, о природе всех вещей. Но сам-то этот вопрос по своей природе таков, что ответа на него не может быть дано. Все наше знание происходит из опыта и им же ограничено. У нас нет средств выйти за его пределы, и вопрос о том, что лежит в его основе или позади его, навсегда обречен остаться без ответа.

Метафизическая стадия мышления, согласно Конту, имеет определенные преимущества перед теологической. Она преодолевает теологическую стадию, означающую тупик для мысли. Она способствует тому, что мысль приобретает большую широту и незаметно подготавливается к истинно научной работе. Но все же Конт считает, что метафизика — это не более как деградировавшая теология. Коренная ошибка ее в том, что, как и теология, она стремится узнать абсолютные начала и причины всего, а поскольку это невозможно, она предается самым необузданным и бесплодным фантазиям.

Третья стадия — *позитивная*. Поднявшись на эту стадию, человечество оставляет безнадежные и бесплодные попытки познать первые и конечные причины, познать абсолютную природу или сущность всех вещей, т. е. отказывается и от теологических, и от метафизических вопросов и притязаний и устремляется по пути накопления положительного знания, получаемого частными науками. В гносеологическом плане это означает, что науки должны наблюдать и описывать то, что открывается в опыте, и формировать законы, понимаемые Контом как повторяющиеся связи и отношения между явлениями. Они служат нам для объяснения частных фактов и для предвидения будущих явлений. Но они остаются, так сказать, на поверхности, не проникают в сущность явлений и имеют значение только для явлений. Они отвечают на вопрос «как?», а не «почему?». Что касается философии, то, отбросив все свое метафизическое содержание, она сохраняет значение в качестве дисциплины, задача ко-

торой сводится к систематизации и объединению данных отдельных наук, приведению их к единству.

«Закон трех стадий» Конта подвергся серьезной критике даже со стороны представителей самого позитивистского течения. В частности, против него энергично возражал Г. Спенсер. Прежде всего указывалось на его фактическую ошибочность. В истории познания дело обстояло вовсе не так, как это изобразил Конт. Во-первых, в истории духовного развития человечества не было той смены трех стадий или состояний, о которых говорит Конт. Конт прав, может быть, только в том смысле, что до возникновения науки и философии преобладало мифологическое объяснение природных, да и социальных явлений. Но возникновение философии или метафизики вовсе не привело к отказу от мифов и теологии, так же как возникновение начатков научных знаний и складывание их в науку не означало отказа от попыток теологического и метафизического объяснения.

Во-вторых, неверно, что в каждом из своих исследований, каков бы ни был их предмет, человеческий разум проходит эти три состояния.

Кроме того, ошибочность закона трех стадий в том, что Конт обращает мало внимания на собственную теоретическую проблематику философии. Он выступает против ложного объяснения мира идеалистами с помощью идей, форм, монад и т. д. Однако он не видит того, что подчас в этих терминах выражалось, хотя и неадекватным образом, действительное знание или, по крайней мере, содержались догадки, имеющие рациональное зерно.

Конт выступает против учений о мнимых сущностях, и в этом он, конечно, прав. Но к ним он причисляет материалистическое учение, признание первичности и объективной реальности природы, материи.

«Закон трех стадий» на первый взгляд кажется эмпирическим (хотя и неверным) обобщением фактов. Однако критики сразу усмотрели его спекулятивную природу и совершенно явственные следы гегелевской «метафизики».

В самом деле, «закон трех стадий» Конт представляет как закон интеллектуального развития или прогресса человечества, он предписывает человеческому разуму те стадии, которые тот должен миновать, прежде чем прийти к окончательному состоянию. Эти

три стадии сильно напоминают моменты гегелевской триады, которые необходимо сменяют друг друга.

Вместе с тем «закон трех стадий» все-таки нельзя считать законом развития, поскольку последняя позитивная стадия представляется Конту абсолютной. Ведь сам Конт пишет: «Позитивная философия, действительно, представляет собой окончательное состояние человеческого ума» (63, 5). Конт заявляет, что «в положительном состоянии человеческий дух сознает невозможность достижения абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений и стремится, правильно комбинируя рассуждения и наблюдения, к познанию действительных фактов явлений, т. е. их неизменных отношений последовательности и подобия. Объяснение явлений, приводимое к его действительным пределам, есть отныне только установление связей между различными отдельными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки» (36, 4).

Такого рода итог, действительно, представляется естественным пределом развития знания буржуазному утилитаристски ориентированному сознанию. Его носитель, буржуазный теоретик, как таковой поддерживает науку не ради познания мира, а лишь постольку, поскольку она поставляет технические системы, т. е. такие стандартизированные совокупности орудий и приемов деятельности, которые могут производить практически полезный результат. Именно здесь философия позитивизма опускается до уровня массового буржуазного сознания, поскольку она, с одной стороны, не вдохновляется больше никакими великими идеями и идеалами, а готова чуть ли не обожествить долгожданное и наконец достигнутое царство буржуазии, а с другой стороны, инстинктивно избегает идти в познании дальше, чем до явлений, чтобы не открыть за ними более глубокие и скрытые силы, могущие поставить под вопрос устойчивость существующего порядка. Но это, конечно, не законченный процесс, а только тенденция.

Справедливости ради надо сказать, что сам Конт не проходит этот путь буржуазного утилитаризма до логического конца. «Как бы ни были велики услуги, которые научные теории оказали промышленности...

мы все же не должны забывать, что науки прежде всего имеют более прямое и возвышенное назначение: именно удовлетворение нашего ума в его основной потребности познавать законы явлений» (63, 25). Под это утверждение Конт подводит и определенную теоретическую базу: «Человек должен приступать к теоретическим исследованиям, совершенно не задаваясь какими бы то ни было практическими целями, ибо наши средства для открытия истины так слабы, что если мы их не сосредоточим исключительно на одной цели, на отыскании истины, а будем еще руководствоваться посторонним соображением: получать через нее непосредственную практическую пользу, — то мы почти никогда не будем в состоянии найти самую истину» (63, 26).

Это и подобные утверждения Конта — не только определенное противоречие внутри его концепции, поскольку признание «изначальных стремлений человеческого духа» к познанию вполне в стиле поиска «первых причин», что строжайше запрещено «позитивным методом», но и выражение живого противоречия науки, развивающейся в условиях буржуазного общества: буржуа, конечно, не интересуют никакие «почему» относительно основ технологических процессов, хотя он и склонен вкладывать свои капиталы в прикладные исследования и разработки, сулящие видимый и скорый эффект — тем не менее техника и технология не могут долго питаться одними стихийными изобретениями. Все в большей степени возникают они из фундаментальных научных исследований объективных законов природы, из поиска механизмов природных процессов, из активного поискового эксперимента, ведомого смелыми гипотезами, порывающими с ограниченной научной и технической традицией, хотя в конечном счете и вырастающими из запросов, проблем и противоречий прошлого техники и науки. Противоречивость доктрины Конта — результат попыток метафизически мыслящего разума освоить диалектику объективного процесса саморазвития социальной (в том числе производственной) практики человечества.

Однако, пожалуй, в не меньшей степени отмеченное противоречие концепции Конта питалось и теми традициями французского энциклопедизма и просвещения, которые в 30-е годы были еще очень сильны в Европе. А ведь мыслители, подготавливавшие здесь

буржуазную революцию, вовсе не были буржуазно ограниченными людьми!

Как же, согласно Конту, выглядит знание на позитивной стадии?

На третьей позитивной стадии полностью вступает в силу второй закон, закон подчинения воображения наблюдению, потому что именно наблюдение рассматривается Контом как универсальный метод приобретения знаний. Развитие же науки он понимает преимущественно как накопление полученных знаний, и прежде всего законов. Поскольку научное знание, по Конту, это эмпирическое, т. е. опытное, знание, а опыт не имеет никаких окончательных границ, а может расширяться беспредельно, то понятно, что ни о каком абсолютном, завершенном знании не может быть и речи. Конт рассматривает науку не как некоторое достигнутое состояние, а как непрерывный процесс движения от узкого, ограниченного, неполного знания к более полному и всестороннему. Иначе говоря, наука для него есть не что иное, как история познания человеком мира, познания основанного главным образом на наблюдении. Поскольку же наблюдать мы можем только явления или то, что дается нашим чувствам, то понятно, что научное знание не может проникнуть к предполагаемской основе явлений, не может иметь дело ни с их сущностью, ни с первыми, ни с конечными причинами. Поэтому по своему характеру научное знание является преимущественно *описательным*. Сам Конт говорит так: «Истинный позитивный дух состоит преимущественно в замене изучения первых или конечных *причин* явлений изучением их непреложных *законов*, другим словами,— в замене слова *почему* словом *как*» (63, 81).

С точки зрения диалектического материализма, закон есть некоторое глубинное отношение, он выражает существенную, необходимую связь явлений. С точки зрения Конта, закон выражает лишь внешнюю поверхностную, непосредственно наблюдаемую, т. е. чувственно воспринимаемую, связь явлений

Вообще говоря, склонность сводить науку к описанию наблюдаемых явлений сама по себе возникла как некоторая тенденция задолго до Конта. Начало ее ведут иногда от знаменитой фразы Ньютона «гипотез не измышляю», от установки на то, чтобы основывать все выводы науки только на наблюдаемых и проверяемых

фактах и избегать каких-либо объяснений, вводящих понятия, не имеющие чувственно воспринимаемого коррелята. Правда, это стремление никогда не осуществлялось полностью, но оно неизменно выдвигалось в противовес всевозможным спекуляциям натурфилософов. В нем можно усмотреть желание науки или ученых освободиться от ненаучных, догматических натурфилософских и иных напластований и твердо стать на свою собственную почву. Кроме того, этой тенденции к чистой описательности в XVIII в. немало способствовала потребность науки в накоплении фактов и классификации явлений природы, прежде всего органической. Но даже классификация растений Линнея не может рассматриваться как чисто эмпирическая и описательная. Она исходит из некоторых теоретических постулатов, например из положения о структурном сходстве близких объектов.

Эта тенденция, которой в реальной истории науки всегда противостояла другая, рационально-теоретическая и объяснительная, была выделена Контом и позитивизмом вообще как специфическая черта научного знания и противопоставлена объяснению как якобы метафизическому занятию.

Хотя законы рассматриваются Контом как независящие от человека и его сознания, вся его концепция научного знания тяготеет к *феноменализму*.

Почему? Да потому, что познание, по Конту, не идет далее того, что чувственно воспринимается, что лежит на поверхности. Эмпирический мир, который мы познаем, не имеет, так сказать, глубины, он весь находится на одной плоскости, плоскости чувственного восприятия. Поэтому в позитивизме Конта возникает двусмысленность: с одной стороны, познание имеет дело как будто с объективным миром, с другой стороны, этот мир, образно говоря, как бы не имеет третьего измерения.

О феноменализме Конта вполне откровенно говорит его ученик, другой видный позитивист, Дж. С. Милль, в своей работе «Огюст Конт и позитивизм». Милль пишет: «Основная доктрина истинной философии, по мнению Конта, равно как и характер его определения позитивной философии, может быть кратко выражена таким образом: мы познаем одни только феномены, да и знание наше о феноменах относительно, а не абсолютно. Мы не знаем ни сущности, ни да-

же действительного способа возникновения ни одного факта: мы знаем только отношения последовательности или сходства фактов друг к другу. Эти отношения постоянны, т. е. всегда одни и те же при одних и тех же обстоятельствах. Постоянные сходства, связывающие явления между собой, и постоянная последовательность, объединяющая их в виде предшествующих и последующих,— называются законами этих явлений. Законы явлений — вот все, что мы знаем относительно явлений. Сущность их природы и их первичные, деятельные или конечные причины остаются нам неизвестными и для нас недоступными» (49, 7).

И немного далее он добавляет: смысл, который хотят навязать слову «положительный», с меньшей точностью мог бы быть передан с объективной стороны термином «феноменальный» (49, 7).

Таков характер науки. Что касается ее гносеологических функций, которые, вообще говоря, состоят в описании, объяснении и предвидении, то объяснению Конт придает минимальное значение. Это ясно из замены вопроса «почему?» вопросом «как?». Место объяснения занимает у него описание. Но главную функцию науки Конт видит в предвидении. «Таким образом,— говорит он,— истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности видеть, чтобы предвидеть, изучать то, что есть, и отсюда заключать о том, что должно произойти, согласно общему положению о неизменности естественных законов» (37, 19).

Именно в предвидении будущего Конт усматривает и социальную функцию науки, особенно поскольку она изучает общественные явления. Но к этому вопросу мы еще вернемся.

Каково же строение научного знания в целом? Отвечая на этот вопрос, Конт предлагает свою классификацию наук. При этом он, бесспорно, дал кое-что новое и ценное. Конт отвергает бэконовский принцип классификации в зависимости от различных познавательных способностей человека (рассудок, память и воображение). Он выдвигает куда более плодотворную идею, согласно которой все эти способности применяются одновременно и во всех науках. Сам он предлагает более объективный и научный принцип разделения наук в зависимости от их предмета, от характера их содержания. Это, конечно, вполне правильный под-

ход к классификации наук и шаг вперед в этом вопросе. Если опустить детали, то основная классификация, предлагаемая Контом, будет выглядеть так.

1. Математика.
2. Астрономия.
3. Физика.
4. Химия.
5. Физиология.
6. Социальная физика (социология).
7. Мораль.

При построении этой таблицы Контом был использован ряд принципов. Прежде всего это движение от *простого к сложному*. Второй принцип — движение от *абстрактного к конкретному*. Третий принцип — от *древнего к новому*, т. е. принцип соответствия ходу исторического возникновения и развития наук.

Конт указывает на еще одну черту этой классификации, а именно на то, что она определяет совершенство наук, точность даваемого ими знания.

Несмотря на очевидные достоинства этой классификации, она обнаруживает один существенный недостаток: ориентацию преимущественно на естественные науки. Хотя в нее включены будущая наука о законах общественной жизни вообще — социология и впоследствии добавлена мораль, все же в ней не находится места для собственно гуманитарных наук, и прежде всего для истории во всех ее разновидностях.

Кроме того, в классификации Конта отсутствует наука логика, значение которой он явно недооценивал, полагая, что она может быть сведена к математике. В классификации нет места и для психологии. Иными словами, образцом науки для позитивизма остается естествознание. Его методы и приемы переносятся на общественные и собственно гуманитарные науки, специфика которых никак не учитывается. Эта особенность составила специфическую ограниченность позитивистского метода, которая вызвала в дальнейшем резкую критику со стороны неокантианцев и философов жизни.

Какую же роль играет сама философия? Особого места в иерархии наук Конт ей не отвел. Чем же она должна заниматься? Очевидно, по материалу тем же, чем и другие науки. Однако материал она должна не добывать самостоятельно, а получать от других наук. Задача позитивной философии — охватить совокуп-

ность данных наук. Но она должна представлять собой не их механическую сумму, а *систему однородной науки*. Конт не считал возможным свести одну науку к другой, скажем, химию к физике,— в этом смысле он не был редукционистом. Точно так же он не считал возможным вывести все наше знание из какого-либо одного принципа или закона. Однако он видел общую цель позитивной философии в том, чтобы 1) привести присущие разным наукам принципы и законы к наименьшему числу законоположений и 2) привести в одну систему однородной науки всю совокупность наших позитивных знаний.

Но если науки по содержанию своему качественно различны, то как можно говорить об однородной науке? Очевидно, только в одном смысле, а именно в смысле метода, которым все науки пользуются. Такова и была точка зрения Конта.

Метод рассматривается Контом двояко: в психологическом плане — как система интеллектуальных привычек, а в гносеологическом плане — как наблюдение, эксперимент, сравнение; Конт считает невозможным изучение метода вне изучения того, как он применяется в конкретных исследованиях: в астрономии — наблюдение, в физике и химии — эксперимент, в биологии — сравнительный метод. Применительно к обществу сравнительный метод становится методом историческим. Иначе говоря, законы, открываемые социологией, должны учитывать и фактор времени, что не имеет места в случае законов астрономии или физики.

В арсенале научного метода, согласно Конту, имеются индукция, дедукция и гипотеза. Последнюю он называет «могущественным орудием» развития научного знания. Однако он выдвигает ограничительное требование: «Придумывать только такие гипотезы, которые по самой своей природе допускали хотя бы и более или менее отдаленную, но всегда до очевидности неизбежную положительную проверку...» (37, 20).

Философия должна изучать общие научные положения, системы понятий и методы частных наук. Короче говоря, философия должна быть целостной системой общих положений частных наук, представленной дедуктивно.

Однако, как мы видели, понимание науки и научного познания Контом, несмотря на наличие в нем некоторых правильных положений, является в принципе

антиматериалистическим. Сам Конт говорит об этом весьма недвусмысленно: «Позитивизм глубоко противоположен материализму не только по своему философскому характеру, но и по своему политическому назначению» (63, 85). В частности, позитивизм «несовместим с горделивыми мечтаниями туманного атеизма о создании вселенной, о происхождении животных и т. д.» (63, 85).

Весьма показательное отношение позитивизма к религии. Оно в высшей степени лояльно. Единственное требование Конта состоит в том, чтобы религия не вмешивалась в дела позитивных наук, в сферу действия естественных законов. «Позитивный вид мышления,— говорит Милль,— отнюдь не отрицает сверхъестественного, он только относит этот вопрос к началу всех вещей. Если вселенная имела начало, то это начало в силу самих условий явления было сверхъестественно: законы природы не могут объяснить свое собственное происхождение...

Позитивная философия утверждает, что в существующем порядке вселенной, или, вернее, в известной нам ее части, причины, непосредственно определяющие каждое явление, никогда не бывают сверхъестественными, но всегда естественны. С этим принципом, однако, вполне примиримо верование, что вселенная была создана и даже,— что она продолжает управляться разумом, если только мы допустим, что разумный правитель придерживается точных законов, которые изменяются или уничтожаются только другими законами той же самой природы, но никогда не нарушаются ни по капризу, ни по предусмотрению» (49, 14—15).

Таким образом, предметом позитивной философии, по Конту, являются:

1) Изучение общих научных положений, исследование взаимных отношений и связей наук друг с другом в качестве противодействия далеко идущей специализации и создание системы однородной науки;

2) Изучение логических законов человеческого разума;

3) Изучение хода работы человеческого разума по пути исследования.

§ 2. Социально-политическая концепция О. Конта

Конт стремится построить «позитивную» науку об обществе — *социологию* (сам этот термин — его удачное изобретение), которая была бы чем-то вроде «социальной физики». А это значит, что учение об обществе должно следовать главному принципу «позитивного метода» — представлять собой «описательное обобщение» наблюдаемых явлений и не задаваться вопросами о «скрытых механизмах» и «первых причинах» общественного развития. Внешне может показаться, что примерно так и обстоит дело в той науке, которую Конт разрабатывает. Огромный (свыше 600 страниц) 6-й том «Курса позитивной философии...» рассказывает о семье, роли географических условий и климата в развитии общества, о разделении властей в средние века и об «обществах» муравьев и пчел, о видах религий, о роли жрецов, предсказателей и чародеев, о войнах, о средневековом искусстве, об историческом развитии промышленности и т. д. и т. п. Вместе с тем у него появляется намек на то, что социальная жизнь и деятельность есть аспект *биологической* корреляции между организмом и средой. Не случайно в «иерархии наук» Конта социология надстраивается над биологией, точнее, над физиологией мозга (вершиной последней Конт считал френологию, идеи которой ныне совершенно отвергнуты). Главным достижением этой науки Конт считал тезис о доминирующей роли «страстей».

Тем не менее он избежал соблазна биологизировать социологическую науку и провел четкое различие между социологией и биологией, не свойственное его последователям, в частности Спенсеру. Правда, это можно объяснить тем, что Спенсер создавал свое учение под сильным влиянием работ Дарвина, которых Конт, конечно, еще не знал.

В корреляции человека и условий его существования Конт усматривает две тенденции, в определенном отношении друг другу противоречащие: приспособление к наличным условиям и стремление их изменить, что выливается в конфликт между практическим действием и размышлением («спекуляциями»). Логика, средство адаптации человека к данным условиям бытия, тем самым проявляет тенденцию к тому, чтобы

сделать исторический прогресс невозможным. Но она не в состоянии блокировать полностью человеческий дух (вот она — роль страстей!) и лишь делает его на некоторое время «оцепеневшим». Результатами этих периодов «оцепенения» являются стадии в развитии цивилизации, внутри каждой из которых способ деятельности и способ объяснения находятся в согласии друг с другом.

Наиболее примитивная из этих стадий — теологическая. Здесь «невыносимую недостаточность» условий существования человеку компенсирует религия. Религиозное видение мира позволяет человеку предположить, что «гуманизация» мира есть уже свершившийся факт — в мире «потустороннем», после смерти. Такая иллюзия помогает людям переносить тяготы земного бытия. Но иллюзия же возбуждает и деятельность человека, под влиянием иллюзий душа волнуется и рано или поздно сбрасывает свое оцепенение. Такого рода подъемы духа, по Конту, вообще есть движущая сила исторического развития. Поскольку же духовная жизнь, идеи в социальном организме есть главное, постольку в них концентрируется основное содержание и революций, и реформ.

Практическая рекомендация Конта звучит так: сначала преобразовать взгляды, чтобы затем перейти к нравам, а за ними — к учреждениям. «Великий политический и моральный кризис современного общества, — пишет Конт, — зависит в конце концов от умственной анархии. Наша опаснейшая болезнь состоит в глубоком разногласии умов относительно всех основных вопросов жизни, твердое отношение к которым является первым условием истинного социального порядка. До тех пор, пока отдельные умы не примкнут единогласно к известному числу общих идей, с помощью которых можно было бы построить общую социальную доктрину, нельзя скрывать от себя, что народы останутся в совершенно революционном состоянии, и несмотря ни на какие политические паллиативы будут вырабатывать только временные учреждения. Равным образом достоверно и то, что если только такое единение умов на почве принципов состоится, то соответствующие учреждения создадутся сами естественным образом, без всякого тяжелого потрясения, так как самый главный беспорядок рассеется благодаря одному этому факту» (36, 21).

Остановимся несколько подробнее на некоторых моментах социально-политической конструкции Конта. Она представлена в трех разделах: как учение об условиях существования общества (включая функционирование социальных институтов) — «социальная статика»; как учение об изменении социальных систем — «социальная динамика»; как программа социального действия — «социальная политика».

В первом разделе рассмотрены основные, по Конту, социальные институты (семья, государство, церковь) в отношении их места и роли в социальной системе. Базовой ячейкой общества Конт считает семью. Она выступает «либо как спонтанный источник нашего морального воспитания, либо как естественная база нашей политической организации. В своем первом аспекте каждая современная семья подготавливает общество будущего, в своем втором аспекте каждая новая семья продлевает жизнь настоящего общества» (104, 183).

Таким образом, семья — своеобразная «субстанция» социума. Здесь человек учится «жить для других», преодолевая природный эгоизм.

Государство выступает в качестве органа сохранения социальной солидарности и ее укрепления, оно есть выражение «общего духа» народа. Главная его функция — моральная, продолжением которой выступают и экономическое управление, и политическая деятельность. Идеальная структура социального управления — разделение функций моральной и политической власти, наилучшим образом существовавшее в средние века (церковь — государство) и должно возродиться в будущем. На роль интеллектуальной сердцевины будущей «церкви» Конт предназначал собственное учение, которое должно было обзавестись гражданскими обрядами и обычаями.

Ведущая идея «социальной динамики» Конта — представление об общественном прогрессе, сохранившееся у него еще от философии Просвещения XVIII в. Первичным фактором прогресса, по Конту, является нравственное совершенствование. Этот первичный фактор определяет в конечном счете «материальный прогресс» (улучшение внешних условий жизни), прогресс «физический» (биологическое совершенствование рода человеческого) и прогресс «интеллектуальный» (переход к «позитивной философии» как массовой

идеологии). Развитие и здесь совершается по «закону трех стадий», о котором уже говорилось выше. Теологическая стадия — до 1300 года — делится на три этапа: фетишизм, политеизм и монотеизм. Метафизическая стадия охватывает период от 1300 до 1800 г., она переходная — здесь происходит разложение традиционных верований и общественного порядка в результате философской критики (Реформация, Просвещение, Революция). Начало XIX в. — постепенное рождение «промышленной» («позитивной») стадии — результат распространения идей альтруизма, социальной, «позитивной» философии.

Основной тезис «социальной политики» Конта — превращение «позитивной философии» в религию всего человечества. Здесь огромную роль призваны сыграть ученые и артисты (сотрудничество разума и чувства), которые трансформируются в «позитивных священников». В итоге их деятельности народы мира объединяются во Всемирную федерацию со столицей в Париже. Материальную силу, которая призвана осуществить все эти деяния, Конт видит в пролетариате. Однако институт частной собственности представляется Конту священным и неприкосновенным, поскольку только частная собственность поддерживает в людях стремление к увеличению материальных благ, т. е. к производству. В то же время именно пролетариат, по Конту, является наиболее восприимчивым к социальной науке (в контовском понимании).

Как нетрудно видеть, представления Конта далеки от того, чтобы быть простым описанием фактов, — перед нами чисто идеалистическая конструкция, в деталях которой мы находим немало традиционного для прежних концепций социального развития, например учение о семье как первичной ячейке общества. Впрочем, даже главный пункт его теории, «закон трех стадий», был «открыт» чуть ли не за столетие до Конта его соотечественником Тюрго и использовался в работах Сен-Симона. Имеет смысл подчеркнуть, что в этом не следует видеть только личные качества Конта, вероятно, склонного присваивать «заслуги» предшественников. Скорее это пример воплотившейся в мышлении Конта стандартной иллюзии позитивистской философской мысли, рассматривавшей развитие науки (достигшей «позитивной» фазы) как «приращение» объема «действительных» (т. е. феноменологических) за-

конов бытия. Однако на деле то, что принимал у своих предшественников и включал в свою «систему научного знания» Конт, вовсе не было ни «позитивным знанием» в смысле обобщенного описания наблюдательных данных, ни объективной истиной в смысле диалектического материализма. Первое очевидно следует из вышеизложенного. Второе было доказано открытием материалистического понимания истории.

Ф. Энгельс в письме к Ф. Теннису указал на сочетание в учении Конта ряда «гениальных мыслей» с «узким филистерским мировоззрением, находящимся в резком противоречии с этой гениальностью»; третий же элемент составила «...до крайности нелепая, иерархически организованная религиозная конституция с форменным папой во главе...» (1, 39, 327).

Энгельс отмечает, что «все свои гениальные идеи Конт заимствовал у Сен-Симона, но, группируя их по своему собственному разумению, он изуродовал их... опошил их, переработал их на свой собственный филистерский лад» (1, 39, 327).

В заключение следует сказать, что во взглядах Конта определился, но не получил своего окончательного завершения разрыв с классической философской традицией. В его работах имеется определенное положительное содержание: научная по своему замыслу классификация наук, попытка строго научного подхода к общественной жизни, основанная на применении к ней понятия факта, и первая попытка создания науки об обществе — социологии. Важно и то, что Конт первым из философов обратил внимание на промышленное производство и, хотя решающей социальной силой для него были промышленники (т. е., конечно, капиталисты), он впервые наделил пролетариат важнейшей социальной функцией: функцией осуществления социальных, хотя ни в коем случае не социалистических, преобразований.

Вместе с тем позитивизм Конта, правда имевший свои идейные корни в учениях некоторых мыслителей XVIII в., означал отход от принципов классической философии и возникновение одного из типичных течений буржуазной апологетической философии.

Тем не менее его заслуги перед европейской культурой были признаны прогрессивной общественностью. По предложению Всемирного Совета Мира в 1957 г. во всех странах, в том числе и в Советском

Союзе, отмечалось столетие со дня смерти О. Конта, и в этом году в советских журналах был опубликован ряд юбилейных статей.

Литература

Асмус В. Ф. Огюст Конт//Асмус В. Ф. Историко-философские этюды. М., 1984. С. 203—216.

Грязнов Б. С. Учение о науке и ее развитии в философии О. Конта//Позитивизм и наука, М., 1975. С. 7—49.

Нарский И. С. Очерки по истории позитивизма. М., 1960. С. 57—74.

ГЛАВА 2

«ПЕРВЫЙ ПОЗИТИВИЗМ». Г. СПЕНСЕР

Начало «Первому позитивизму», а тем самым и позитивизму вообще положил Огюст Конт. Завершителем первой формы позитивизма был Герберт Спенсер. Однако между ними мы встречаем еще одну весьма видную фигуру. Это *Джон Стюарт Милль* (1806—1873).

В профессиональном отношении Милль не был вполне оригинальным философом, но он был широко образованным человеком, писавшим по весьма различным вопросам. В современной американской философской энциклопедии говорится, что Милль «был самым влиятельным философом в англо-язычном мире в течение XIX века...» (143, 5, 314). Отец Дж. С. Милля Джеймс Милль (1773—1836) тоже был философом, сторонником утилитаризма И. Бентама. В философии он ничем особенно не прославился, и говорили, что его самое главное и лучшее произведение — это его сын. Дж. С. Милль никогда не посещал школу, так как получил домашнее образование, а его главным учителем был его отец. В 3 года он стал изучать греческий язык, в 8 лет — латинский. К 14 годам он был знаком со всей греческой и латинской литературой. В 17 лет стал работать клерком в Ост-Индской компании, где его отец занимал большой пост. Сам он довольно скоро стал директором департамента, пробыв в этой должности до 1857 г.

В своих философских взглядах Дж. С. Милль был сторонником эмпиризма, отрицал возможность интуитивного знания. Он принял позитивистские идеи Конта, хотя и разошелся с ним в социально-политических

взглядах. Из его работ наиболее значительна и известна «Система логики» (1843). Она многократно переиздавалась и, вероятно, была лучшей книгой по традиционной логике в XIX в. Много раз она издавалась и на русском языке (последний раз в 1914 г.). В этой работе Милль хотел доказать, что новое знание может быть достигнуто только эмпирическими методами. Милль рассматривал логику как ветвь психологии и давал законам логики психологическое обоснование. Дедуктивный вывод, по его мнению, не может давать никакого нового знания. Кроме того, он считал, что любой вывод есть вывод от частного к частному.

Математика, по Миллю, также имеет эмпирическое происхождение. Все ее аксиомы основаны на наблюдении и обобщении.

Источником нового знания и общих предложений является индуктивное рассуждение, и только оно одно. Опираясь на бэконовские правила наведения, Милль детально разработал четыре индуктивных метода: 1) метод согласия, 2) метод различия, 3) метод остатков, 4) метод сопутствующих изменений. Индуктивный тип рассуждения, согласно Миллю, покоится на важнейшем принципе всего человеческого познания — вере в единообразие природы. Он утверждает, что та причинная связь между явлениями, которая наблюдалась нами и была надежно установлена, будет обнаруживаться нами и во всех других аналогичных случаях.

Хотя Милль говорит о причинной связи, понимание ее было у него отнюдь не материалистическим, а скорее восходило к Юму. Он определял причину явления (феномена) как «предшествующее, или совокупность предшествующих (явлений), за которым неизменно и безусловно следует результат». О причине он говорит так: «За известными фактами всегда следуют и, как мы уверены, всегда будут следовать некоторые другие факты. Неизменное предыдущее называется причиной, неизменное последующее — следствием» (50, 260).

Таким образом, Милль в отношении причины к действию или к следствию видит только повторяющееся следование одного за другим, но ни в коем случае не отношение вызывания, обуславливания, производства и т. д.

Остается сказать, что Миллю принадлежит извест-

ное позитивистское определение материи как «постоянной возможности ощущений»*.

Материалист определяет материю как «объективную реальность, данную в ощущении». Милль же, как позитивист, остается в пределах ощущений, феноменов, о чем он откровенно говорит в цитате, приведенной выше.

Взгляды Милля на науку и на научное познание оказали большое (хотя и косвенное — через Чонси Райта) влияние на основателя прагматизма Ч. Пирса. У. Джемс с восторгом говорит о Милле и посвящает его памяти свою книгу «Прагматизм».

Дж. С. Миллю принадлежит сочинение по политической экономии (124), на основании которого Н. Г. Чернышевский написал свою критику буржуазной политической экономии.

В области этики Милль примыкал к утилитаризму. В политической философии он прославился своей защитой буржуазного индивидуализма и либерализма, прежде всего представительного правления. Его очерк «О свободе» в англоязычных странах считается классическим и переиздается до сих пор.

Что касается религиозных взглядов, то Милль соглашался признать сверхъестественное за пределами той области, в которой правомочна только наука, т. е. эмпирического мира. Из опубликованных посмертно «Трех очерков о религии» (1874) ясно, что он склонялся к вере в бога, хотя и считал его ограниченным и далеко не всемогущим. Ограниченность могущества бога вытекала у Милля из того, что принцип божества не способен сразу и полностью подавить силы зла. Идея такого конечного бога была впоследствии подхвачена У. Джемсом.

Воззрения Дж. С. Милля оказали влияние и на творчество Г. Спенсера.

Для учения Спенсера и для того нового, что он внес в буржуазную философию XIX в., характерно соединение основных принципов позитивизма со всесторонне проведенной идеей эволюции.

Герберт Спенсер родился в г. Дарби 27 апреля 1820 г. в семье учителя. Очень рано он стал работать

* «Итак, вещество, материя может быть определено постоянной Возможностью Ощущения» (*Милль Дж. С. Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона*. СПб., 1899. С. 187).

инженером на строительстве Лондонско-Бирмингэмской железной дороги, сделав ряд изобретений. Оставив инженерное дело в 1846 г., сотрудничал в редакции журнала «Economist» и в дальнейшем жил литературным трудом. Эволюционные идеи Спенсера сложились уже к концу 30-х годов, т. е. задолго до Дарвина, главным образом под влиянием сочинений Ламарка. Его первое крупное произведение «Социальная статика» вышло в 1850 г. В нем Спенсер применяет идею органического развития к общественному прогрессу, рассматривая его в то же время телеологически как осуществление божественной идеи и утверждая в духе утилитаризма, что «наибольшее счастье есть цель творения» (71, 80—81). Вскоре однако он изменяет свои взгляды и переходит к механистическому пониманию эволюции, понятие которой заменяет «неопределенную идею прогресса» (140, 12). В статье «Гипотеза развития» (1852) он доказывает невероятность сотворения существующих видов, хотя еще не говорит определенно об их естественном происхождении. В статье «Прогресс, его закон и причина» (1857) Спенсер защищает тезис о всеобщем характере эволюции, подчиняющейся, как он полагает, сформулированному биологом фон Бэром закону, согласно которому органическое развитие состоит в переходе от однородности к разнородности. «Сущность всего прогресса, начиная с отдаленнейших времен прошлого, которых наука имеет хоть какую-нибудь возможность достигнуть, и до вчерашней летучей новости, и заключается в превращении однородного в разнородное» (68, 1, 19). Здесь же Спенсер излагает свои агностические взгляды на природу мира и характер знания, утверждая «полную непостижимость самого простейшего из фактов, рассматриваемого в самом себе». «Абсолютное знание невозможно», ибо «под всеми вещами скрывается непроницаемая тайна» (68, 1, 19).

В 1860 г. Спенсер опубликовал проспект десяти томного издания «Синтетической философии», включавшего его главное философское произведение — «Основные начала», вышедшее в 1862 г., а также работы по основаниям биологии, психологии, социологии и этики. Несмотря на финансовые затруднения и длительные периоды неработоспособности из-за болезни, Спенсеру удалось все же закончить задуманное издание в 1896 г., потратив на него 36 лет. Помимо произ-

ведений, входящих в него, значительной известностью пользовалось сочинение Спенсера «Воспитание умственное, нравственное и физическое» и «Опыты» в трех томах. Умер Спенсер в декабре 1903 г. Все важнейшие произведения Спенсера имеются в русских переводах, лучшими из которых являются изданные под редакцией Н. А. Рубакина.

Основная идеологическая установка Спенсера — стремление примирить веру и знание, науку и религию. Почвой, на которой он считает возможным осуществить это примирение, является агностицизм, выраженный гораздо более резко, чем у Конта. Его обоснованию посвящен первый раздел главного философского произведения Спенсера «Основные начала». Он так и называется «Непознаваемое».

В «Автобиографии» Спенсер дает такое объяснение происхождения этого раздела: «Я увидел, что было бы полезно предпослать изложению несколько глав, представляющих мои взгляды на фундаментальные вопросы, метафизические и теологические. В противном случае я вызвал бы обвинение в пропаганде чисто материалистической интерпретации вещей. Так возник первый раздел «Непознаваемое» (140, 86).

§ 1. Непознаваемое

Принцип построения этого раздела состоит в сопоставлении взглядов религии и науки на самые фундаментальные вопросы мировоззрения. Прежде всего Спенсер обосновывает ту мысль, что все учения положительных религий о происхождении и природе вселенной, о первой причине всего существующего, к чему эти учения в конечном счете сводятся, должны быть признаны несостоятельными. Могут быть три гипотезы происхождения вселенной: 1) существует сама по себе, 2) создала сама себя, 3) создана внешним деятелем. Догма о сотворении мира богом из ничего является лишь словесным объяснением, равно как и пантеистическое учение о самосоздании мира. Они не содержат мыслей, понятных для нашего ума, ибо, например, представить себе создание материи из ничего мы не в состоянии. Но и атеистическое представление о мире как не имеющем начала, полагает Спенсер, также находится за пределами нашего постижения. «Представление о существовании в течение бесконечного прошедшего предполагает понятие о бесконечно

прошедшем времени, что является совершенной невозможностью» (70, 17—18).

Согласно Спенсеру, история религии и изучение существующих религий приводят к установлению одного общего и неизменного элемента всякой религии — признания абсолютной непостижимости той силы, которая лежит в основе вселенной. Что касается эмоционального и культового аспектов религии, то здесь Спенсера они не интересуют.

Далее Спенсер заключает, что и наука в конечном счете приходит к тому же выводу о непознаваемости силы, лежащей в основе вселенной, что и религия. Для доказательства этого положения он рассматривает понятия пространства, времени, движения, делимости, материи, силы, сознания и личности. Спенсер утверждает, что все эти понятия являются противоречивыми, а следовательно, непостижимыми. Так, например, мы не можем представить себе материю делимой до бесконечности, ибо «реально понять бесконечную делимость материи значило бы умственно проследить деление до бесконечности, а на это потребовалось бы бесконечное время» (70, 17—18). Но так же мало мы можем представить себе, что материя неделима, т. е. что существуют такие частицы ее, которые не могут даже мысленно быть разделены. «Материя, следовательно, — заключает Спенсер, — в своей конечной природе также абсолютно непонятна, как пространство и время» (70, 31).

Мы видим, таким образом, что агностицизм Конта усиливается, углубляется, но в то же время делается попытка его обосновать. Однако «доказательства» бессилия науки и несостоятельности ее понятий, которые выдвигает Спенсер, поскольку они не сводятся к чисто софистическим оборотам, покоятся на двух совершенно ложных основах.

Во-первых, Спенсер на каждом шагу смешивает представление и понятие. Главный довод Спенсера в данном случае, как и во многих других, это то, что «мы не можем представить себе, как это возможно!». Это плохой довод. Было время, когда люди не могли представить себе, что земля не плоская, а круглая, и таких примеров можно привести сколько угодно. Тем не менее, правильно замечая, что мы не можем в представлении вообразить беспредельное пространство или бесконечно протекшее время, Спенсер непра-

вомерно утверждает, что мы не в силах их и мыслить, т. е. не может иметь понятие о бесконечности.

Отдавая дань эмпиризму, Спенсер видит в ощущениях тот первоначальный материал, «из которого соткано все мышление», но он не замечает специфики мышления, его качественного отличия от ощущения. Он не допускает поэтому, что мышление может понять и постигнуть то, чего нельзя себе представить, перед чем ощущение и представление оказываются бессильными. Наука полна таких понятий, даже таких, которые выражают эмпирические факты. Скорость света 300 000 км/с представить себе едва ли возможно.

Во-вторых, Спенсер трактует все анализируемые им понятия механистически и метафизически. Он разлагает их на абсолютные разорванные противоположности, но он не в состоянии уловить их диалектическое соотношение: материя, как и пространство, является и непрерывной и прерывной. Но Спенсер, мысль которого вращается в кругу метафизических противоположностей, натолкнувшись на это противоречие, отказывается признать постижимость выражающего его понятия.

И наконец, верно указывая на ряд проблем, не разрешенных еще наукой (например, «действие на расстоянии», природа тяжести, возникновение сознания и др.), Спенсер, как метафизик, фактически требует немедленного и окончательного ответа на все нерешенные вопросы и, не получая их, объявляет их абсолютно непостижимыми.

Только указанные ложные предпосылки и метафизический характер аргументации позволяют Спенсеру осуществить примирение религии и науки. Он делает вывод о возможности устранить «кажущееся расстояние между религией и наукой» (70, 13) тогда, «когда наука вполне убедится в том, что ее объяснения приблизительны и относительны, а религия вполне убедится, что тайна, созерцаемая ею, «необъяснима и абсолютна» (70, 61).

Таково объяснение Спенсером «непознаваемого». По отношению к нему наука и религия оказываются в одинаковом положении. Поэтому противоречие между ними снимается.

Поскольку, как утверждает Спенсер, «реальность, скрывающаяся позади всех явлений, нам неизвестна и навсегда должна остаться неизвестной» (70, 39), все

наше знание распространяется лишь на область опыта. Опыт же относится к проявлениям абсолютной непостижимой силы, лежащей в основе мира, «наше познание внешнего мира может быть только феноменальным» (70, 90). Оно имеет дело с явлением, а не с тем, что является. Поэтому Спенсер, как всякий позитивист, отрицает правомерность и материалистического, и идеалистического («спиритуалистического») решения основного вопроса философии и претендует на выражение более истинной и высокой точки зрения. «...Споры материалистов и спиритуалистов не более как война слов, обе стороны равно нелепы, потому что обе думают, что понимают то, чего никакой человек не может понять» (66, 34). Спенсер согласен с тем, что «проявления непознаваемого распадаются на два отдельных агрегата, из коих один составляет мир сознания, а другой — мир, лежащий вне сознания» (70, 89), иначе говоря, на «Я» и «не-Я», на субъект и объект. Но он настаивает на том, что конечная природа той абсолютной реальности, той силы, которая находит свое выражение в материи и духе, должна навсегда оставаться непостижимой. Иначе говоря, он считает основной вопрос философии в принципе правомерным, но неразрешимым. Именно поэтому он подлежит исключению из сферы философского познания. «Истина, — утверждает Спенсер, — не может быть выражена ни материализмом, ни спиритуализмом... Исследования психолога, как бы они далеко ни шли, не приведут к открытию конечной природы духа, подобно тому как исследования химика не приведут к открытию конечной природы материи, а исследование физика не откроет конечной природы движения» (74, 160).

Таким образом, характерное для всякого позитивизма спутывание материалистической и идеалистической точек зрения приобретает у Спенсера специфическую окраску. Однако Спенсер не довольствуется признанием, в духе Юма, феноменистического характера нашего знания. Выходя за рамки субъективного идеализма, он настаивает на существовании некоей абсолютной реальности, являющейся источником и причиной испытываемых нами впечатлений и идей. «...То, что субъективно мы познаем как состояния сознания, объективно является формами силы» (70, 306). Поскольку, однако, эта «сила» остается, согласно Спенсеру, непредставимой, немыслимой, непостижи-

мой, сфера познаваемого ограничивается различными состояниями сознания. Реальность для Спенсера это не что иное, как «постоянство в сознании» (70, 91). Место реальных объектов и их отражений в ощущении и в мысли у Спенсера занимают яркие и живые представления или «впечатления» и более слабые представления, или «идеи». Отсюда и истиной оказывается не соответствие мысленных образов объективной действительности, а лишь согласие между двумя видами представлений (70, 79).

Перейдем ко второму разделу «Основных начал» — «Познаваемому».

§ 2. Познаваемое

Здесь мы прежде всего встречаемся с проблемой соотношения философии и специальных наук. Но вот что интересно: хотя агностицизм открыто провозглашается Спенсером, в дальнейшем он высказывает и целый ряд, по сути дела, материалистических положений. При этом важно, что они не являются случайными обмолвками, а занимают важное место в его «синтетической философии». Таким образом, материалистические и идеалистические элементы при изложении общих принципов его философии постоянно смешиваются и перепутываются. При этом чем дальше Спенсер отходит от «основных начал» своей философии, углубляясь в специальные проблемы биологии и психологии, тем реже он вспоминает об их фидеистических и агностических гносеологических предпосылках, тем больше дань, отдаваемая им естественнонаучному материализму. Не случайно он так опасался обвинения в материализме!

Спенсер согласен с тем, что философия есть такое знание, «которое переходит границы обычного знания» (70, 74). Однако поскольку он считает установленным, что «наше мышление не может перейти пределов возможного опыта» (70, 73), постольку область философии сильно ограничивается. Из нее устраняются все вопросы о сущности, происхождении и последней причине всех вещей, короче говоря, все коренные проблемы философского мировоззрения, включая, как было показано выше, и основной вопрос философии и природе той силы, которая лежит в основе всей реальности. «Постоянно сознавая силу, проявляющуюся перед

нами, мы бросили, однако, как бесплодные, всякие попытки узнать что-либо о сущности этой силы и этим закрыли для философии значительную часть области, которая считалась ее достоянием. *Философии досталась та же область, которая принадлежит и науке»* (70, 74—75) (курсив наш.— Авт.). Наука же, согласно Спенсеру, как и согласно Конту, не проникает в сущность вещей, а довольствуется знанием лишь внешних явлений и их постоянных и устойчивых отношений и связей, т. е. законов. Наука, по Спенсеру, занимается сосуществованием и последовательностью явлений, группируя их сначала в обобщения простого или низшего порядка и переходя затем постепенно к обобщениям более высоким и широким.

Что касается философии, то отличие ее от науки, по Спенсеру, состоит в том, что наука представляет собой *отчасти объединенное знание*, а философия — *знание вполне объединенное* (70, 76). Полное объединение знания, достигаемое философией, осуществляется на основе высших обобщений тех данных, которые накоплены наукой и приводятся к единству в форме законов, общих многообразным областям нашего опыта. Таким образом, философия, согласно Спенсеру, есть то же научное знание, но высшей степени общности. «...Истины философии находятся в том же отношении к наивысшим научным истинам, как каждая из этих последних к менее высоким научным истинам» (70, 76). Следовательно, хотя философия и не есть просто сумма наук или сводка научных данных, она складывается из формально всеобщих истин, законов и выводов науки. Но это означает, что философия, по существу, лишается, по крайней мере, части своего специфического содержания, каким является прежде всего соотношение субъекта и объекта. Позитивизм Спенсера, как и всякий позитивизм, объективно направлен на сужение философии, даже на ее растворение в конкретных науках. Не случайно более крайние позитивисты открыто провозгласили свое отречение от философии, как это сделал известный английский позитивист Д. Льюис, автор весьма популярной в конце прошлого века «Истории философии».

И все же надо признать, что постановка Спенсером вопроса о соотношении науки и философии была для того времени чем-то новым. В философии Нового времени иногда встречались высказывания об отношении

философии к науке. Но, как правило, философия рассматривалась как некоторая самодовлеющая область знаний. Хотя Фихте называл свою философию наукоучением, а Гегель говорил о *науке* логики и рассматривал всю свою философию как научную систему, все же реальной взаимосвязи философии с наукой они не рассматривали и не учитывали ее в определении философии.

Если кто и говорил о науке и философии, то лишь в плане того, что философия давала науке, чем наука была обязана философии. Но вопрос о том, чем философия была обязана науке, у них не возникал.

Пожалуй, впервые только Конт включил отношение к науке в само определение философии, заявив, что философия есть система однородной науки, которая приводит принципы, присущие разным наукам, к наименьшему числу основоположений.

У Спенсера философия также определяется в ее отношении к науке. При этом философия выступает как вполне объединенное знание, в отличие от науки как знания, объединенного лишь отчасти. Философия, согласно Спенсеру, есть то же научное знание, но только в высшей степени общности. Это определение весьма одностороннее и поэтому неверное. Но связь философии с наукой в нем подчеркивается. Таким образом, и у Конта, и у Спенсера в определении философии указывается то, что наука дает философии. Этим устанавливается совершенно новое отношение между этими двумя областями знания.

Исходя из своего понимания философии, Спенсер различает две ее формы: *общую*, имеющую предметом исследования наиболее общие истины и использующую частные истины лишь для иллюстрации и доказательства всеобщих; и *частную*, в которой всеобщие истины применяются для уяснения и истолкования частных. Весь второй раздел «Основных начал» — «Познаваемое» — посвящен общей философии, остальные тома «синтетической философии» — частной.

Здесь уместно привести разработанную Спенсером классификацию наук. Она представляет собой усложнение и развитие классификации, предложенной О. Контом. Напомним, что окончательная классификация Конта включала семь основных наук: математика, астрономия, физика, химия, физиология, социальная физика, мораль.

Спенсер внес в эту классификацию усложнения. Прежде всего он разделил науки на два вида: 1) науки, изучающие формы, в которых явления предстают перед нами. Это — абстрактные науки: логика и математика; 2) науки, изучающие сами явления в их элементах и в их целом. К первой группе относятся науки абстрактно-конкретные (механика, физика, химия и т. д.), ко второй группе относятся науки конкретные (астрономия, геология, биология, психология, социология и т. д.).

Если их порядок записать столбиком, то получим:

логика	абстрактные науки
математика	
механика	
физика	абстрактно-конкретные
химия	
и т. д.	
астрономия	
геология	
биология	конкретные науки
психология	
социология	
и т. д.	

Все эти науки охватывают сферу познаваемого. Сфера познаваемого, согласно Спенсеру, это различные проявления неведомой абсолютной силы, которая является последним началом всех последних начал, открываемых опытом (70, § 50). Наиболее общими проявлениями силы, с которыми прежде всего встречаются и обыденное знание, и наука, представляющая собой его расширение, являются, по Спенсеру, материя (вещество = matter)*, пространство, время и движение.

Далее, согласно Спенсеру, мы мыслим отношения. Отношения бывают двух родов: последовательности и сосуществования. Таким образом, понятие времени является абстракцией всех последовательностей, а понятие пространства — абстракцией всех сосуществований.

Понятие вещества образуется, по Спенсеру, из по-

* В переводах Спенсера, изданных под редакцией Н. А. Рубкина, термин matter переводится как *вещество*, в переводе П. В. Мокеевского сокращенного изложения философии Спенсера, сделанного Г. Коллинзом, — как *материя*. Дух позитивистской, механистической философии Спенсера, не знающей научного понятия материи, более точно передает термин «вещество».

нятия о сосуществующих положениях, оказывающих сопротивление. Понятие движения предполагает понятие вещества, пространства и времени.

В трактовке всех этих понятий у Спенсера имеется очевидное противоречие. С одной стороны, он считает их лишь символами, поскольку они выражают не абсолютную реальность, а лишь ее действие на наше сознание. С другой стороны, будучи проявлениями абсолютной реальности, они в этом смысле не зависят от сознания человека и являются объективными. Это противоречие Спенсер так и не разрешает, но он как бы забывает о первом его члене, когда переходит к дальнейшему развитию своих взглядов.

Спенсер считает, что вопрос о том, «является ли пространство само по себе формой или условием абсолютного существования» (70, 94), принципиально неразрешим. Пространство есть лишь относительная реальность, знание которой предполагает реальность абсолютную. В то же время он подчеркивает, что пространство и время являются «формами вещей, ставшими формами мышления посредством организованного и унаследованного опыта вещей» (68, II, 44). Это значит, что мы можем мыслить вещи лишь в пространстве и времени. В этом смысле по отношению к каждому конкретному познавательному акту они априорны, но эта априорность относительная, а не абсолютная, как у Канта. Генетически же эти формы мышления сложились в результате опыта.

Для Спенсера очевидной истиной является тезис о невозможности мыслить движение без мышления движущегося предмета (74, 196).

Спенсер усматривает основание всей науки «в признании бытия за пределами чувственного восприятия» (70, 333). Он отстаивает точку зрения «преобразованного реализма», который утверждает «объективное существование, как отдельное и независимое от субъективного существования» (74, 199), хотя и заявляет, что наши утверждения о характере этого объективного существования не могут быть признаны достоверными.

В «Основаниях Психологии» Спенсер дает как бы исправленное издание разговора Гиласа и Филонуса, заявив, что «язык абсолютно отказывается выражать идеалистические и скептические гипотезы» (69а, 205) того типа, что предложены Беркли и Юмом. Он пола-

гает, что Гиласу следовало не соглашаться с Филонусом, а отвечать иначе. На вопрос Филонуса является ли материальная субстанция таким бытием, которое одарено чувствами и восприятием, Гилас у Спенсера отвечает, что она действительно такова (69а, 207—208). Таким образом, Спенсер защищает реализм здравого смысла и утверждает объективное существование внешнего мира.

Немаловажное место в рассуждениях Спенсера занимает часто высказываемая идея о том, что формы мысли образовались по образцу внешней среды, что то, что получило название «форма мысли», «есть абсолютно внутреннее единообразие, вызванное бесконечными повторениями абсолютного внешнего единообразия» (68, II, 123), что, короче говоря, необходимо исходить из признания формирования мысли по образцу вещей.

Существенным для понимания действительного характера позитивизма Спенсера является его натуралистический подход к духовным явлениям и утверждение о том, что «все явления психологии подходят под формулу, объединяющую их с явлениями физиологии» (69, 239). Спенсер решительно отрицает правомерность оперирования понятием духовной субстанции. Правда, само по себе это еще не выводит за пределы юмовского скептицизма, но когда Спенсер заявляет, что «мы не можем думать о субстанции иначе, как в терминах, предполагающих материальные свойства» (69, 103), отождествлять его позицию с взглядами Юма едва ли было бы правильно.

Рассматривая проблему соотношения психического и физического не в плане основного вопроса философии, а в естественнонаучном плане, Спенсер приходит к важному выводу о том, что «между физическими силами и ощущениями существует соотношение, подобное тому, которое наблюдается между самими физическими силами» (70, 124), так что «возникновение умственной энергии непосредственно зависит от химических изменений» (70, 126). Правда, он добавляет, что сам процесс перехода физической энергии в факт сознания остается и должен остаться непостижимым*.

* «Как происходит это превращение, каким образом сила, существующая в виде движения, теплоты или света, может принять форму сознания, каким образом колебания воздуха могут порождать ощущения, называемые нами звуком, или как могут силы,

Таким образом, и здесь у Спенсера смесь материализма с агностицизмом.

Во всех этих и многих других высказываниях Спенсера нельзя не усмотреть стихийно перехлестывающую агностические рамки волну естественнонаучного материализма, воспринятого Спенсером вместе с тем огромным научным материалом, который он заимствовал у естествознания второй половины XIX в. и включил в свою систему. В еще большей степени это становится очевидным, когда мы переходим к его учению об эволюции.

§ 3. Учение об эволюции и ее законе

Согласно Спенсеру, те наиболее общие истины, которые составляют область «Общей философии», должны быть сформулированы в терминах вещества, движения и силы. Это последние символы, к которым приходит наш анализ действительности. Основной принцип всего научного познания сводится Спенсером к положению о неуничтожимости вещества. Поскольку же само вещество есть для Спенсера лишь символическое понятие для обозначения проявления силы, «под неуничтожимостью вещества мы фактически подразумеваем неуничтожимость силы...» (70, 102). Следует заметить, что хотя в разделе о «непознаваемом» Спенсер трактовал силу так, что в ее понятие вполне могло уложиться представление о божественной силе, в дальнейшей разработке его философии сила все более утрачивает теологический оттенок и начинает толковаться, как если бы она обладала чисто физической природой.

Именно в таком понимании она выступает в положении о постоянстве силы. Однако Спенсер ошибочно полагает, что, будучи основополагающим принципом всего научного знания, тезис о постоянстве силы или о неуничтожимости вещества не может быть доказан никаким физическим экспериментом. Согласно Спенсеру, он вытекает из природы нашего мышления и является его необходимым постулатом. На самом деле положение о неуничтожимости и несотворимости

освобождаемые химическими изменениями в мозгу, вызывать эмоцию — все это опыты, проникнуть в которые для нас невозможно» (70, 127).

материи, которое начиная с глубокой древности принималось всеми материалистами, исходя из чисто умозрительных соображений, впервые получило свое физическое экспериментальное подтверждение в опытах великого русского ученого Ломоносова, а затем Лавауэзе, после чего оно прочно вошло в науку как всеобщий закон сохранения материи.

Из постулата постоянства силы, согласно Спенсеру, вытекает и другой важнейший, хотя и производный принцип, принцип постоянства движения. Анализируя различные формы проявления и превращения сил и исходя из того, что вещество проявляет силы притяжения и отталкивания, Спенсер формулирует положение о том, что движение всегда направляется по линии наибольшего притяжения и наименьшего сопротивления и обладает определенным ритмом или периодичностью. Эти положения Спенсер считает абсолютно всеобщими и пытается проиллюстрировать их на примерах, заимствованных из самых различных областей знания.

¹ Все сказанное выше является подготовительным этапом к установлению того основного закона, который, как полагает Спенсер, присущ всем явлениям опыта и обеспечивает требуемое философией единство знания. Это — закон эволюции. Эволюция, согласно Спенсеру, является тем абсолютно всеобщим элементом опыта, который дает возможность понять любые явления. Только изучая предмет в процессе его возникновения, формирования и исчезновения, только прослеживая всю его историю, мы можем рассчитывать на правильное познание предмета, будь это самый примитивный организм или колоссальные скопления космических тел или какой-либо общественный институт.

Известно, что идея развития пробивала себе путь через метафизические препоны еще в науке XVIII в. К началу XIX в. она с особой силой стала внедряться в некоторые области естествознания. Она охватывала главным образом проблему космогонии и происхождения видов.

Правда, великие немецкие философы, и прежде всего Гегель, не только придали идее развития универсальное значение, но и разработали наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии — диалектику. Однако в силу своего спекулятивного характера, ис-

кусственности многих построений и открыто выраженного пренебрежения к эмпирическим данным учение Гегеля не могло найти легкий доступ к естественной науке. Идея развития стала проникать в нее в той форме, в которой естествознание, все еще погрязавшее в эмпиризме, механицизме и метафизике, было способно ее воспринять: в форме эволюционного учения Спенсера и Дарвина. Дарвин дал строго научное обоснование и доказательство эволюции органического мира. Он заложил основы понимания того, что развитие организмов есть лишь частный случай всеобщего развития материи. Почти в то же самое время Спенсер распространил идею эволюции не только на неорганическую и органическую природу, но и на человеческое общество и все его духовные продукты.

Спенсер тоже попытался обосновать идею эволюции. Однако строгого естественнонаучного обоснования, как у Дарвина, у него не получилось. В то же время он не смог дать ей такого глубокого спекулятивного обоснования, какое мы находим у Гегеля. Высказав идею эволюции и дав формулировку ее закона, он, как позитивист, попытался подкрепить свои идеи эмпирически, т. е. множеством примеров, заимствованных из самых различных областей знания. Тем не менее в настойчивой пропаганде идеи эволюции надо признать большую заслугу Спенсера. Однако в своих рассуждениях он оторвался от метафизических философских предпосылок, которые столь ярко выявились в его неспособности справиться с противоречиями, обнаруженными анализом основных гносеологических и научных понятий. Поэтому Спенсер не смог увидеть в естествознании своего времени тех новых идей, которые взрывали изнутри метафизическое мировоззрение и которые увидели и оценили Маркс и Энгельс. Решающую роль здесь, разумеется, сыграла буржуазная ограниченность Спенсера, его неспособность и нежелание понять диалектический, а не мирно-эволюционный характер общественного процесса. Не смог он заметить и назревающие предпосылки скачкообразного, революционного преобразования капиталистического общества.

Все это и определило характер понимания Спенсером идеи развития, круга тех понятий, в которых он ее сформулировал, и тот фактический научный материал, который он привлек для ее обоснования. Образцом

для Спенсера была и осталась механика. Хотя Спенсер обращается к самым различным областям действительности, он видит в них только такие эволюционные процессы, которые можно изложить в терминах (понятиях) механики.

Первоначально Спенсер понимал развитие как переход от однородного к разнородному. Впоследствии он конкретизирует это общее положение. В эволюции Спенсер теперь различает три момента. Во-первых, эволюция выступает как переход от *бессвязности* к *связности*, как *интеграция* (или концентрация) вещества, как соединение в одно целое элементов, находившихся ранее в рассеянном состоянии. Таково образование облака из скопления отдельных частиц водяного пара, возникновение организма из соединения различных веществ, образование общих понятий, объединяющих ряд различных восприятий и представлений.

Во-вторых, это *дифференциация*, *переход от однородного к разнородному*. Таково образование различных небесных тел солнечной системы, выделение специализированных клеток и органов тела, разделение труда в обществе и т. д.

В-третьих, эволюция, по Спенсеру, выражается в возрастании *порядка* или упорядоченности, или в переходе от *неопределенности* к *определенности*, что отличает ее от разложения.

Примером этой черты эволюции может быть упорядоченность солнечной системы, единство организма, определенность современного общества и т. д.

С учетом тех изменений, которые претерпевает движение эволюционирующих вещей, Спенсер считает возможным дать следующую формулу закона эволюции: *«Эволюция есть интеграция вещества, которая сопровождается рассеянием движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределенной, бессвязной однородности в состояние определенной связанной разнородности, а сохраненное веществом движение претерпевает аналогичное превращение»* (70, 237).

Нетрудно заметить, что Спенсеровая формула эволюции является выражением весьма грубого и достаточно поверхностного понимания развития. Хотя Спенсер уловил отдельные черты некоторых форм развития, попытка его представить данную формулу как универсальную не имеет никаких оснований.

Спенсер пытается раз и навсегда определить конкретный характер эволюции во всех областях, в том числе и в таких, закономерности которых вообще не могут быть сведены к перераспределению вещества и движения, к чему, собственно, и сводится формула Спенсера. В то же время эта формула не говорит о возникновении качественно нового; она изображает развитие лишь как постепенную перегруппировку имеющегося в наличии материала. Это главный недостаток формулы Спенсера, так называемый плоский эволюционизм. Наконец, она ничего не может сказать и о движущих силах развития и представляет собой лишь описание некоторых внешних признаков этого процесса.

Характерная черта Спенсеровой концепции в том, что эволюция, по Спенсеру, «имеет предел, за который переступить она не может» (70, 291). Этим пределом является равновесие системы или эволюционирующего агрегата, когда все противодействующие силы уравновешиваются. Приводимый самим Спенсером пример: необходимое, как он полагает, уравновешивание консервативных и прогрессивных сил в обществе наглядно показывает социальный смысл его учения. Однако концепция Спенсера не настолько примитивна, чтобы считать равновесие абсолютным и предполагать прекращение всякого движения. Установлением равновесия, согласно Спенсеру, не заканчивается процесс изменений, за состоянием равновесия раньше или позже наступает разложение. Оно вызывается обычно внешними силами, постоянно действующими на уравновешенный агрегат, однако этот разлагающий эффект они оказывают обычно тогда, когда установившееся равновесие знаменует собой начавшееся одряхление системы. Но и состояние разложения нельзя считать окончательным и бесповоротным в масштабах как отдельной системы, так и всей вселенной. Исходя из того, что «количество движения, а равно и количество материи постоянны» (70, 324), следует признать вечный ритм сил притяжения и отталкивания, «так что эры эволюции и распада чередуются между собой» (70, 324). «А это наводит на мысль о том, что в прошлом уже существовал целый ряд последовательных эволюций, аналогичных с эволюцией, происходящей в настоящее время, и что в будущем можно ожидать такого же рода последовательных эволюций, всегда

тождественных по своим основаниям и всегда различных по своим конкретным результатам» (70, 324).

Таким образом, Спенсер приходит к древнейшей теории круговорота. Эта теория постоянно с теми или иными видоизменениями воспроизводилась в истории философии. В нашем веке она получила и свое научное, хотя пока еще проблематичное выражение в гипотезе о пульсирующей вселенной.

Идея эволюции, в общей форме разработанная в «Основных началах», распространяется Спенсером на область биологии, психологии, социологии и этики. Главной конкретной наукой, изучающей законы, действующие во всех указанных сферах, является для Спенсера биология. Спенсер полагает, что жизнь во всех ее более сложных и высоких психических и социальных проявлениях в конечном счете управляется биологическими законами. Он переходит таким образом к своеобразному механистическому биоморфизму.

Эта особенность учения Спенсера была определена, видимо, теми большими успехами, которые сделала биология 40-х годов XIX в. В самом деле: в 1838 г. Г. Шлейден открыл растительную клетку (впрочем, Р. Гук открыл ее за 200 лет до Шлейдена, но открытие это было «несвоевременным» и потому прошло незамеченным), в 1839 г. Т. Шванн признал клетку и элементом тела животных, а в 1843 г. А. Келликер показал, что из яйца, как из клеточки, развиваются все органы взрослого животного. Если учесть, что в политической экономии того времени уже была очень распространена идея развивающегося разделения труда (которую в 1827 г. Милн Эдвардс пытался использовать для объяснения разнообразия животных тканей, усматривая в этом биологическом процессе проявление общего закона разделения труда), то биологизм Спенсера становится достаточно понятным.

Жизнь, по Спенсеру, это «бесперывное приспособление внутренних отношений к отношениям внешним» (74, 48). Это определение сразу же показывает стремление Спенсера давать предельно широкие формулы, которые могли бы охватывать самые разнообразные явления и которые в действительности были не в состоянии выразить сущность ни одного из них. Тем не менее, работы Спенсера по биологии и психологии содержат немало ценных для того времени мыслей и наблюдений. Спенсер поддерживает учение Дарвина о

естественном отборе, хотя и полагает, что само по себе оно еще не может решить всех проблем развития организмов. Вместе с тем Спенсер отвергает учение Вейсмана, отрицающее наследование приобретенных признаков. Одной из важнейших идей Спенсера является мысль о том, что формирование индивидуума определяется всем постепенно накапливаемым опытом рода.

Наиболее существенная черта социологии Спенсера — это уподобление общества живому телу, рассмотрение общества как организма, возникающего и развивающегося естественным путем. Отсюда вытекают важные следствия: Спенсер считает неосуществимыми любые попытки искусственного создания или преобразования общества и его институтов. Мысль о том, что «общество представляет собой возрастание, а не искусственное произведение» (68, I, 148), что «конституции не создаются, а сами вырастают», постоянно повторяется им. Спенсер считает, что история полностью опровергает мнение о решающей роли великих людей. Даже монарх бессилён изменить тип управляемого им общества. «Он может временно нарушить, задержать естественный процесс организации или помочь ему, но над общим ходом процесса он не имеет власти» (68, I, 148). Великие люди не только не направляют судьбы обществ, но и «сами эти великие люди суть порождение этих обществ» (68, I, 148). Согласно Спенсеру, структура общества и формы его политического устройства, особенности общественной жизни и т. д. определяются характером народа или, точнее, составляющих его индивидуумов. «...Характер народа есть первоначальный источник политической формы» (68, I, 147), а он, в свою очередь, складывается и изменяется в процессе взаимодействия данного народа с условиями окружающей среды и отбора и развития таких его сил, которые наилучшим образом приспособлены для борьбы за существование.

Таким образом, «Основания социологии» Спенсера по своему теоретическому содержанию и политическому смыслу весьма противоречивы. С одной стороны, Спенсер стремится рассматривать развитие общества как естественнодетерминированный процесс, отрицательно относится к культуре так называемых великих личностей, признает, что решающий фактор социальной революции надо искать не в воле и поступках от-

дельных лиц, а в действиях людей, составляющих основное население страны,— все эти черты свидетельствуют о наличии в социологии Спенсера стремления идти в русле научной традиции. Не случайно более поздние философы так яростно нападают на эти стороны учения Спенсера, как это делает, например, У. Джемс *. Однако основная тенденция социологии Спенсера антинаучна и реакционна. Уже изложенные выше взгляды дают основание для апологетического вывода о том, что классовое разделение общества и наличие эксплуататорского класса вытекают из характера народа и полностью отвечают ему. «Самое существование сословия, пользующегося монополией власти, возможно только вследствие известного настроения и образа мысли всей общины» (68, I, 147),— заявляет Спенсер. Он утверждает, что, например, «без чувства подданнической преданности со стороны вассалов феодальная система никогда не могла бы существовать» (68, I, 147). Совершенно ложной и бесплодной в научном отношении является попытка Спенсера рассматривать общественную жизнь в терминах биологии, игнорируя анализ действительных закономерностей общественного развития.

Распространение на общество принципа «борьбы за существование» закладывает основу для реакционнейшего течения буржуазной социологии— так называемого «социального дарвинизма» и служит для оправдания классового неравенства и угнетателей. Открыто апологетический характер обнаруживает стремление Спенсера установить сходство между частями и функциями организма и общественными группами и учреждениями. Чего стоит, например, аналогия между развитием в зародыше слизистого и серозного слоев, из которых впоследствии образуются питательный аппарат и нервно-мышечная и костная система организма, и возникновением в обществе сословия управляющего и сословия, которое «исключительно занимается снабжением общины предметами жизненной необходимости!» (68, I, 157). Спенсер говорит, что «кровяные частицы уподобляются деньгам» (68, I, 162) или что «различные части социального организма подобно различным частям индивидуального организма, борются между собой за пищу и получают

* См. его статью «Великие люди и среда» (Джемс У Зависимость веры от воли. СПб., 1904).

большее или меньшее количество ее, смотря по большей или меньшей своей деятельности» (68, 160). Эти рассуждения, как и другие пустейшие аналогии, не имеют ни малейшей научной ценности и предназначены лишь для того, чтобы оправдать, представить как естественное и увековечить существующее капиталистическое общество со всеми его институтами. Для завершения характеристики социального лица Спенсера надо добавить, что он был непримиримым врагом социализма и изощрялся в писании антисоциалистических памфлетов и поносил социалистические идеи.

Говоря о направлении и перспективах социальной эволюции, Спенсер различал два типа общества: военный строй, характеризующийся деспотизмом и подчинением индивидуумов общине или государственной власти, и промышленный строй, в котором права государственной власти сведены к минимуму и который якобы обеспечивает свободу и самостоятельность индивидуумов. В противовес социализму Спенсер выдвигал в качестве будущего этапа социальной эволюции возможность осуществления третьего этапа общества, который, по сути дела, представлял собой идеализированный капиталистический строй.

* *
*

Философия Спенсера была знаменем большого периода в истории Англии, периода, характеризовавшегося бурным промышленным подъемом, сравнительным спокойствием в отношениях между классами и расцветом буржуазного либерализма в политике и идеологии. К этому времени буржуазная философия уже прошла точку своего высшего подъема, однако капитализм в целом продолжал развиваться по восходящей линии, а естествознание одерживало все новые успехи. В этих условиях позитивистская философия Спенсера выражала две тенденции, присущие идеологии английской буржуазии: стремление обеспечить максимальное развитие научного познания природы и в то же время не допустить материалистических и атеистических выводов из данных естественных наук. Эти две тенденции воплотились в сочетании некоторых идей стихийного естественнонаучного материализма, на позициях которого стояло абсолютное большинст-

во естествоиспытателей, с компромиссным отношением к религии и агностицизмом в гносеологии, что и характерно для позитивизма Спенсера. Если многие философствующие естествоиспытатели, называвшие себя агностиками, были, по выражению Энгельса, «стыдливými материалистами», то Спенсер как философ был законченным агностиком. Ленин говорит о «коренном расхождении материализма со всем широким течением позитивизма, *внутри* которого находятся Ог. Конт, и Г. Спенсер, и Михайловский, и ряд неокантианцев, и Мах с Авенариусом» (2, 18, 214). Но стоя настолько на уровне науки своего времени, чтобы быть в состоянии высказать и ряд плодотворных научных идей, Спенсер впитал все же нечто и от стихийного естественнонаучного материализма, проникшего в науку второй половины XIX в.

Это обстоятельство, равно как и энергичная защита эволюционной теории и полемика против учения о творении, глубокое уважение к науке *, привлекало к нему симпатию многих передовых людей и ученых конца прошлого века. Немало положительных высказываний о Спенсере мы находим у великого русского ученого И. М. Сеченова. Джек Лондон в романе «Мартин Иден» отмечает увлечение его героя Спенсером. «Спенсер,— говорит современный английский историк философии Лесли Пол,— был первым английским философом после Френсиса Бэкона, стремившимся к универсальной системе знания» (132, 215).

Влияние Спенсера на научную жизнь Англии, США и некоторых других стран было огромно. Хотя в последнем счете Спенсер сдавал свои научные позиции религии, это происходило как бы за пределами того здания науки, которое он стремился создать. Его «явное неверие в откровенную религию» не могло не вызвать возмущения со стороны откровенных идеалистов и фидеистов. Очень рано Спенсер стал подвергаться нападкам. Ленин приводит слова английского идеалиста В. Клиффорда: «Я за Брекли против Спенсера»

* См., например, оценку науки, даваемую Спенсером в его работе о воспитании: «. на вопрос... каким знанием мы должны дорожить более всего? единственный ответ будет: наукой». Спенсер надеялся, что мы быстро идем к тому времени, когда наука, провозглашенная за свои достоинства и красоту царицей, будет властвовать безраздельно//Спенсер Г. Воспитание умственное, нравственное и физическое. СПб., 1889. С. 62, 63.

(2, 18, 2). Для многих буржуазных философов уже в то время философия Спенсера казалась слишком материалистической и атеистической.

В XX в. оценка буржуазными философами учения Спенсера как материалистического была весьма обычной. «...В последнем счете,— говорится в статье о Спенсере, помещенной в Британской энциклопедии,— Спенсер описывает познаваемое в терминах механистических концепций материи и движения, и это придает материалистическую окраску его философии» (108, 203).

Американский философ Г. Эйкен в книге «Век идеологии» говорит, что «Синтетическая философия», взятая в целом, представляет собой, может быть, величайшее усилие со стороны философа XIX в. организовать и развить научное знание его времени в великий спекулятивный синтез, стремящийся дать общее описание всего природного мира. Философия Спенсера является прежде всего натуралистической и материалистической скорее, чем позитивистской» (88, 163).

За более современными оценками Спенсера можно обратиться к английскому историку философии Ф. Коплстону и к Американской философской энциклопедии.

В I части 8-го тома «Истории философии» Конплстона имеется глава, посвященная Спенсеру, а в Американской философской энциклопедии также довольно много места отведено для статьи о Спенсере. Оба эти тома вышли в 1967 г. Статьи о Спенсере достаточно объективны и содержательны, дают всестороннее представление о синтетической философии Спенсера. Но вот что интересно: о «материализме» ни слова, т. е. упрека Спенсеру в материализме они не адресуют. Они говорят о его агностицизме, эмпиризме, рассматривают вопрос о том, можно ли считать его позитивистом, поскольку признание «Непознаваемого» с большой буквы свидетельствует о наличии у Спенсера метафизических взглядов, но о материализме или идеализме Спенсера не упоминается.

Значительно больше «повезло» социологическому учению Спенсера. Хотя немногие его действительно положительные идеи были полностью отброшены, реакционные концепции Спенсера: органическая концепция общества, элементы социального дарвинизма, теория равновесия, антисоциалистическая аргумента-

ция — все это прочно вошло в обиход буржуазных социологов.

В целом «Синтетическая философия» Спенсера явилась завершением той первой формы позитивизма, которая несмотря на свою принципиальную враждебность материализму еще могла содержать некоторые положительные научные и даже материалистические идеи. В то же время своим агностицизмом она проложила путь более последовательным идеалистическим учениям XX в.

Л и т е р а т у р а

Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии. М., 1962. Гл. 2.

Грязнов Б. С. Эволюционизм Г. Спенсера и проблема развития науки//Позитивизм и наука. М., 1975. С. 49—66.

Грязнов Б. С. Проблема науки в работах логиков-позитивистов XIX в. Д. С. Милль, У. С. Джемсон//Там же. С. 67—95.

Нарский И. С. Очерки по истории позитивизма. М., 1960. Гл. 4.

Г Л А В А 3

ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ XIX ВЕКА

Одним из влиятельных идейных течений, рожденных эпохой формирующегося капитализма и его политических революций, потрясших феодальные структуры Европы, был естественнонаучный материализм (получивший по ряду причин в марксистской историко-философской литературе название «вульгарного»). Вряд ли необходимо предпосылать изложению его основных положений анализ европейской политико-экономической ситуации этого времени, даже такой краткий, какой был дан нами при изложении «первого» позитивизма: дело в том, что такой анализ по сути своей был бы повторением вышеназванного (не говоря уже о том, что эта историческая эпоха дала миру и марксизм, а потому главные черты исторических условий этого времени, конечно же, известны читателю).

Однако имеет смысл еще раз подчеркнуть, во-первых, противоречивость социально-политического развития Европы в середине XIX в., сложность и пестроту ее политических структур, формирование новых слоев массовой интеллигенции (учителя, врачи, инже-

неры), все большую долю которой теперь составляло естественнонаучное «крыло». Вот у этой-то интеллигенции в первую очередь и находили живейший отклик идеи естественнонаучного материализма с его слабостями и непоследовательностями, о которых будет сказано ниже.

Знакомясь с этой школой философов, трудно избавиться от сомнения, стоит ли вообще включать изложение их идей в историю философской мысли. Нечто похожее, впрочем, можно ощутить и знакомясь с основным массивом сочинений «первых» позитивистов, который представляет собой популярное изложение содержания математики, физики, химии, биологии того времени. Где же здесь философия? — спрашивает читатель, уже знакомый с концепциями Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Фейербаха. На этот вопрос мы уже пытались ответить в первой главе, показав мировоззренческий и идеологический смысл той трансформации понимания предмета и задач философии, которая происходила у Конта, Спенсера, Милля и других представителей этого направления. Много из того, что было сказано тогда, имеет силу и в отношении этой школы, как мы убедимся, во многом родственной позитивизму. Большую часть их сочинений также составляет популярное изложение естественнонаучного материала. Это продиктовано тем же, что и у позитивистов, убеждением авторов в том, что действительное знание о мире (а это, как они считают, и есть мировоззрение) дают «позитивные» науки. Подобно позитивистам, представители этой школы противопоставляли «позитивное» мировоззрение «метафизике». Правда, они весьма решительно относили к сфере «метафизики», и притом наиболее опасной, также и религию, решительно отвергая последнюю с позиций естествознания. Борьба против религии определила и исток их основных расхождений с позитивистской позицией: они вовсе не претендовали на то, чтобы занять «третью позицию», преодолевающую якобы ограниченности материализма и идеализма, а трактовали естествознание в духе материализма. Более того, совсем немного упрощая, можно сказать, что естествознание с его действительными достижениями для них и есть материализм. В этом смысле мы и использовали термин «естественнонаучный материализм» для обозначения позиции этой школы. Речь, таким обра-

зом, идет не о философских взглядах, развиваемых учеными-естествоиспытателями (которые, конечно, бывают и материалистическими, и идеалистическими, не отливаясь, тем не менее, в особую школу в философии). Ученые, в типичном случае, лишь примыкают к той или иной философской школе, а еще чаще — к тому или другому философскому лагерю, придерживаясь в целом или в основном материалистических или идеалистических позиций. Так, Т. Гексли примыкал к материализму, а Г. Гельмгольц — к кантианской идеалистической школе. Представители естественнонаучного материализма XIX в. отнюдь не были известны как ученые-естествоиспытатели; они не занимались тем, что считали философией, в дополнение к своему главному делу, которое составило их славу в глазах современников. Этим делом была даже не разработка, а распространение, пропаганда, популяризация того, что они считали материализмом: классики марксизма называли их «разносчиками» материализма, и это выражает суть дела. Сама их трактовка материализма определила эту функцию «разносчиков», популяризаторов естественнонаучного знания, с материалистическим акцентом. Их материализм не был популяризацией развитого, серьезного, так сказать, «профессионального» философского материализма, например, какой является учебная литература. Он принципиально исчерпывался тем, как он представал в их сочинениях, и не имел ни другого «образа», ни другого «тела». По этой причине Маркс и Энгельс называли его также «вульгарным». Подчеркнем: не изложение материализма, представленное в их сочинениях было «вульгарным» (что в переводе с французского, кстати, означает «популярный», «предназначенный для широкой публики»), «вульгарной» была сама суть этой формы материализма. Эта «вульгарность», собственно, и состояла в том, что материализм ими трактовался не как процесс и результат исторического развития особого класса философских исследований, а как продукт самого естествознания, достигшего уровня зрелости, или даже как аспект последнего. То, что подобное толкование несостоятельно, было совершенно ясно Марксу и Энгельсу — современникам «вульгарного» материализма. В «Диалектике природы» Энгельс показал, что опытное естествознание, иногирующее специальную философскую куль-

туру, чреватю не только идеализмом, но даже наиболее грубой его формой — мистикой. Следующие десятилетия не раз подтверждали оценку классиков марксизма — на рубеже столетий пышным цветом распустился «физический идеализм». Поэтому с достаточным основанием можно утверждать, что та примитивная форма материализма, которую исповедовали представители этой школы, была слабой, неустойчивой мировоззренческой позицией, чреватой отступлениями в идеализм.

Вместе с тем широкое распространение и большое влияние этой школы в определенную историческую эпоху — несомненно, значительный факт в истории европейской культуры. Поэтому анализ воззрений ее представителей — вполне оправданная часть истории философии.

* *
*

Виднейшими представителями европейского естественнонаучного материализма XIX столетия были немецкий зоолог Карл Фогт, голландский физиолог Якоб Молешотт и немецкий врач Луи (Людвиг) Бюхнер. Наиболее известным из этой группы (и, пожалуй, наиболее последовательным и разносторонним, а также наиболее философски образованным) был именно последний. О нем очень высоко отзывался Ч. Дарвин, назвавший Бюхнера (в начале своей книги «Происхождение человека и половой отбор») одним из превосходнейших естествоиспытателей и философов. Другой выдающийся естествоиспытатель той эпохи (очень высоко ценимый классиками марксизма), Э. Геккель, характеризовал Л. Бюхнера как «вождя современного материализма» (что, разумеется, было немалым преувеличением, учитывая хотя бы тот факт, что в Германии разворачивалась философская деятельность Л. Фейербаха) и долгое время с ним переписывался.

Как уже говорилось в разделе о позитивизме, естествознание XIX в. стало мощным слоем культурной жизни. Достаточно перечислить имена ученых этой эпохи, чтобы вышесказанное сделалось очевидным: Лавуазье, Майер, Лаплас, Дальтон, Велер, Флоренс, Сент-Илер, Вирхов, Гельмгольц... За этими

именами — революция в химии и создание основ современной химии, закон сохранения энергии, гипотеза возникновения солнечной системы, органический синтез, вивисекция в биологических исследованиях и т. д. и т. п. Любое из перечисленных открытий — эпоха в науке. И все же наибольший общественный резонанс имели открытия в области биологии (точнее, физиологии) и медицины — прежде всего потому, что здесь научное исследование, во-первых, сопровождалось самыми жесткими мировоззренческими коллизиями (оно вторгалось в запретную ранее для науки область — жизнь, происхождение человека, сознание); во-вторых, здесь материалистически ориентированное научное исследование так или иначе выходило прямо на практические приложения в медицине, которая переставала быть областью, далекой от массовых интересов, а касалась, пожалуй, самой близкой человеку «вещи» — его собственного тела. Широкое распространение профессии врача и то немалое влияние, которое имел врач у своих постоянных пациентов, прежде всего в широком кругу интеллигенции, сделали медико-биологическую проблематику в высшей степени популярной — и, конечно, более популярной, чем математика, физика, химия или космология — отрасли, не только достаточно специальные и отвлеченные в глазах публики, но и достигшие к этому времени большой теоретической зрелости, что само по себе уже препятствует обсуждению подобных тем «на равных» и специалистами, и любознательными профанами. Некоторые следы этого нетрудно увидеть и в наши дни: вряд ли непрофессионалу придет в голову давать советы физику, кибернетику или лингвисту. Но давать медицинские советы — есть ли что-нибудь более распространенное?

Таким образом, развитие медицины и ее популярность стали базой для распространения и некоторого класса общекультурных, общемировоззренческих идей, разделявшихся широкими кругами европейских ученых вообще и медиков в особенности.

* * *

«Патриархом» течения был *Карл Фогт* (5.VIII. 1817—5.V.1895). По профессии он, так сказать, наследственный медик, поскольку отец его был профессо-

ром медицины в Гиссене. Семья Фогтов была настроена довольно радикально в политическом отношении. Это привело к тому, что в 1835 г. молодой студент-медик К. Фогт был вынужден покинуть Германию. С 1839 г. он живет в Берне (Швейцария), куда эмигрировал и его отец. Здесь он заканчивает медицинское образование и начинает профессиональную карьеру сотрудником ледниковой экспедиции в Альпах. Быть может, в какой-то мере это обстоятельство (наряду с радикальными политическими убеждениями) сделало его рьяным сторонником известной «теории катастроф» Кювье, трансформированной, однако, так, что из теории этой исчез ее религиозно-креационистский акцент и упор был сделан на неизбежность революционных «перерывов постепенности» в биологическом развитии. Радикальные политические настроения определили и круг знакомств Фогта. Сначала это Г. Келлер и Ч. Гервег, а затем Герцен, Прудон и Бакунин (с ними Фогт познакомился во время двухлетнего пребывания во Франции в 1845—1847 гг.). Политические убеждения Фогта соединяются с практикой: вместе с Гервегом и Бакуниным Фогт принимает активное участие в восстании против князя Монако.

Тем временем революционно-либеральные настроения и в Германии приобретают такую силу, что в 1847 г. Фогт оказывается приглашенным на должность первого профессора зоологии в Гиссен. Читая здесь лекции по эволюционной зоологии, он не устает повторять высказанный в 1846 г. в *Lehrbuch der Geologie und Peterfaktenkunde* (Braunschweig, 1846) тезис о том, что действительный прогресс в любой области предполагает неизбежность революции, или, иначе, что революция является единственным средством действительного прогресса. Понятно, что такие взгляды, дополненные блестящими лекторскими способностями, обеспечивают тридцатилетнему профессору зоологии горячую симпатию антиаристократического студенчества. Дело доходит до курьезов — ношение бороды «под Фогта» превращается среди студентов в революционный символ. Вместе с друзьями из левого крыла мелкобуржуазных демократов Гиссена Фогт пропагандирует требования отмены княжеской власти в Шлезвиг-Гольштейне; выступая в Национальном собрании земли, он требует отделения церкви от госу-

дарства и школы от церкви, а также полной свободы пропаганды атеизма. Этот период, пожалуй, апогей его политической эволюции: с началом действительно революционных событий в Германии Фогт изменяет своим теоретическим принципам (а может быть, и юношеским идеалам) — теперь он выступает против применения силы, осуждает сентябрьское восстание 1848 г. во Франкфурте после объявления парламентских выборов. Правда, к концу года, когда революционное движение во многих княжествах Германии было уже подавлено, а реакция перешла в активное наступление, Фогт высказался за защиту «мартовских завоеваний» насильственными средствами, выступил в парламенте за объявление войны русскому и австрийскому реакционным режимам. В то же время он против бойкота реакционного парламента. Оценивая подобную политическую эволюцию, К. Маркс относит Фогта к числу наивных крикунов из мелких университетов (1, 14).

В 1849 г. теперь уже «умеренный» Фогт стал одним из пяти государственных регентов. Теперь он уже не мог и не стал препятствовать победе крайне правых, в глазах которых все еще представлялся прежним Фогтом — кумиром революционного студенчества. В том же 1849 г. его изгоняют из страны. Фогт обосновывается в Швейцарии, где в 1852 г. получает должность профессора геологии и зоологии в Женеве. Теперь он снова осуждает тиранию, видит в немецком правительстве «врага науки», ратует за демократическую республику, даже направляет стрелы своих политических выступлений против «биржевых волков» и крупных капиталистов, которых квалифицирует как разложившийся слой общества. Все более заметными становятся анархистские моменты его политических выступлений, направленных уже не только против немецких властей, но и против организованного рабочего движения. «Прогресс человечества к лучшему... только в анархии, и целью его стремлений может быть только анархия» (145, 29).

Впрочем, в той же работе, обращаясь к князьям, он утверждает, что они, князья, могли бы сделать рабочих «монархистами до мозга костей»: «...но до тех пор, пока вы будете только болтать о единстве, силе, власти, спокойствии, порядке, сильном правлении, предлагая только камни вместо хлеба, — до тех пор

монархизм в сердцах и жилах ваших собратьев не будет выростать» (145, 29).

* * *

Подобной, хотя и несколько менее «контрастной» была политическая эволюция и *Якоба Молешотта* (9.VIII.1822—20.V.1893): с событиями 1848 г. этот медик (и тоже сын врача), голландец, практически дела не имел. Он изучал медицину в Гейдельберге и стал в 1847 г. приват-доцентом в том же университете, в котором учился. В философском плане в эти годы Молешотт близок младогегельянцам. Он обсуждал вопросы критики религии (важнейшая тема младогегельянского течения) и перевел на голландский диалект часть штраусовской критики Библии. Более того, Я. Молешотт делается поклонником Л. Фейербаха, к которому в теоретическом отношении «приходит через Гегеля», причем с великим немецким материалистом Молешотт был знаком лично. Политические воззрения его формировались также под сильным влиянием фейербаховских идей, прежде всего его критики религии.

События 1848 г. в Германии Молешотт приветствует с воодушевлением, мечтая о соединении с революционной Германией и своей родины. Поражение революции принимает как горький плод нерешительности революционных сил. В своих социально-политических идеалах Молешотт, подобно своему кумиру Фейербаху, оказался не в состоянии выйти за пределы буржуазного круга мыслей, и социалистические проекты ликвидации частной собственности расценивает как «бессмыслицу и глупость», противоречащие природе человека. Самое большее, с его точки зрения, на что можно надеяться в социальных преобразованиях, — это ограничить право собственности путем коррекции законов наследования. По этой причине административные акции против Молешотта были вызваны не столько его политической деятельностью, сколько борьбой против христианской ортодоксии. В июле 1854 г. ректор Гейдельбергского университета грозит Молешотту изгнанием «за развращение юношества» в лекциях и публикациях. Ответом было письмо Молешотта баденскому министру просвещения, в котором

он заявлял, что сам уйдет от преподавания, если не будут соблюдаться академические свободы. В 1856 г. Молешотт эмигрировал в Швейцарию, приняв должность преподавателя физиологии в Цюрихе.



Самый молодой из этой группы, *Людвиг Бюхнер* (29.III.1824—30.IV.1899), был и самым известным. На формирование его политических идей огромное влияние оказал старший брат Георг, за плечами которого была уже и попытка поднять крестьянское восстание во Франкфурте-на-Майне в 1834 г., и организация революционного «Общества человеческих прав», а его трагедия «Смерть Дантона» пользовалась большим успехом.

В отличие от других представителей течения, знакомившихся с философией урывками и случайно, Людвиг Бюхнер сначала штудировал философию в Гиссенском университете и лишь потом под огромным давлением родителей обращается к медицине, к которой, по собственным словам, склонности не питал. Тем не менее в 1848 г. он защищает по медицине диссертацию. В этом же году сближается с вейтлингианцем А. Беккером (которого Энгельс характеризовал как одареннейшего швейцарского коммуниста). До подавления восстания в Бадене занимает радикальные политические позиции, непосредственно участвуя в политических выступлениях. Его политическим идеалом была общегерманская республика, путем к которой он считал восстание крестьян. Как и другие представители этого течения, в революционные годы ратовал за немедленное объявление войны царской России. Показательно, что и после поражения революции Бюхнер рассматривает народное восстание как средство решения социальных противоречий.

После кратковременного пребывания в Вюрцбурге, с 1852 г., Бюхнер становится ассистентом медицинской клиники, а затем приват-доцентом в Тюбингене, специализируясь в области судебной медицины.

Однако основной сферой деятельности Бюхнера была популярная научно-философская публицистика, связана с его политическими идеалами. А последние, как уже говорилось, были довольно радикальными.

В 1881 г. Бюхнер основывает «Немецкий союз свободомыслящих», организацию в основе своей просветительскую, однако резко атеистическую и отнюдь не безразличную к тематике политических свобод.

Первая (основная и наиболее известная) его работа, «Сила и материя», вышла в 1855 г. Она вызвала восторженные оценки прогрессивной общественности и не менее бурные нападки реакционеров. Ответы на последние Бюхнер опубликовал в 1862 и 1864 гг. в виде двух сборников под названием «Из области природы и науки». Затем появляются диалог «Природа и дух, или разговоры двух друзей о материализме и реальных философских вопросах современности», и «Философские этюды» (второй том — в 1875 г.) В 1868 г. опубликованы «Шесть лекций о дарвиновской теории», выдержавшие до 1890 г. пять изданий; в 1869 г. — «Человек и его место в природе и обществе» (3 издания за то же время). Опубликовал Бюхнер и немало других, менее известных работ. Последняя книга с символическим названием «У смертного ложа столетия» (1899) содержала обзор всех работ самого Бюхнера. Среди многочисленных статей заслуживает упоминания «Дарвинизм и социализм» (1894).

О популярности Бюхнера за пределами Германии свидетельствуют хотя бы такие факты, что его книга «Сила и материя» была переведена на 15 языков, издана (до 1900 г.) во Франции семью изданиями, в Англии — четырьмя изданиями. Л. Бюхнер состоял членом пятнадцати научных обществ различных стран. Наряду с уже упомянутыми высокими оценками Бюхнера Дарвином и Геккелем добавим, что Ф. Меринг оценил его как «прилежного, образованного труженика, который по-своему благородно заботился о прогрессе человеческой нравственности» (122, 139).

* * *

Мы уже говорили о низком, в общем, философском профессионализме философско-теоретического содержания работ естественнонаучных материалистов XIX в. Это в большой мере касается и Бюхнера, хотя он, в отличие от других представителей этой школы, изучал философию специально и был сведущ в философской литературе, в то время как Фогту, например,

видимо, вообще не было известно учение французских материалистов и очень поверхностно — учение его соотечественников Гегеля и Канта (которых, кстати, он игнорировал и «по партийным причинам», полагая, что идеалистическая установка в принципе исключает появление ценных идей). Довольно поверхностными были и философские познания Молешотта, хотя он был знаком с трудами Гегеля и основательно штудировал Фейербаха. При этом используемый ими понятийный аппарат с точки зрения философской весьма скуден, а зачастую и некорректен. Их материализм скорее представляется фоном естественнонаучного рассуждения, а часто (вполне в стиле «первого» позитивизма!) и непозволительными даже для своего времени экстраполяциями ограниченных естественнонаучных положений на область познания, социальных отношений и принципов и т. п. Если учесть, что экстраполяции эти сплавлены с их политическими и этическими предпочтениями, то нетрудно понять, какую смесь научной популяризации, «самодеятельного» философствования и политической пропаганды представляла собой эта философия. Так, для Молешотта она есть не что иное, как «духовное выражение достигнутой на данный момент суммы наблюдений, каковую приобретает человек, наделенный чувствами» (126, 41).

При господстве механицизма в качестве общей установки естествоиспытателей своей эпохи, нет ничего неожиданного в том, что Молешотт не усматривает качественных различий органического, химического и физического. К. Фогт называет живые существа «органическими машинами» (146, 63), с чем согласен и Молешотт, считая, однако, нужным подчеркнуть большую сложность этих «машин». Мышление для Молешотта целиком определено устройством мозга и сводится к его работе; проблема отражения как центральная для гносеологии просто не ощущается. Поэтому и познавательный процесс трактуется как индивидуальное свойство, как функция чувственности. Правда, Молешотт признает, что «мощь» мышления зависит от числа познающих индивидов, но было бы большой наивностью видеть в этом признании хотя бы зародыш понимания социальной природы познания.

Подобное «закрытие» гносеологии, понятно, чревато агностицизмом или даже субъективным идеализ-

мом (как показывает опыт того же позитивизма). Двигается в этом направлении и Молешотт: «Без отношения к глазу, в который оно посылает свои лучи, дерева нет» (126, 45), поскольку «в себе вещи существуют только через их свойства. Но их свойства суть лишь отношения к нашим чувствам» (126, 275). Трудно сказать, чего в этой фразе больше — некорректности в употреблении общепринятого философского понятия (термином «вещь в себе» Молешотт здесь обозначает то, что Кант называл «вещью для нас») или крена к субъективному идеализму.

Материя и для Фогта, и для Молешотта суть виды вещества. Для первого — это водород, кислород, углерод. Для второго — вечные и неразрушимые атомы химических элементов.

Созерцательно-редукционистская онтология Фогта и Молешотта достаточно органично сочетается с их антиэволюционизмом: Фогт прямо называет идею эволюции «несчастной» в смысле неудачной, хотя и избитой, утверждая, что перехода от одних видов живых существ к другим нет (147, 321), а ссылки на стадийное развитие зародышей высших организмов называет «грезами», не имеющими «ни малейшей ценности» (146, 626). Впрочем, это не мешает ему (и в этом есть своя логика — логика механистического редукционизма) признавать возможность возникновения живых существ в итоге случайной «встречи» элементов (147, 104). Эту идею он противопоставляет как религиозному мифу о творении, так и теологической окраске «теории катастроф» Ж. Кювье. Даже человек, не отличаясь качественно от других животных, появляется, по Фогту, сразу во многих видах (конечно же, не от Адама и Евы); причем различие между черными и белыми он считает большим, чем, скажем, между лошадью и ослом, волком и собакою. В определенном противоречии к этому тезису находится его утверждение, что черные представляют собой «низший тип человека» (146, 430). Кстати, это не мешало Фогту выступать против расового угнетения, заявляя, что с тою же энергией, с которой мы выступаем против рабства белых, против угнетения белых белыми, мы боремся против угнетения черных белыми (146).

Понятно, что и явления социальной сферы не только не рассматриваются Фогтом как специфически человеческие (у него есть специальная работа, название

которой говорит само за себя, — «Исследования о государствах животных»), но и прямо дедуцируются из низших форм. К примеру, анархизм (высшая для Фогта форма политической жизни и морали) сам собою возникает, по его мнению... при улучшении питания! «...Существенное улучшение питания, окончательное достижение равновесия в секрциях мозга целесообразным упорядочением жизненных средств делает возможным то анархистское состояние, которое близоруким представляется чудовищным беспорядком, а прозорливым — отблеском гармонии сфер» (145, 31).

Молешотт же просто игнорирует всю проблематику эволюции.

* *
*

Сильные стороны материализма этой философской школы можно продемонстрировать на материале наиболее известной работы Л. Бюхнера «Сила и материя». Для него материя (в отличие от Фогта и Молешотта) — это уже философская категория, поскольку обозначает и теплоту, и магнетизм, и электричество, и свет, не говоря уже о веществе. Бюхнер подчеркивает и историческую изменчивость содержания этого понятия: «Ведь не очень давно то время, когда считали, что невозможно газообразное и невидимое состояние материи! А еще ближе время, когда наполняющий пространство мировой эфир не считали материей, под которою понимали непременно чувственное или видимое... Мы знаем теперь, что она обладает физическими, химическими и электромагнитными свойствами, тогда как не так давно о них лишь едва догадывались. Мы знаем также, что она может производить все сложные явления, называемые «жизнью», тогда как раньше полагали, что их можно объяснить только с помощью «жизненной силы»...» (18, 2).

Материя, по Бюхнеру, находится в нерасторжимом единстве с силой: «Нет силы без материи, нет материи без силы. Взятые в отдельности, одно так же невозможно и немислимо, как и другое». Отсюда следует отрицание «какой-либо внемировой или сверхъестественной творческой силы, создавшей мир из себя или из ничего» (18, 5).

Материя и сила «бессмертны», т. е. бесконечны во времени. Бесконечны они и пространственно — не только в смысле бесконечной протяженности Вселенной, но и в смысле масштаба их размеров. Нетрудно видеть, что в трактовке важнейшего понятия материализма Бюхнер находился на уровне передовой науки своего времени, однако, к сожалению, лишь на уровне передового естествознания, в котором стихийно рождается философское (и диалектическое) представление о бесконечности познания, связи всеобщего и единичного и пр. Но мы напрасно стали бы искать в трудах Бюхнера даже слабые намеки, скажем, на идею материальности производственных отношений, без которой целостного философского материализма не существует, или на сколько-нибудь разработанную систему философских категорий.

Бесспорным для Бюхнера философским выводом, следующим из развития естествознания, является не только тезис о единстве материи и силы, но и положение о единстве материи и движения. Этот тезис для него является «сильнейшей основой естественного миропорядка и монистического мирозерцания» (18, 43). «Материи без движения так же не существует, как и материи без силы; движения без материи так же нет, как и силы без материи» (18, 44).

Отметим, что эти идеи (как и многие другие, о которых шла речь выше) не были для того времени чем-то новым в философии — их можно найти, например, в сочинениях Лейбница и в работах французских материалистов; скажем все же, что в последнем пункте Бюхнер прямо солидаризируется с Энгельсом, приводя подходящую цитату из «Анти-Дюринга». И, подобно Энгельсу, Бюхнер не сводит теоретические истоки учения о вечности движения к естествознанию, и только к нему. Он усматривает их в истории всей материалистической философии, упоминая учения Левкиппа, Демокрита, Эмпедокла, Эпикура, Гоббса, Толанда, Гольбаха и Дидро.

Следующим неотъемлемым атрибутом материи, по Бюхнеру, является форма. «Бесформенная материя — такая же нелепость, как форма без сформированного: она логически невысказима и не существует эмпирически» (18, 50).

Столь же обязательно присущи материи «законы природы». Они неизменны и вечны. Свое учение о за-

конах природы Бюхнер направляет прежде всего против теологии, полностью солидаризируясь в этом пункте (как и во многих других) с Л. Фейербахом. Для него тоже «теология и естествознание не могут мирно существовать вместе, а богословского или церковного естествознания нет и не будет до тех пор, пока с неба не будут падать готовые люди, и пока телескоп не открывает ангельских сонмов» (18, 63).

Вечной склонен считать Бюхнер и жизнь. Здесь он опирается на гипотезу панспермии, которой он объясняет «первичное зарождение» жизни на нашей планете. В дальнейшем, на стадии «вторичного зарождения», в результате естественной эволюции появляются современные виды растений и животных, включая, разумеется, человека.

Конечно, наиболее трудной проблемой для Бюхнера, как и для современного ему естествознания, была проблема соотношения физического и психического. Для него бесспорна связь мысли с мозгом; причем эта верная идея даже в какой-то мере гипертрофируется: он согласен с выводом Брока о том, что мысленный труд увеличивает размеры мозга (своеобразная интерпретация ламаркизма!) и от себя добавляет, что «лоб и боковые части его вообще менее развиты у низших классов населения, чем у высших, и что между ними существует заметная разница в объеме всего черепа» (18, 158). При этом он ссылается как на бесспорные на свидетельства... шляпных портных! Думается, что подобные экстраполяции, ставящие Бюхнера чуть ли не в один ряд с расистами-социологами, следуют из игнорирования им общественной, социальной природы мышления. Не спасают положения оговорки о роли воспитания; ведь, по Бюхнеру, мыслят именно отдельные индивиды, а не их коллективы — люди, а не человечество. Понятие общественного сознания ему неведомо совершенно. Бюхнер весьма болезненно реагировал на критику (в большой степени, конечно, вульгаризирующую предмет) известного тезиса Фогта о том, что «мысль находится в тех же отношениях к мозгу, как желчь к печени или моча к почкам», подчеркивая, что автор этого тезиса лишь использовал понятную публике аналогию, иллюстрирующую общий тезис материализма о неразрывной связи мышления с материальным субстратом; однако и сам он усматривает «тайну мышления» если не в веществе особого рода,

выделяемом мозгом, то исключительно в «особом виде... соединения и... совместного действия...» веществ мозга (18, 174), а это немногим лучше с точки зрения перспективы исследования сознания. При всей философской наивности подобных представлений с точки зрения исторического материализма, нельзя забывать, что Бюхнеру (как и Герцену) пришлось бороться прежде всего с «массовым», вульгарным идеализмом церковников, для которых ведь тоже не существовало проблемы социального бытия сознания: бог наделил индивидуального человека индивидуальной душой...

В результате подобного (практически полного) отсутствия проблемного поля исследования сознания как социального процесса, осуществляющегося к тому же в ходе практической деятельности и при использовании самых различных орудий — в виде бумаги, карандаша, книги, счетов и т. п., более всего полны абсурдных, с современной точки зрения, утверждений рассуждения Бюхнера о высших человеческих идеях — истины, красоты, добра и т. п. Здесь он, в общем, повторяет критику Локком и французскими материалистами Декартовой концепции врожденных идей, приводя тому «физиологические» доказательства. Правда, мимоходом он высказывает мысль о социальности таких идей: «Прежде всего, надо принять во внимание, что то, что называют идеею или идеалом, есть приобретение не отдельного индивидуума, а целого рода, и является духовным плодом последовательной работы бесчисленных поколений и долгих веков...» (18, 206). Кажется бы, еще шаг — и взору Бюхнера будет открыта предметная область социальной проблематики культуры, знания и сознания. Но он так и не делает этого шага, а вместо этого, в опровержение идеи врожденности представлений о добре и красоте, излагает чудовищные сообщения «очевидцев» о лживости, безнравственности, кровожадности негров и других «диких».

Зато — на этот раз в опровержение идеи высокой специфики человеческого духа — он отдает должное духу животных (впрочем, вполне в стиле Монтеня): «Любовь, верность, благодарность, чувство долга, религиозность, совесть, дружба и любовь к ближнему, сострадание и высшее самопожертвование, чувство справедливости и несправедливости, а также и гордость, ревность, ненависть, коварство, лукавство,

мстительность, любопытство и т. п. свойственны животному точно так же, как и рассуждение, благоразумие, высшая хитрость, предусмотрительность, забота о будущем и т. д. ...Они знают также и применяют на деле учреждения или принципы государства и общества, рабства и иерархии, домашнего и полевого хозяйства, воспитания, ухода за больными и врачебного искусства... Они созывают собрания, общественные советы и даже совершают суд над преступниками или провинившимися; они заключают самые развитые договоры с помощью развитого языка звуков, знаков и жестов...» (18, 262). После всего этого остается только удивляться, зачем Свифт выдумал свою страну умных лошадок... Здесь перед нами — показательный пример того, как увлеченный своей, в основе правильной, идеей, и проводя свои, в общем справедливые, критические рассуждения, материалист делается буквально «слепым» к огромной области проблем, и насколько велика была гениальность Маркса и Энгельса, уже открывших к тому времени материалистическое понимание истории и социальную природу сознания — к тому времени, когда сентенции, вроде вышеприведенной, рассматривались как бесспорные данные науки.

* * *

Таким образом, материализм, который популяризировали (можно сказать, проповедовали) Фогт, Молешотт и Бюхнер, даже в наиболее тонкой форме, которую принял он у Бюхнера, можно оценить скорее как выражение существовавшей среди естествоиспытателей второй половины XIX в. мировоззренческой традиции, как своего рода трансляцию в общество мировоззренческо-методологических установок, распространенных в биологии, физиологии, медицине, переживавших период бурного развития в качестве опытных наук, но не достигших еще теоретического уровня, чем как развитую философскую концепцию, основанную на собственной традиции развития философии и потому усвоившую ту достаточно высокую степень профессиональной культуры мышления, кото-

рой философия достигла, скажем, уже у Канта или Гегеля. Не будем забывать, что Фогт, Молешотт и Бюхнер были современниками Фейербаха, а также Маркса и Энгельса, воспитанных на традициях немецкой классической философии и потому, в частности, оказавшихся в состоянии совершить в этой области культуры качественный скачок. Маркс и Энгельс, повторяем, шли в русле философской культуры. Фогт, Молешотт и Бюхнер (первые даже в большей степени, чем последний) двигались скорее в русле той «антиметафизической» традиции и традиции естественнонаучного эмпиризма, что и «первые» позитивисты, унаследовав в какой-то степени и пресловутый «аромат энциклопедизма». А эти две традиции, две тенденции весьма далеки друг от друга, в развитии даже противоположны, несмотря на общую для них черту — уважение к науке, прежде всего к естествознанию. Если наследники философской культуры прошлого, Маркс и Энгельс, создали философскую концепцию, способную к саморазвитию и потому обладающую могучей творческой силой, силой предвидения будущего развития науки и общества, то наследники позитивистской антиметафизической энциклопедичности «светят», так сказать, отраженным светом достижений естествознания своего времени, не будучи в состоянии заглянуть за горизонт этих достижений (да, собственно, и не помышляя об этом в силу исходной принципиальной установки). По этой причине, признавая немалые заслуги этого течения в распространении материалистических настроений среди естествоиспытателей, и вообще среди «читающей» публики, их приходится характеризовать разве что как «разносчиков дешевого материализма» — «дешевого» прежде всего в смысле популяризованности, доступности, упрощенности. Однако этот доступный широким массам философский «товар» уже при своем появлении играл двойную роль: прогрессивную в борьбе против религии и идеализма и регрессивную — как помеха, «конкурент» теоретически развитому научному марксистскому материализму; благодаря влиянию естественнонаучного материализма с отмеченными выше слабостями и тенденциями его эволюции, в общественном сознании образовалась своеобразная «развилка» дорог, одна из которых вела в тупик.

Литература

Бакрадзе К. С. Вульгарный материализм//Избранные философские труды. В 4 т. Тбилиси, 1973. Т. III. С. 17—39.

ГЛАВА 4

«ВТОРОЙ ПОЗИТИВИЗМ» (МАХИЗМ, ИЛИ ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ)

Такое название получило философское учение, воспринявшее ряд основных идей Конта, Милля и Спенсера, но создавшее на их основе другой вариант позитивистской философии, отличающийся переходом от агностицизма к более откровенному субъективному идеализму. Если первый позитивизм ориентировался преимущественно на гносеологию Юма, то образцом для второго позитивизма стал Беркли.

Главным и наиболее известным представителем второго позитивизма был австрийский физик *Эрнст Мах* (1838—1916). К его гносеологическим взглядам весьма близки идеи немецкого философа *Рихарда Авенариуса* (1843—1896), выраженные, однако, в совершенно другой форме*. К этому течению примыкал также английский философ, занимавшийся одновременно биологией и физикой, *Карл Пирсон* (1857—1936), а в известном смысле и крупный французский математик *Анри Пуанкаре* (1854—1912).

В связи с тем, что философия Маха и Авенариуса была подробно рассмотрена и подвергнута исчерпывающей критике в работе В. И. Ленина «Материализм

* Идеи Авенариуса и его последователей в упрощенной, популяризированной форме получили в начале XX века распространение в России, наряду с идеями Маха. Поэтому В. И. Ленин уделил их критике значительное место в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм». Отметим вместе с тем, что трудность языка и неясность представления многих базовых идей в работах самого Авенариуса имела следствием то, что широкого распространения эти идеи в те годы не имели, в том числе и в Германии. Однако в наше время появляются сугубо профессиональные исследования общих тенденций в развитии европейской философии, в которых именно эти «темные» места в работах Авенариуса подвергаются тщательному разбору. Для примера назовем книгу Манфреда Зоммера «Гуссерль и ранний позитивизм», вышедшую во Франкфурте-на-Майне в 1985 г.

В то же время не прекратилась и материалистическая критика Маха, примером которой может служить статья канадского философа М. Бунге «Критика Махом ньютоновской механики».

и эмпириокритицизм», которая детально изучается студентами в курсах диалектического и исторического материализма и истории марксистско-ленинской философии, в данной главе мы позволим себе отступить от систематического изложения этой философии, дав лишь ее общую характеристику и обратив особое внимание на ее связь с развитием науки второй половины XIX в. и начала XX в., позволившую второму позитивизму, или махизму, оказать известное влияние на некоторую часть ученых физиков. О причинах этого влияния будет сказано ниже.

Первые работы Маха и Авенариуса вышли в самом начале 70-х годов, но получили широкую известность почти четверть века спустя. Именно в это время выявился и вызвал серьезную тревогу у естествоиспытателей кризис в физике, порожденный новыми открытиями и последовавшей ломкой физических понятий и глубоко проанализированный В. И. Лениным.

Таким образом, причины возникновения второго позитивизма следует искать не в развитии физики как таковом, а в более общих социально-исторических условиях, сложившихся в Центральной Европе в третьей четверти XIX в. Духовное формирование Маха и Авенариуса, как и Дильтея и Ницше, происходило в условиях идейной реакции, установившейся в Европе после серии революций 1848 г., которые глубоко потрясли господствующие классы и вызвали у них непроходящий страх перед пролетарским движением и народными массами вообще. Если в Англии, после разгрома чартизма переживавшей период сравнительно мирного развития капитализма, Милль и Спенсер могли некоторое время развивать соответственно индуктивистские и эволюционистские идеи в сочетании с позитивистским агностицизмом, то во взбудораженных Австро-Венгерской и Прусской монархиях уже сложившемуся марксизму и организованному рабочему движению в философии противостояла откровенная реакция.

В немалой степени по этой причине на смену «осторожному агностицизму» в гносеологии, характерному для Конта и Спенсера, приходят фактическое отрицание гносеологии и довольно откровенные субъективно-идеалистические концепции.

Агностические рассуждения Спенсера составляли, по сути дела, лишь введение к его синтетической фи-

лософии, в которой, скажем, проблемы биологии и психологии рассматривались преимущественно с традиционных натуралистических позиций с заметными элементами естественнонаучного материализма.

Мах, напротив, стремится внести субъективный идеализм и агностицизм непосредственно в само здание науки, подорвать изнутри те стихийно-материалистические устои, на которых всегда строилась наука, трактуя соответствующим образом некоторые изменения, которые имели место в естествознании второй половины XIX века.

§ 1. Естественнонаучные предпосылки махизма

Пожалуй, наиболее фундаментальным из этих изменений была постепенная девальвация механицизма как универсального подхода ко всем природным (и даже социальным) явлениям. К этому времени были сделаны выдающиеся открытия в биологии, превратившие ее в достаточно развитую и самостоятельную по отношению к механике науку. Биологизм спенсеровского варианта позитивизма был одним из проявлений этого процесса. Но механический подход терял свой престиж и в рамках самой физики. В ней бурно развивались исследования электрических и магнитных явлений, где прямые аналогии с механическими процессами становились все менее удовлетворительными. Был накоплен разнообразный материал, значительная часть которого не поддавалась объяснению с механистических позиций. Поэтому исследование здесь велось во многом на путях эмпирического поиска и описания фактов. Распространению эмпиризма в науке в немалой степени способствовала и буржуазно-утилитаристская переориентация ученых, о чем уже шла речь в предыдущей главе.

Размышляя о науке этого периода, Энгельс сделал многозначительную пометку: «Люди вроде Дэви и даже Фарадей блуждают в потемках (глава об электрической искре и т. д.) и ставят опыты, совершенно напоминающие рассказы Аристотеля и Плиния о физико-химических явлениях. Именно в этой новой науке эмпирики целиком повторяют слепое нащупывание древних. А где гениальный Фарадей нападает на правильный след, там филистер Томсон против этого протестует» (1, 20, 522). (Отметим, что У. Томсон — лорд

Кельвин — был в физике «звездой первой величины» и вместе с тем решительным сторонником механических моделей как наилучшего средства теоретического объяснения.)

Авенариус и Мах, отправляясь от основополагающих идей ктовского позитивизма (провозгласившего отказ от вопроса «почему?» и замену его вопросом «как?»), идут вполне в русле этого эмпирического и вместе с тем антимеханистического течения. В этом плане показательное содержание исследований Э. Маха по истории механики. Наиболее существенно, пожалуй, то, что Мах продемонстрировал в этой работе многие скрытые предпосылки, лежащие в основании понятий механики, предпосылки исторические, теоретические и даже мировоззренческие. Их наличие с очевидностью доказывало тезис о том, что механистические концепции вовсе не являются простым описанием данного. Это дало Маху возможность обрушиться на принципы ньютоновской механики, обвинив ее в склонности к метафизике, которая, с позитивистской точки зрения, является величайшим преступлением ученого.

Мах подверг весьма убедительной критике лежащие в фундаменте ньютоновой механики понятия абсолютного пространства и абсолютного времени, способствовав крушению веры не только в их универсальное значение, но и в возможность окончательного решения физических, а тем самым и научных проблем вообще. Этот историко-теоретический анализ был не только фактически обоснованным и глубоким, но, в своей критической части, и исторически прогрессивным.

Книга Маха «Механика в ее развитии» произвела в свое время глубокое впечатление на А. Эйнштейна, который писал: «Э. Мах в своей истории механики потряс эту догматическую веру (в механику как основу всего физического мышления. — *Авт.*); на меня — студента, эта книга оказала глубокое влияние именно в этом отношении. Я вижу величие Маха в его неподкупном скептицизме и независимости...» (87, 4, 266).

Именно этот скептицизм в отношении, казалось бы, неизменных истин механики способствовал созданию совершенно новой атмосферы, атмосферы поиска и антидогматического мышления, в которой вскоре были сделаны многие выдающиеся открытия. Однако

позитивная программа Маха, развернутая параллельно этой критике механицизма, была отнюдь не прогрессивна. Доказывая теоретическую нагруженность понятий механики, разоблачая претензии ее приверженцев рассматривать ее как «чисто опытную» и «беспредпосылочную» науку, способную стать абсолютной основой универсальной картины мира, Мах вместе с тем, по сути дела, выступает против теоретического мышления в физике вообще. Как пишет А. Эйнштейн, Мах «недостаточно подчеркнул конструктивный и спекулятивный характер всякого мышления, и в особенности научного мышления. Вследствие этого он осудил теорию как раз в тех ее местах, где конструктивно-спекулятивный характер ее выступает неприкрыто, например, в кинетической теории» (87, 4, 266). Пожалуй, это сказано еще слишком мягко. В развернутой им методологической программе «Очищения опыта» Э. Мах выступил с позиций *радикального философского эмпиризма*, не признавая за теоретическими понятиями никакой иной роли, кроме роли знака для совокупности чувственных данных. Разумеется, упомянутая Эйнштейном кинетическая теория теплоты, а в еще большей степени максвелловская электродинамика тоже вряд ли были бы возможны без критического отношения к механицизму. Но это критическое отношение у передовых ученых того времени выливалось в отрицание созерцательности в теоретическом мышлении науки вообще. Так, Фарадей и Максвелл в своих теоретических построениях используют механические модели уже только как теоретические средства отражения немеханических объектов, как «анalogии», отказываясь трактовать их в качестве единственно верного образа реальности. В статье «О фарадеевых силовых линиях» Максвелл пишет: «Субстанции, о которой идет речь, не должно приписывать ни одного свойства действительных жидкостей, кроме способности к движению и сопротивлению сжатию. На эту субстанцию не следует смотреть так же, как на гипотетическую жидкость, в смысле, который допускался старыми теориями для объяснения явлений. Она представляет собой исключительно совокупность фиктивных свойств, составленную с целью представить некоторые теоремы чистой математики более наглядной и с большей легкостью применимой к физическим

задачам, чем форма, использующая чисто алгебраические символы» (43, 18).

Такое толкование теоретической модели прежде всего устраняло гносеологическую созерцательность, поскольку теория не связывалась теперь требованием быть прямой копией объекта (пусть даже «на уровне сущности»). Она становилась средством отображения его теоретической мыслью, средством, конструируемым творческой мыслью, хотя и нуждающимся в интерпретации, и корректируемым опытом.

Мах, напротив, отвергая механицизм, продолжал защищать его традиционную гносеологическую базу— созерцательность в трактовке познания. Он критиковал механические теории не за созерцательность, а за недостаточно корректно и последовательно проведенный принцип созерцательности. Его собственные гносеологические работы преследовали именно эту цель — исследовать механизм познавательного процесса, с тем чтобы можно было свести содержание научных понятий к некоему «бесспорному и первичному» материалу знания, а те понятия, в отношении которых такая редукция оказывается невозможной, отбросить как «пустые фикции». Сам Э. Мах совершенно однозначно оценивал собственную философскую работу как «философское очищение естественнонаучной методологии». В этой формулировке нетрудно увидеть проявление той установки, которая вдохновляла и «первое поколение» позитивистов, рассматривавших «действительную» науку как обобщение и упорядочение «наблюдательных фактов».

Однако почему «второй» позитивизм уже не принимает в качестве фактов, без лишних слов, содержание современной ему науки, как это делал, например, Конт? Одну, «негативную», причину мы уже назвали — это кризис механицизма и неопределенность теоретического облика «новых» (по словам Энгельса) естественных наук второй половины XIX в. Была и еще одна, на этот раз уже «положительная», причина, открывшая перед взором философствующих ученых новую проблемную область там, где ранее они никаких проблем, в общем, не усматривали. Речь идет об открытиях в области физиологии органов чувств, прежде всего об исследованиях Г. Гельмгольца (1821—1894) физиологии зрения и слуха. Эти исследования убедительно показали, что ощущения есть результат

сложного физико-физиологического процесса и потому не могут быть истолкованы как простой «отпечаток» внешнего объекта. К сожалению, сам Г. Гельмгольц (и многочисленные его последователи) истолковали эти результаты в агностически-кантианском духе, отказавшись от трактовки ощущения как отражения объекта и сформулировав пресловутую «теорию иероглифов», подвергнутую Лениным сокрушительной философской критике в «Материализме и эмпириокритицизме».

Вот как выражал свою принципиальную позицию Гельмгольц: «Поскольку качество нашего ощущения дает нам весть о свойствах внешнего воздействия, которым вызвано это ощущение, — постольку ощущение может считаться *знаком* (Zeichen) его, но не *изображением*. Ибо от изображения требуется известное сходство с изображаемым предметом... От знака же не требуется никакого сходства с тем, знаком чего он является» (2, 18, 246—247).

Исследование чувственного познания и агностическое истолкование его результатов стали для «второго» позитивизма основанием ограничить предмет исследования знания чувственными данными отдельного субъекта в качестве «предела» того, что является самоочевидным и не нуждается ни в каком обосновании или истолковании. Тем самым «наивный» эмпиризм «первого» позитивизма трансформировался в «методологический», «радикальный» эмпиризм «второго» позитивизма, стал «философией чистого опыта».

§ 2. Субъективно-идеалистическая концепция научного познания

Рассмотрим теперь основные тезисы главных представителей «второго» позитивизма. Как было уже сказано, это течение сохранило основную установку «первого» позитивизма, тезис о том, что действительным знанием является содержание «положительных наук». Более того, «второй» позитивизм попытался усилить этот тезис, поставив задачу отработки методов отбора того материала «позитивных» наук, который должен по праву относиться к их содержанию, критериев, способных отсеять то, что включено в состав опытного знания, так сказать, по недосмотру. Вот как формулирует предмет и задачи философии Р. Аве-

нариус: «Философия — не больше как соединение во-едино общих понятий, найденных и очищенных специальными исследованиями, и применение этого единого понятия к совокупности сущего; тогда методом философии будет, не больше и не меньше, чем тот психологический процесс, в котором состоит всякое соединение понятий и понимание. И если философия в этом тесном смысле уже не есть наука в собственном значении этого слова, то она все же остается научным мышлением» (4, 25).

С этой точки зрения неоднократно и полностью солидаризировался Э. Мах, может быть несколько уточняя ее в том смысле, что он предпочитал не называть свою работу по «очищению» научного мышления и ее результаты «философией». «Нет философии Маха», — писал он, утверждая, что «поставил своей целью не ввести новую философию в естествознание, а удалить из него старую, отслужившую свою службу» (44, 3).

Здесь следует отметить различие по сравнению с трактовкой функций и содержания философии в «первом» позитивизме. Если, скажем, согласно Контю, философия есть все же особая наука, так что философ призван не только выявить метод научного мышления, но и представить «синоптически» наиболее общие результаты естествознания (деятельность по освобождению науки от «метафизики» здесь рассматривается как компонент работы осознающего себя научного мышления), то у Авенариуса и Маха (особенно у Маха) акцент меняется. Авенариус, как мы видели, полагает, что философия «не есть наука в собственном значении этого слова», она — «научное мышление», хотя он тоже считает еще, что философ должен заниматься «соединением общих понятий, найденных и очищенных специальными исследованиями» (4, 27). Мах усиливает первый тезис и элиминирует второй, сомневаясь по этой причине даже в том, следует ли называть то, чем он занимается, философией. Никакие результаты естествознания (может быть, за исключением физиологии органов чувств и психологии) в состав того предмета, которым занят он, не входят.

Далее. Существенный для позитивистов «первого» поколения агностический тезис о непознаваемости «сущности» вещей и их «конечных причин» был пред-

ставлен у них не как следствие анализа механизмов познавательного процесса, а как момент самого позитивного знания, как собственное приобретение науки, достигшей зрелого состояния. Позитивисты «второго» поколения, определяя предмет своих интересов как «научное мышление», вместе с тем исключают «темную» проблему гносеологического статуса ощущений как «запредельную» для методологии. Тем самым теория познания, по сути дела, заменяется анализом знания, на место гносеологии ставится описательная методология. Вот почему Мах так упорно размежевывается с Кантом! «Что мои взгляды, — пишет он, — не могут совпадать с идеями Канта, должно быть ясно с самого начала — в виду различия их точек зрения, исключающих даже общую почву для спора» (44, 3).

Почему же здесь «исключается общая почва для спора»? Да потому, что Кант ставит и пытается решить традиционную гносеологическую проблему — о возможности познания объективности мира, хотя и дает на этот вопрос агностический ответ, объявляя этот объективный мир непознаваемой «вещью в себе», а сферой познания — лишь мир представлений. Мах вместе с Авенариусом выносит эту тему вообще за пределы своего предмета, сведя гносеологию к анализу движения научной мысли внутри корпуса знания. Агностицизм здесь — не ответ, не решение гносеологической проблемы, он — предпосылка определения поля методологических исследований*. Маховское понимание механизма научного мышления не оставляет места для гносеологии как исследования отношения между субъектом и объектом, сознанием и бытием. Более того: сами эти понятия объявляются сомнительными и граница между ними неощутимой. Поэтому-то Мах и Авенариус противопоставляют свою трактовку предмета философии всем предшествовавшим, а Мах говорит о своем желании удалить из естествознания отслужившую свою службу старую философию, не вводя никакой новой.

* Подобно тому, как для геометра, изучающего способы доказательства теорем и выискивающего некорректности в наличных попытках их доказательства, не является проблемой ни источник базовых понятий геометрии (таких, как точка, прямая, плоскость), ни происхождение аксиом геометрии, ни обоснование правил доказательства.

По существу, конечно, это способ ликвидации философии вообще (ибо что остается от философии, если отвергается правомерность постановки ее основного вопроса?), но иной, нежели у «первых» позитивистов. Конт сначала отождествил всю прежнюю философию с натурфилософией (потому что и сам, кстати, понимал философию в духе натурфилософии), а потом подверг ее критике с точки зрения современного ему состояния естествознания, общие положения которого рассматривал как «позитивную» философию. Мах и Авенариус такого смещения не производят. Для них прежняя «метафизика» не тождественна натурфилософии, а современная им физика не является «истинной философией». Речь здесь идет не о замещении философии результатами естествознания, а об устранении традиционной «метафизической» постановки вопросов об отношении знания к его объекту, к «скрытой реальности», к «вещи в себе».

«Такие философские системы, — пишет Мах, — не только бесполезные в естествознании, но и создающие вредные, бесплодные, мнимые проблемы, ничего лучшего не заслуживают, как устранения» (44, 22). «Поэтому-то, — продолжает Мах, — моя задача — не философская, а чисто методологическая» (44, 22). Однако претензия на устранение философии совершенно обманчива, даже если она не страдает неискренностью. Фактически имеет место замещение одного типа философии другим, а именно субъективно-идеалистическим.

В этом легко убедиться, как только выяснится, в чем же состоит «чисто-методологический» анализ научного знания, как его понимает «второй позитивизм» и к каким результатам он приводит. Способ этого анализа — редукция любого содержательного высказывания науки до «предела» знания — ощущений индивидуального субъекта. «Распространение анализа наших переживаний вплоть до «элементов», дальше которых мы идти покуда не можем, представляет для нас главным образом ту выгодную сторону, что... проблема «непознаваемой» вещи и проблема в такой же мере «неподдающегося исследованию» Я... могут быть легко распознаны как проблемы мнимые» (45, 21).

Вряд ли стоит по этому пункту спорить с Махом, если принять его трактовку предмета и задач философии. Действительно, если мы, по определению, анали-

зируем только наличный состав «моего» знания, устрания из него все, что не может быть сведено к «последнему основанию» — ощущениям (которые Мах, желая избежать обвинений в солипсизме, именует «элементами»), то ничего, кроме комплекса «элементов», мы не заметим; разве что еще и отношения между «элементами» в этом комплексе. Но такого рода ликвидация объекта (и субъекта) как «мнимых сущностей» очень сильно похожа на очевидно бессмысленное (во всяком случае, для читателя книги) требование рассматривать в качестве единственного бесспорного содержания книги то, что складывается из букв и промежутков между ними, трактуемых как «элементы» и их отношения. При таком жестком условии в книге, конечно, нет ни сюжета, ни героя, ни пейзажа, ни образа, ни идеи — все это «метафизика», поскольку не редуцируется к совокупности букв и промежутков. Но ведь так видеть книгу может разве что фотонаборный автомат.

То, что аналогия эта — не пустая насмешка, можно подтвердить тем фактом, что сам Мах, как и Авенариус, ставит своей исключительной задачей анализ «чувственного опыта» (поэтому слово «эмпириокритицизм», которым они назвали свое учение, не совсем точно передает суть дела). Мах начинает свое исследование строения знания с того, что объявляет подлежащим анализу предметом только то, что «устойчиво запечатлено в памяти и речи», а это есть не что иное, как «комплексы цветов, тонов, различных степеней давления и т. п. Как таковые комплексы, они получают особые названия, и мы называем их телами. Абсолютно постоянными эти комплексы никогда не бывают» (45, 24).

Рассматривая в качестве примера для подражания другим наукам физику, Мах пишет: «По точности и высоте абстракции понятия современной физики могут помериться с понятиями любой другой науки, обладая при этом тем преимуществом, что их всегда можно мысленно проследить до чувственных элементов, из которых они построены» (45, 294).

Как это ни удивительно, но Мах, столько труда вложивший в анализ истории механики и проявивший способность обнаруживать зачастую довольно тонкие социокультурные наслоения в научных понятиях, следуя собственной методологической установке, должен

был бы объявить «метафизикой» все те «смыслы», которыми нагружены понятия помимо чувственно-наглядной «цены». Вся область человеческой гуманитарной культуры, все моральные оценки, даже почти все «элементы» экономической жизни общества, если строго следовать логике махизма, должны рассматриваться как «метафизический хлам». Это, кстати, прямо говорит Авенариус, предлагая устранить из «опыта» ценностные и «антропоморфические апперцепции», а также «интеллектуально-формальные включения» (4, 33—39).

Подобного рода соображения, конечно, могут быть отведены указанием на то, что Мах ограничивает применимость своей методологической программы исключительно сферой научного знания или, иначе, предлагает свою рецептуру для отбора того, что можно рассматривать в качестве содержания науки. Однако даже и в этом случае подобная редукционистская методология (не говоря уже о том, что из сферы науки выбрасывается немало ее традиционных дисциплин, вроде эстетики, литературоведения, педагогики и т. п.) не может быть выдержана последовательно. Возьмем для примера проблему тождественности экспериментального результата. Хорошо известно, что повторить эксперимент можно и в другом месте, и в другое время, и на другом оборудовании, и другому ученому. Но как в таком случае быть с требованием сведения положений науки к «элементам-ощущениям» — ведь их «комплексы» здесь явно различны? А возьмем проблему обобщения в научном законе: как свести к «устойчивым» и «тождественным друг другу» «комплексам ощущений», к примеру, гравитацию, если она проявляется и в движении небесных светил, и в падении камня, и в морском приливе? И что вообще останется от «опытных наук», если из них, в соответствии с последовательно проведенным принципом редукции эмпириокритицизма, выкинуть все, что такой редукции не поддается? Видимо, Эйнштейн еще слишком мягко писал в своем автобиографическом очерке, что Мах «недостаточно подчеркнул конструктивный и спекулятивный характер... научного мышления» (87, 4, 266). В действительности методологическая платформа Маха просто исключает эти моменты научного мышления, без которых нет и не может быть науки.

Это противоречие между практикой науки и методологическими установками Маха и попытки как-то смазать его проходят через все построения этого философа, касающиеся вопросов познания, и делают эти построения безнадежно путанными. Начнем с принципа «экономии мышления», который сформулировал Авенариус, заявив, что «экономия сообщения и понимания составляет сущность науки» (46, 14). Согласно Маху, высшим принципом науки и критерием ее совершенства является «экономия». Это значит, что следует отдавать предпочтение научным концепциям, наиболее просто описывающим базовый материал научного знания, который, как мы уже знаем, согласно Маху, составляют ощущения.

Первоисточником этого «принципа экономии» эмпириокритиков является факт, сам по себе бесспорный, что ученые при создании своих теоретических конструкций действительно стремятся, по возможности, обойтись некоторым минимумом теоретических средств, необходимых и вместе с тем достаточных для представления объекта средствами теории, для разрешения познавательной задачи. Любой студент технического ВУЗа знает, что исследовательские задачи могут решаться несколькими способами, одни из которых более просты и изящны, требуют меньше времени и труда, чем другие. Проблема поиска наиболее простых и эффективных программ для решения задач на ЭВМ — рутинная сегодня для любого ученого, использующего компьютер.

Стремление минимизировать теоретические средства, пожалуй, столь же старо, как теоретическое мышление. Еще средневековый философ Оккам призывал «не умножать сущностей сверх необходимого» («Бритва Оккама»). Сегодня эта тенденция обычно обозначается как «принцип простоты». И если придерживаться материалистического понимания познавательного процесса, т. е. рассматривать познание как отражение объекта, независимого от познающего субъекта, то требование максимально возможной простоты теоретического построения действительно выглядит как тривиальная констатация научной практики. Однако в ходе «освоения» этого требования «вторым» позитивизмом, в ходе его превращения в «принцип экономии мысли» оно незаметно претерпело чудовищную трансформацию, утратив свое позитивное

(к слову сказать, вовсе не тривиальное — не случайно методологи и сегодня спорят, как следует понимать «простоту» теории) содержание. В самом деле, говорить в любом смысле о мере достаточной простоты той или иной теоретической конструкции можно лишь тогда, когда предполагается, что конструкция эта отражает объект, по поводу которого она создана. Другими словами и несколько упрощая: с формальной точки зрения, теоретическая конструкция есть некоторое множество знаков, связанных множеством отношений. Это множество может быть сопоставлено с другим (множеством предметов, свойств, отношений), интерпретировано на этом другом. Тогда мы можем судить, насколько в состоянии первое множество «заменить» второе, — достаточно ли в нем элементов и отношений или, напротив, их слишком много. Но в плане теории познания это значит, что предполагается объект, существующий независимо от теории, — что, однако, философия «второго» позитивизма как раз отвергает! Что же тогда остается от научного требования простоты? Да вообще ничего — он превращается в плоское утверждение, что, скажем, множество из двух элементов проще множества из трех элементов. Рассуждения такого типа, кстати, и приводил Авенариусом и Махом в обоснование требования исключить из состава познавательного акта независимый от субъекта объект познания, ограничившись ощущениями, — ведь тогда множество элементов, из которых складывается познавательный процесс в философской теории, станет «проще» на один элемент...

Очень наглядно нечеткость и противоречивость позиции Маха обнаруживается и в его трактовке научных понятий. Согласно Маху, различие между понятиями и ощущениями скорее количественное, нежели качественное. «Понятие означает только определенный род связи чувственных элементов» (45, 55).

Но в чем суть, специфика этого «рода связи»? Отличается ли эта связь от той, которая существует в тех «комплексах элементов», которые называются «вещами»? Или она — специфический способ воспроизведения мыслью «вещной» связи «элементов», которая выступает в качестве первичной?*

* Второе очень вероятно применительно к Авенариусу, поскольку, «ступаясь в материализм», эмпириокритик признает в

с требованиями «закона экономии мышления» в мысли образуются конструкции (понятия), которые отбирают повторяющиеся моменты опыта, отбрасывая то, что не повторяется. В этом плане они остаются *описаниями*, хотя и обобщенными. То, что опытная наука не должна содержать ничего, кроме описания, Мах декларирует постоянно. Так, он пишет: «Дает ли описание все, что может требовать научный исследователь? Я думаю, что да! Описание есть построение фактов в мыслях, которое в опытных науках часто обуславливает возможность действительного описания... Наша мысль есть почти полное возмещение факта, и мы можем найти в ней все свойства этого последнего» (47, 196).

Конечно, последняя фраза этой декларации звучит — для материалиста — просто парадоксально. Как можно найти в *мысли* «все свойства факта»? Разве не очевидно, что в мысли о горячих сосисках отнюдь не содержится тех свойств, благодаря которым сосиски утоляют голод? Концы с концами в рассуждении Маха сходятся плохо: «все свойства» факта в мысли мы уже не найдем, если она есть «почти полное возмещение факта», — кое-чего недостает. Это еще не все: если «описание есть построение фактов в мыслях», то, видимо, эти «построенные» факты суть нечто иное, чем их прообразы. Судя по некоторым высказываниям Маха, это он понимает. Приведем хотя бы его рассуждения по поводу понятий причины и следствия: «В природе нет причины и нет следствия. Природа нам только раз дана. Повторение равных случаев, в которых *A* всегда было бы связано с *B*, т. е. равные результаты при равных условиях, т. е. сущность связи между причиной и следствием, существуют только в абстракции, которую мы предпринимаем в целях воспроизведения фактов» (44, 19).

Значит, имеются — независимо от мышления! —

общем два «ряда опыта» — один зависит от нервов и вообще от организма, а другой не зависит от них. Если закрыть глаза на эту непоследовательность философской позиции (ведь оба «ряда опыта» есть «ощущения»), то выстраивается следующая схема познавательного процесса: «независимый ряд» «элементов опыта» воспроизводится в «зависимом ряду», «физическое» отображается в «психическом». Этот «зависимый ряд опыта», собственно, и есть начало познавательного процесса, мыслительной деятельности, которая направляется «законом экономии мышления».

факты, «случай», которые воспроизводятся в мышлении в виде понятий причины и следствия, в итоге некоторой мыслительной операции, которую называют абстракцией (видимо, не совсем удачно, поскольку она состоит не просто в отбрасывании различий)? Но разве не будет их признание «метафизикой», против которой столь упорно воюет Мах?

Сходное противоречие обнаруживает маховская трактовка законов науки, которые, в отличие от причины и следствия, он «метафизикой» не считает и, во всяком случае большинство из них, изгонять из физики не собирается. «Великие общие законы физики для любых систем масс, электрических, магнитных систем и т. д. ничем существенным не отличаются от описаний... Закон тяготения Ньютона есть одно лишь описание, и если не описание индивидуального случая, то описание бесчисленного множества фактов в их элементах» (47, 320).

Однако мы еще не забыли тезиса Маха о том, что «природа нам только раз дана», а в таком случае, во-первых, трактовать научный закон как «описание» можно только в каком-то особом, «пиквикском» смысле; во-вторых, статус закона тяготения, если следовать самому Маху, ничем не отличается от статуса причинности — ведь он тоже только «воспроизводит в мысли» факты падения тел, прилива, движения Луны около Земли, и непонятно, почему понятие причинности «метафизично», а понятие любого научного закона «позитивно».

Далее. Характеризуя главные черты научного подхода, Мах пишет: «Цель физического исследования заключается в установлении зависимости наших чувственных переживаний друг от друга, а понятия и теории физики суть лишь средства для достижения этой цели — средства временные, которыми мы пользуемся в видах экономии мышления» (45, 13—14).

Сначала мы видели, что для Маха понятия суть описания фактов; более того, они «содержат все свойства факта». Потом мы узнали, что есть такие понятия, которые существуют только в абстракции, воспроизводят факты, хотя есть более приемлемые понятия, которые «описывают множество фактов в их элементах», несмотря на то что «природа нам только раз дана». И вот теперь мы узнаем, что все понятия физики — это «временные средства» для установления «за-

висимости наших чувственных переживаний друг от друга» (и в качестве таковых, очевидно, просто не могут содержать в себе «все свойства факта»). Снова и снова обнаруживается поразительная противоречивость воззрений Маха, несколько затушеванная расплывчатой терминологией. Ленин, раздраженный подобными «скачками мысли», совершенно заслуженно характеризует эту философию как «бессвязный набор слов».

Тем не менее общая тенденция такого философствования, агностическая и субъективно-идеалистическая, проявляется во всех работах Маха и, пожалуй, наиболее ярко — в его борьбе против научных концепций, ориентированных материалистически. Здесь он начисто забывает и то, что в общей форме признает любую теорию «временным средством согласования чувственных данных». Световые частицы Ньютона, атомы Демокрита и Дальтона, теории современных химиков, клеточные молекулы и гидростатические системы, наконец, современные ионы и электроны он называет рискованными современными представлениями, составляющими почтенный шабаш ведьм (2, 18).

Поэтому, как уже говорилось выше, общий философский тон его концепции остается антиматериалистическим и идеалистическим. Более того, сама база его теории познания, учение об «элементах мира» оказывается субъективно-идеалистической онтологией (хотя он, повторяем, никак не может служить образцом последовательности и в этом пункте). Вот один из его центральных тезисов: «Нет пропасти между физическим и психическим, нет ничего внутреннего и внешнего, нет ощущения, которому соответствовала бы внешняя, отличная от этого ощущения, вещь. Существуют только одного рода элементы, из которых слагается то, что считается внутренним и внешним, которые бывают внутренними и внешними в зависимости от той или иной временной точки зрения» (45, 254).

Заметим, что изложение позиции здесь идет на «объектном» языке: Мах говорит о том, что существует на самом деле, в противоположность «ошибочно-му» мнению об этом существующем. «Если мы, — пишет он далее, — разлагаем весь материальный мир на элементы, составляющие также элементы и психического мира... если, далее, изучение соединения, свя-

зи, взаимной зависимости этих однородных элементов всех областей мы признаем единственной задачей науки, то мы имеем основания надеяться, что это представление послужит нам краеугольным камнем для построения единого монистического здания и нам удастся, наконец, отделаться от надоевшего, вносящего путаницу дуализма» (45, 255—256).

Что это, как не мировоззренческая, онтологическая декларация, направленная, кстати, отнюдь не только против «дуализма», но и против материалистического философского монизма? Ведь мир, настоящий мир, по Маху, состоит из «элементов»-ощущений, которые, по его мнению, в первую очередь должна изучать психология. И совсем не случайно, пытаюсь (в рамках этой онтологии) разобраться в вопросе о разнице между идеями и реальностью, он делает вывод, естественный только для идеалиста: «Не имеет никакого смысла, с точки зрения научной, часто обсуждаемый вопрос, существует ли действительный мир, или он есть лишь наша иллюзия, не более как сон» (45, 31). И хотя в некотором специальном смысле можно согласиться с тем, что иллюзии тоже часть реальности (вспомним анализ исторической роли иллюзий в «18 брюмера Луи Бонапарта»), маховская принципиальная позиция как раз этот смысл исключает, отвергнув правомерность основного вопроса философии и вместе с ним гносеологию в традиционном смысле слова. Ведь только признав их осмысленность мы могли бы расценить в одном случае иллюзию как объект научного познания, внешний познающему субъекту и не зависящий от него, а в другом — как неадекватные объекту представления о нем в сознании людей.

Таким образом, методология, базирующаяся на признании основного вопроса философии, в естествознании, по существу, совпадает с установкой философского материализма. Методология, исключившая основной вопрос философии из соображений «экономии мышления», однозначно влечет за собой субъективно-идеалистическую онтологию. Таким объективно оказался итог «антиметафизической борьбы» второго позитивизма.

§ 3. Кризис в физике и махизм

Теперь, после критического обзора основных положений махизма, убедившись в эклектичности, непосле-

довательности и противоречивости его построений, нам необходимо ответить на вопрос, каким же образом такая концепция могла стать влиятельной среди ученых-естествоиспытателей начала нашего века.

Причины превращения путаной и противоречивой совокупности философских размышлений в «физический идеализм» были глубоко и всесторонне проанализированы Лениным в его работе «Материализм и эмпириокритицизм», в главе, которая называется «Новейшая революция в естествознании и философский идеализм».

О кризисе в физике XX в. писали многие крупные ученые того времени, не говоря уже о философах. Среди этих ученых был А. Пуанкаре, работу которого «Ценность науки» часто цитировал Ленин для иллюстрации того, что именно происходило в физике и как эти изменения преломлялись в сознании буржуазного естествоиспытателя того времени. Действительно, А. Пуанкаре в весьма ясной форме и чрезвычайно сжато перечисляет, так сказать, краеугольные камни традиционного физического знания, которые «растрескались» под влиянием новых исследований. Это, во-первых, «принцип Карно», положение, что любая работа совершается с тепловыми потерями и в целом всякая физическая система имеет тенденцию к термодинамическому равновесию. Этот принцип, казалось, был поставлен под сомнение открытием броуновского движения, которое, видимо, совершается без притока внешней энергии и не проявляет тенденции к установлению равновесия.

Не меньшая опасность нависла над классическим принципом относительности; он уже превращался (в преобразованиях Лоренца) в зародыш новой, релятивистской механики, однако такое превращение было еще впереди, а вот представления об абсолютности пространственных длин, временных промежутков и массы были поставлены под сомнение.

Следующим принципом, которому грозила опасность быть ниспровергнутым, был принцип равенства действия и противодействия (принцип Ньютона), что было связано (в электродинамике) с попытками истолковать преобразования Лоренца, используя традиционные представления о пространстве и времени.

Заколебался и закон сохранения массы («принцип Лавуазье») — опять-таки в случае движения микро-

частиц, когда скорость сравнима со скоростью света. Более того, в науке распространилось мнение, что электроны вообще не имеют массы покоя.

Наконец, открытие естественной радиоактивности породило сомнения в справедливости самого фундаментального из принципов классической физики — закона сохранения энергии: радий, казалось, просто порождает энергию на протяжении длительного времени (а может быть, и бесконечно).

Теперь нам со школьной скамьи известно, как были преодолены эти кризисные симптомы: принцип Карно был истолкован как несовершенное выражение вероятностного характера законов статистической термодинамики; трудности с классической относительностью, равенством действия и противодействия, сохранением массы оказались снятыми (как предполагал, впрочем нерешительно, А. Пуанкаре) в результате того, что возникла совершенно новая механика — релятивистская. Соответственно в этой новой механике было сформулировано положение о взаимосвязи, «эквивалентности» массы и энергии, уточнившее классический закон сохранения энергии.

Надо сказать, что справившись с теми кризисными явлениями, о которых писал А. Пуанкаре, физика отнюдь не прошла еще фазы своего революционного преобразования и не смогла выйти из философского кризиса. Исследование термодинамических процессов и микрообъектов вызвало к жизни квантовую теорию, а вместе с нею проблему наблюдения (и вообще связи субъекта с объектом) в области квантовых явлений, сомнения в правомерности принципа причинности в микромире и пр. Эти основания в значительной степени поддерживают жизнь современных форм «физического идеализма». Однако первый этап революции в физике в мировоззренческом плане был, пожалуй, наиболее болезненным — именно в силу того, что он был первым: стихийно-материалистическое мышление физиков, сформированное эпохой «спокойного» развития теоретической мысли, оказалось неподготовленным к качественным переменам, существенной ломке традиционной картины мира. Как раз в силу такой неподготовленности, усугубленной, пожалуй, догматизирующим влиянием установок «первого» позитивизма, «выход» к феноменализму и агностицизму казался весьма многообещающим: болезненные проблемы,

возникшие в физике, можно было просто объявить «псевдопроблемами». Казалось, в эту же сторону толкала и практика математизации теоретической физики (о которой мы будем специально говорить в следующей главе). Все эти обстоятельства сделали возможным тезис, ставший центральным для «физического идеализма» начала века: «материя исчезла».

В самом деле, какие характеристики казались обязательными «качествами» материи в глазах физиков классического периода? Самой фундаментальной из таких характеристик была постоянная масса. Она даже определялась как «мера количества материи». Электричество и магнетизм в «новых» отраслях физики расценивались как особые свойства материи, как «силы» или «энергия», т. е. как атрибут некоей субстанции. Для объяснения открытых в экспериментах свойств электричества и магнетизма было предложено также понятие эфира, который с его весьма парадоксальными свойствами (упругость стали и полнейшая неуловимость, отсутствие сопротивления перемещающимся в нем материальным телам) трудно трактовать как «материю». Сомнения в справедливости закона сохранения массы, а также «факт» превращения материи в энергию (так трактовалась естественная радиоактивность), собственно, и были главными основаниями для вывода об «исчезновении материи» и «крахе материализма» в физике.

Однако, как нетрудно видеть, речь могла идти самое большее о крахе наивного, натурфилософского «материализма» естествоиспытателей, в котором смешаны были собственно философские моменты (уверенность в существовании объективной реальности) с преходящими частнонаучными представлениями о строении материи и ее свойствах. Это с максимальной четкостью выразил Ленин: «Материя исчезает» — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо *единственное* «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объек-*

тивной реальностью, существовать вне нашего сознания».

Ошибка махизма вообще и махистской новой физики состоит в том, что игнорируется эта основа философии материализма и отличие материализма метафизического от материализма диалектического» (2, 18, 275).



Влияние махизма среди естествоиспытателей было достаточно сильным, но не было глубоким. Главную причину этого мы уже отмечали — Мах защищал методологическую платформу «радикального эмпиризма», ратовал за «минимизацию» конструктивно-теоретической активности в науке, выступал с требованиями редукции всех значащих понятий теории к чувственным данным, т. е. в конечном счете за сохранение созерцательной модели познания. И это в то время, когда начался головокружительный взлет математизированной теоретической физики, начатой в области учения об электричестве Максвеллом, а в термодинамике Больцманом, Гиббсом и Максвеллом. Конечно, немаловажной причиной снижения авторитета философской платформы Маха стал и тот факт, что две дисциплины, против которых он ожесточенно боролся, — статистическая термодинамика Больцмана и атомная теория — убедительно доказали свою справедливость уже при жизни Маха. Связав, сознательно или бессознательно, судьбу своих философских убеждений с предсказанием неминуемого краха этих концепций, он, конечно, сам способствовал разрушению веры в философские принципы, которые защищал. Однако не менее существенным фактором, чем победа материалистических по своей основе больцмановской термодинамики и атомной теории, был и тот, что «математическая» физика была тоже по сути своей антисозерцательной, т. е. вступала в конфликт с установками эмпириокритицизма. Вопрос о «базисе ощущений» физического знания для этой физики был во всяком случае третьестепенным: в качестве своей эмпирической основы она расценивала количественные результаты эксперимента, а отнюдь не его чувственно-наглядные характеристики. И хотя это течение физической мысли также было чревато возможностью

идеалистических толкований, этот идеализм был скорее оппозиционен эмпириокритицизму и нашел свое академическое выражение в неокантианстве марбургской школы. В этом плане вдвойне справедлива оценка Лениным отношения философии Маха к физике: «Физик Мах в своих философских блужданиях ушел совсем в сторону от «современного естествознания» (2, 18, 54).

* * *

Подводя итоги и характеризуя место махизма в истории философской мысли, можно констатировать, что как философское течение он возник вне прямой связи с революцией в естествознании начала века. Однако те изменения, которые происходили в естественнонаучном мышлении еще с последней трети XIX в., параллельно с развитием промышленного производства и изменениями в отношениях науки и производства в условиях усиливающейся реакционности буржуазной идеологии облегчили формирование основных посылок этого направления.

Что касается собственно философского значения махизма с точки зрения формирования специфических черт буржуазной философии XIX—XX вв. в отличие от классической, то следует обратить внимание на следующее:

1. В махизме завершилась тенденция отрицания основного вопроса философии и неустранимой противоположности между двумя главными философскими направлениями — материализмом и идеализмом. Была выдвинута концепция «третьей» линии в философии, стоящей над указанной противоположностью, и под нее был подведен онтологический базис в виде учения о «нейтральных» (т. е. не физических и не психических) элементах. Согласно Маху, к этому учению приводит гносеологический анализ материала познания, в результате которого к нейтральным элементам может быть редуцировано все содержание мира, поскольку оно является предметом познания. Эта идея получила дальнейшее применение в некоторых других идеалистических течениях, таких, как прагматизм, неореализм, «нейтральный монизм» (Б. Рассел).

2. Вместе с тем Авенариусом был четко сформулирован тезис о принципиальной координации или о нерасторжимом единстве субъекта и объекта (их «инте-

рации»), ставший одной из догм буржуазной философии XX в. Оба эти тезиса означали отказ от постановки и попыток решения проблемы соотношения между субъектом и объектом, которая была одной из важнейших проблем западной философии на всем протяжении ее истории.

3. В трактовку науки было введено понятие экономии мышления (экономного описания ощущений, или «элементов») в качестве цели научного познания и критерия научности. Истинность, таким образом, была заменена экономией. При этом речь у Маха шла вовсе не о том, что истинное знание должно служить совершенствованию и улучшению жизни людей (о чем писал еще Френсис Бэкон). Речь фактически шла о том, что само знание как совокупность высказываний о мире (как бы он ни понимался) должно оцениваться в зависимости не от того, правильно или неправильно в них фиксируются черты самой реальности, а от того, насколько они способствуют непознавательным целям. Эта идея об инструментальном характере научных понятий и теорий, присутствовавшая в учении махизма в неразвитой форме, выражала общую переориентацию буржуазного философского сознания в отношении к науке и получила более полное развитие у Ницше и в прагматизме.

Философия Маха, на которую первое время ученые почти не обращали внимания, начала вызывать интерес и встретила более сочувственное отношение в конце XIX в., когда в результате новых парадоксальных открытий произошла ломка физических понятий и наступил крах метафизических представлений о мире и познании. Естествоиспытателям-эмпирикам, знакомым с материалистической диалектикой, философско-методологические размышления Авенариуса и Маха показались подходящей формой преодоления возникших в физике трудностей. В своей основе махизм был реакцией естествоиспытателей, находившихся в плену созерцательной концепции познания, на те изменения в научной теории и в представлениях о механизмах познавательного процесса, которые оказались несовместимыми с такой позицией. Отсюда та форма методологического редукционизма, при помощи которой Мах и его сторонники пытались спасти наглядность и созерцательность как обязательные характеристики научного знания — «анализа ощущений».

4. Развитие науки XX в. и практическая методология естествоиспытателей быстро привели к отказу от созерцательной модели познания и тем самым отодвинули проблему наглядности (как чувственной данности) в научных теориях на задний план. Это было причиной быстрой потери «вторым» позитивизмом своего влияния в науке, а вскоре и в философии.

Такие крупные ученые, как Л. Больцман и М. Планк, с резким неодобрением выступили против философских идей Маха (56, 23—50). А Эйнштейн, в ранней молодости испытавший некоторое влияние Маха, вскоре освободился от него и высказался отрицательно о гносеологии Маха, до конца жизни отстаивая материалистические взгляды на мир и его познание. И все же идеи Маха оказались живучими. В начале XX в. он и Авенариус имели много поклонников в университетах Центральной Европы, да и в России у них нашлось немало последователей.

В 20-х годах в Вене преемник Маха по кафедре индуктивных наук *Мориц Шлик* собрал вокруг себя группу академических деятелей самых различных специальностей («Венский кружок»), которая, опираясь на субъективно-идеалистический эмпиризм Маха, разработала концепцию «логического позитивизма», ставшего третьей формой позитивизма, о чем будет рассказано в следующей книге. Хотя логический позитивизм стал выдыхаться еще до второй мировой войны, а затем сменился философией лингвистического анализа, все же почтительное отношение к Маху и его философии сохранилось у ряда представителей современной «философии науки», несмотря на их несогласие с его гносеологическими идеями. Свидетельством этого служит шестой том серии «Бостонские исследования по философии науки», издаваемой Р. Коэном и М. Вартофским. В то же время не прекратилась и материалистическая критика Маха, примером которой может служить статья канадского философа М. Бунге «Критика Махом ньютоновской механики».

Л и т е р а т у р а

Бакрадзе К. С. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии//Избранные философские труды. Тбилиси, 1973 С 39—87

Нарский И. С. Очерки по истории позитивизма. М., 1960 С 110—138.

Никитин Е. П. Радикальный феноменализм Э. Маха//Позитивизм и наука М., 1975 С 96—130

РАЗДЕЛ II

НЕОИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ

Разнообразие явлений общественной жизни, сложность и многогранность познавательного процесса, разумеется, не могли быть охвачены одним только позитивистским течением. Философия вообще, в известном смысле, есть исследование самых различных способов осмысления мира, человеческого бытия и путей их познания. При этом в каждый исторический период важную роль в создании новых подходов играет и обращение к традиции, переосмысливание учений недавнего или более отдаленного прошлого. На позитивизм, например, оказала определенное влияние сначала философия Юма, а затем и Беркли.

Но во второй половине XIX в. сложились и такие философские концепции, которые ставили своей сознательной целью восстановление, хотя и в преобразованном виде, философии великих немецких идеалистов Канта и Гегеля. Они образовали два течения, выполнившие откровенно апологетические функции и сыгравшие значительную роль в духовной жизни буржуазного общества, в противостоянии материализму вообще и марксистской теории в особенности. Это различные школы неокантианства и неогегельянства, хотя представители второго течения, не скрывая своей зависимости от Гегеля, предпочитали называть себя «абсолютными идеалистами».

Возникновение этих течений было вызвано некоторыми специфическими процессами в политической и духовной жизни главным образом в Германии и Англии (а также в США), но течения эти имели также и гносеологические корни в особенностях научного развития второй половины XIX в.

Рассмотрим эти течения более подробно.

**НЕОКАНТИАНСТВО. Ф. ЛАНГЕ
И МАРБУРГСКАЯ ШКОЛА**

Неокантианство возникло в 60-х годах XIX в. В 1865 г. вышли почти одновременно две книги, положившие начало этому широкому течению. Во-первых, это «Кант и эпигоны» *О. Либмана*. В ней был провозглашен и обоснован лозунг «назад к Канту»*. Другая работа принадлежала перу *Фридриха-Альберта Ланге*. Это его «Рабочий вопрос», в котором была намечена социальная программа неокантианства. За ней в 1866 г. последовала его же «История материализма». В ней были изложены собственно философские идеи Ланге, содержавшие некоторые принципиальные установки гносеологии неокантианства. В последующие десятилетия сформировались две основные школы неокантианства: марбургская и баденская.

К концу XIX — началу XX в. популярность неокантианства достигла апогея. Оно стало чуть ли не официальной университетской философией в Германии, приобрело также немало сторонников в России. В конце прошлого века русским марксистам во главе с Лениным пришлось вести упорную борьбу против неокантианства и неокантианской ревизии марксизма.

Во втором десятилетии неокантианство начинает постепенно терять свое влияние в буржуазной философии. После первой мировой войны некоторые неокантианцы переходят на неогегельянские позиции. Правда, ряд неокантианских идей, как методологических, так и социально-этических, были унаследованы другими идеалистическими философами.

**§ 1. Социальные и гносеологические предпосылки
возникновения неокантианства и его ранние
представители**

Неокантианство — это весьма сложное теоретическое образование, имеющее четкую двойственную обусловленность: с одной стороны, оно явилось порождением социально-исторических условий, сложившихся в Европе, и прежде всего в Германии, начиная с

* Строго говоря, он впервые был выдвинут теологом Вейссе еще в 1848 г. О. Либман только повторил его.

60-х годов прошлого века. Надо иметь в виду, что неокантианство выросло на немецкой идейной почве. С другой стороны, в нем в своеобразной форме на основе собственной историко-философской традиции отразились некоторые тенденции, характерные для развития естествознания той эпохи и его методологии.

Рассмотрим прежде всего первый из этих определяющих факторов.

Неокантианство складывалось в тот период, когда марксизм уже получил признание как научная теория революционного пролетариата и когда буржуазия и ее идеологи начали вести против него свою борьбу, не прекращающуюся до сих пор. Это было время, когда рабочий класс начал создавать свои собственные социал-демократические партии, объединившиеся в 1867 г. в международную организацию — I Интернационал*. Наконец, это было время выхода в свет величайшего произведения революционного марксизма — I тома «Капитала».

В этот период перед немецкой буржуазией, ее идеологами и политиками возникла новая проблема: рабочая проблема. Встал вопрос, по какому пути пойдет рабочее движение: по революционному пути, указанному марксизмом, или же удастся направить его по другому, мирному, пути, подчинить буржуазному влиянию и посредством политики либеральных реформ предотвратить революцию?

Фактически преобладавшая политика немецкой либеральной буржуазии состояла в том, чтобы, признав на словах правомерность и законность рабочего движения, направить его по мирному пути, исключая возможность революции.

Естественно, что такая политика требовала и своего теоретического обоснования. Нужна была теория, которая, допуская правомерность стремлений рабочего класса изменить свое положение, формально признавая справедливость его социальных идеалов, в то же время убеждала бы его в ненужности практического революционного действия, прививала бы ему веру в возможность мирного постепенного движения к поставленной цели.

* В 1863 г. Ф. Лассаль создал Всеобщий германский рабочий союз, а в 1869 г. образовалась социал-демократическая партия Германии под руководством А. Бебеля и В. Либкнехта.

Но такую теорию, по крайней мере в принципе, не надо было выдумывать заново. Ее основа уже существовала в учении И. Канта, т. е. в самой национальной философской традиции Германии. Именно учение Канта с его признанием социального идеала («всеобщее правовое состояние») и с фактическим отрицанием практической деятельности, направленной на его достижение, с либеральными мечтами, за которыми скрывалось отсутствие какого-либо социального действия, было, видимо, наилучшим теоретическим выражением задач и планов немецкой буржуазии. Никакая другая философия не была столь удобна.

Философия Гегеля, например, с ее внешним преклонением перед прусской государственностью, с ее видимым призывом к примирению с существующей действительностью была совершенно непригодна и не отвечала новым задачам.

Но и в общефилософском смысле учение Гегеля не соответствовало требованиям времени. В эпоху необычайно быстрых успехов естествознания, когда были сделаны многочисленные открытия, укреплявшие позиции материалистов, такая громоздкая спекулятивная система, как гегелевская, с ее пренебрежительным отношением к фактам естественных наук не могла бы пользоваться успехом. Мы увидим позже, что философия Гегеля тоже возродится, и не только в Германии, но это произойдет в иных условиях.

Неокантианство же с его признанием правомочности естествознания и математики, равно как и общезначимости и необходимости научных понятий и законов, и вместе с тем его агностицизмом, не допускавшим материалистических выводов из данных естественных наук и отводившим почетное место религиозной вере, было наиболее приемлемым. Тогда-то и был подхвачен клич «Назад к Канту!». И действительно, философия Канта с известными поправками, соответствующими духу новой эпохи, в виде неокантианства стала господствующей философской школой Германии, по крайней мере на полвека.

Один из ранних представителей неокантианства и убежденный противник марксизма, Ф. Ланге, в своих книгах наметил главные идеи этой философии и сформулировал ее социально-политическую программу.

Эта программа предполагала направить рабочее движение по мирному пути и представить теоретиче-

ское обоснование тезиса о том, «что рабочий вопрос, а с ним вместе и вообще социальный вопрос могут быть разрешены без революции» (42, 144)

Ланге понимал, что пролетариат, вооруженный марксистской теорией, это страшная угроза буржуазному строю. Он откровенно писал, что его цель — пробудить имущих «от приятного сна, от уверенности в безопасности и показать им, что им следует заботиться о судьбе ближних, если они хотят надолго обеспечить свою собственную безопасность» (42, 213).

Для обеспечения безопасности имущих Ланге выдвигал проект постепенного и длительного преобразования общества, разумеется, мирного и не посягающего на принцип частной собственности. В качестве средств для этого преобразования он предлагал организацию рабочих союзов, создание производительных ассоциаций, развитие рабочей самодеятельности, некоторые реформы вроде отмены права на наследование и т. п.

Ланге сразу же выступил против Маркса, против теории пролетарской революции. Он доказывал, что «социальная революция вовсе не неизбежно тождественна с всеобщей политической революцией» (42, 248). Опережая на 30 лет Бернштейна, он пытался противопоставить Маркса-теоретика, экономиста Марксу — вождю рабочей партии. Отдавая должное теоретику, Ланге осуждал политического вождя.

Предвосхищая всех последующих неокантианцев и ревизионистов, Ланге объявил сущностью предлагаемого им преобразования общества повышение нравственного уровня рабочего класса, самовоспитание, усиление чувства собственного достоинства, повышение его культурного уровня и т. д.

Иначе говоря, практическую борьбу рабочего класса за свое политическое, социальное и экономическое освобождение он стремился заменить духовным совершенствованием, нравственным возрождением, приводящим к «восстановлению этической связи между рабочими и всеми сферами общества, в котором они живут» (42, 279), т. е. к сотрудничеству и примирению классов.

На место революционной борьбы классов Ланге ставил духовную борьбу в самом человеке. Он прямо заявлял, что «эту борьбу следует понимать не чисто внешним образом, но как процесс, совершающийся в

духовной жизни всякой отдельной личности» (42, 285)

Ланге предусмотрительно добавлял, что не нужно надеяться на быстрое изменение общества. Он писал, что столетия могут пройти, пока будут достигнуты какие-либо результаты. Но он советовал не огорчаться медленностью этого процесса, так как самое главное — это добрая воля и желание следовать по пути духовного обновления.

Таким образом, Ланге начертил будущую оппортунистическую программу вождей II Интернационала Недаром Э. Бернштейн заканчивает свою книгу «Проблемы социализма» призывом вернуться назад уже не к Канту, а именно к Ланге. Он писал: «Я заменил бы выражение «вернемся к Канту» выражением «вернемся к Ланге» (13, 331).

В своих гносеологических взглядах Ланге пытается интерпретировать учение Канта в духе физиологического идеализма. Он опирался при этом на исследования известного физиолога И. Мюллера, а также Г. Гельмгольца, который истолковал их в духе кантовского априоризма и агностицизма. Тот экспериментальный факт, что любое раздражение зрительного нерва воспринимается субъектом как световая вспышка, что между каким-либо зрительным или слуховым ощущением, с одной стороны, и характеристиками воздействия на соответствующие нервные окончания — с другой, нет однозначной связи, подобной зеркальному отображению, казался Гельмгольцу и ряду его сторонников убедительным и однозначным подтверждением мысли Канта о фундаментальном различии характеристик ощущения и «вещи в себе», о непроходимой пропасти, отделяющей субъекта от реального мира.

В «Истории материализма» Ланге прямо ссылается на несомненную доказательность естественнонаучных результатов, полученных Мюллером и Гельмгольцем, и в связи с этими результатами вносит существенные изменения в кантовскую концепцию познания. Он говорит, что «физиология органов чувств есть развитый и исправленный кантианизм» (41, 636). Смысл этого исправления состоит в следующем: для Канта структура нашего опыта определялась априорными формами чувственности и рассудка. Для Ланге наш опыт обусловлен психофизиологической организацией, особым устройством органов чувств познающе-

го субъекта. Именно в силу особого физического строения органов чувств мы воспринимаем мир в пространстве и времени. Категории рассудка, например причинность, также коренятся в нашей телесной организации и поэтому предшествуют всякому опыту в форме определенной склонности. Следовательно, окружающий нас мир — это представление, но такое, которое обусловлено физическим строением человеческого организма. «Вещь в себе», согласно Ланге, объективно существования не имеет. Это нечто проблематичное, своего рода «пограничное понятие», принимаемое нами за причину мира явлений только потому, что на мир представлений в целом мы распространяем то отношение причины к действию, которым мы необходимо пользуемся внутри этого мира представлений.

Вместе с тем Ланге полагает, что человек не может удовлетворяться тем ограниченным чувственным материалом, который открывается ему в опыте. Человек как духовное, нравственное существо нуждается еще в идеальном мире и сам создает его. Он творит фикции, поэтические понятия, религиозные идеи, с помощью которых строит в сознании более совершенный мир, чем тот, в котором ему суждено жить. С помощью этого идеального мира он возвышается над миром повседневности. Очевидно, что такой этической идеей для Ланге является идея социализма.

В учении Ланге, как мы видим, преобладает социальная проблематика. Его гносеологические взгляды хотя и опираются на идеалистическую интерпретацию открытий в области физиологии органов чувств, не содержат еще наиболее типичных неокантианских идей, — они скорее являются трансформацией некоторых положений классического кантианства. Неокантианство в собственном смысле слова формируется в работах представителей марбургской и баденской школ.

Основными естественнонаучными предпосылками идей этих двух школ, особенно марбургской, были прежде всего огромные успехи математики и ее внедрение в естествознание, главным образом в физику. Растущая математизация естествознания способствовала приобретению им существенно теоретического характера. Эта особенность приводила к противоречию естествознания с его позитивистской интерпрета-

цией, постулирующей преимущественно эмпирическую природу научного знания

Примерно с 40-х годов развитие математики ознаменовалось не только интенсивностью и многообразием ее открытий, но и прокладыванием для нее принципиально новых путей. На этот период приходится великие достижения математики XIX в. — создание неевклидовой геометрии (Лобачевский, Бойяи, Риман). Отмечен он и расцветом исследовательского таланта математиков Гаусса и Гамильтона*. Результаты исследований всех этих выдающихся ученых пришли в явное противоречие с психологическим и индуктивистским пониманием математики, которое отстаивал в своей «Системе логики» позитивист Дж. С. Милль.

Творческий, конструктивный и созидательный характер математической науки становился все более очевидным. Одновременно все более проникала в сознание ученых и мысль о необходимости критического отношения к давно неустановившимся принципам. В неевклидовой геометрии по справедливости видят триумф конструктивного теоретического мышления. Но непременным условием этого триумфа явилось сомнение в совершенстве и завершенности традиционных теорий. Отсутствие таких сомнений не позволяло математикам, пытавшимся на протяжении тысячи лет доказать постулат Евклида о параллельных линиях, истолковать неудачи таких попыток, как положительное открытие, как основание для построения «нового мира» неевклидовой геометрии.

Если же от математики перейти теперь к философии, то не придется удивляться тому, что принципиальные положения неокантианской методологии изложены главой марбургской школы Г. Когеном в небольшой книжке под названием «Принцип метода бесконечно малых и его история» (99), равно как и тому, что он считал высшую математику главной научной опорой своей философии.

И, наконец, говоря о социально-психологических и гносеологических корнях неокантианства, нельзя не упомянуть об одной проблеме, которая во второй по-

* Эти успехи математики создали предпосылки для ее дальнейших открытий конца XIX в., связанных с именами Кантора, Вейерштрасса и др.

ловине XIX в. стала все более привлекать внимание буржуазных философов. Это проблема деятельности, проблема преодоления созерцательного характера философии.

Известно, что Маркс видел основной недостаток старого материализма, до фейербаховского включительно, именно в его созерцательности, в том, что мир, окружающая человека действительность, рассматривалась как нечто уже данное, как объект созерцания, а не как объект преобразующей деятельности человека, его практики. Что касается идеализма, то, пожалуй, впервые только Кант, да и то лишь в извращенной форме трансцендентального идеализма, указал на то, что сознание не есть пассивный восприимчивый навязанных ему извне форм или образов. Напротив, согласно Канту, оно обладает способностью налагать свои собственные формы на материал чувств и своей активной деятельностью конструировать свой объект. А у Гегеля, у которого мышление, превращенное в абсолюте, творит весь мир, появляется уже и понятие практики, хотя роль ее оказывается в значительной мере смазанной.

Только К. Маркс смог открыть и понять роль практики как предметно-чувственной материальной деятельности и в процессе познания, и в жизни общества. Однако «Тезисы о Фейербахе», излагающие его взгляды в лапидарной форме, были опубликованы лишь в 1884 г., а «Экономическо-философские рукописи» несколькими десятилетиями позже.

Но идея уже давно носилась в воздухе. Мало-помалу она стала овладевать и буржуазной философией. Это была реальная проблема, выдвинутая самой жизнью, практикой, развитием науки и ее все возрастающим использованием в технике и производстве, развитием общественного сознания и его анализом. Это была идея о том, что человек живет не в первозданной природе, а в мире в значительной степени искусственном, созданном им же самим (разумеется, не из ничего, а из какого-то природного материала). Чем сильнее развивалось материальное производство, тем яснее становилось, что человек в возрастающей степени живет в человеческом или очеловеченном мире.

В этих условиях проблема создания человеком то-

го эмпирического мира, в котором он живет, постепенно стала чуть ли не проблемой всех проблем.

В результате совместного действия всех вышеуказанных социальных и гносеологических факторов под определяющим воздействием классовой идеологической установки и сложилась философия марбургской школы неокантианства.

§ 2. Марбургская школа: гносеологические взгляды

Как уже говорилось выше, главой марбургской школы был *Герман Коген* (1842—1918). Основные работы: «Теория опыта Канта» (1885) и трилогия — «Логика чистого познания» (1902), «Этика чистой воли» (1907), «Эстетика чистого чувства» (1913). На русский язык работы Когена не переводились. Активными единомышленниками Когена были *Пауль Наторп* (1854—1924) и *Эрнст Кассирер* (1874—1945). Главные работы Наторпа: «Логические основания точных наук», «Социальная педагогика» (рус. пер. СПб., 1911). Очень важна большая статья «Кант и марбургская школа» в сборнике «Новые идеи в философии» (1913. № 5).

Основные произведения Кассирера неокантианского периода: «Познание и действительность» (1910, рус. пер. СПб., 1912) и четырехтомник «Проблема познания в философии и науке нового времени» (1906—1957).

Социально-этическое учение этой школы специально развивали в плане противопоставления марксизму *Карл Форлендер* (главная работа Форлендера «Кант и Маркс», рус. пер. 1909) и *Р. Штаммлер* (1856—1938). Главная работа — «Хозяйство и право».

Обратимся теперь к учению представителей этой школы.

Представители марбургской школы не считают правомерной попытку философии стагь учением о мире или метафизикой. Сближаясь в этом отношении с позитивистами, они утверждают, что познание того мира, в котором мы живем, есть дело частных наук. Философия имеет другую задачу: исследовать сам процесс научного познания, быть своего рода наукой о науке или наукоучением. Так же, как и Кант, неокантианцы исходят из непреложного факта существования наук: вопрос, который они, по сути дела, ставят, хотя, мо-

жет быть, и не всегда формулируют его так четко, как это сделал Кант, это вопрос о том, как возможно естествознание в его современном виде, какова логическая структура современного научного знания, каковы логические основания и условия его возможности.

Но это не единственный вопрос, который их занимает. Научно-познавательная деятельность находится в фокусе их интересов, но не исчерпывает их. Они видят свою задачу в том, чтобы проанализировать логические основания духовной деятельности человека в ее главных формах, или, иначе, различные виды духовного производства, выражающиеся в «никогда не завершающемся творчестве культурной жизни человека». Во-первых, это познавательная деятельность, понимаемая как деятельность теоретическая, во-вторых, это деятельность практическая, но в кантовском смысле этого слова — деятельность практического разума или деятельность нравственная по преимуществу. В-третьих, это деятельность художественная, эстетическая. Таким образом, неокантовцы хотят исследовать логические основания функционирования трех способностей человеческого духа: мышления, воли и чувства. «Логика, — говорит Наторп, — охватывает не только теоретическую философию, как логика «возможности», но и этику, как логика формирования «воли», а также эстетику, как логика чистого художественного формирования» (51, 125). Отсюда и философская трилогия Г. Когена: «Логика чистого познания», «Этика чистой воли», «Эстетика чистого чувства». Во всех этих названиях фигурирует слово «чистое». Оно означает, что речь идет не об эмпирических проявлениях воли или мыслительной способности в тех или иных конкретных случаях, не о психологических аспектах духовной деятельности, а о том, что Кант называл трансцендентальными условиями соответствующего вида духовной деятельности, о ее априорном логическом основании и о ее законах, которые могут быть обнаружены позади всех эмпирических ее проявлений.

Итак, философия для марбуржцев выступает прежде всего как логика науки. Но о какой науке идет речь? В первую очередь о математическом естествознании конца XIX и начала XX в. Образцом науки для марбуржцев является математика и математизированное естествознание, преимущественно физика.

Выше уже говорилось о том, что неокантианство складывалось в противовес марксизму как либерально-буржуазная альтернатива ему. Опора на точные науки давала с этой точки зрения определенные преимущества. Само развитие этих наук в то время облегчало их идеалистическую интерпретацию. Здесь имеется в виду главным образом новая роль математики.

В XVIII в. Кант писал о том, что в каждом учении о природе столько научности, сколько в нем есть математики. Однако роль математики для естественных наук во времена Канта была совсем другой. Кант придавал такое большое значение математике потому, что она позволила достигнуть максимальной точности, придать всеобщим и необходимым суждениям науки строгий и определенный характер. Так, например, вместо того чтобы сказать, что тела притягиваются друг к другу тем сильнее, чем больше их масса и чем ближе они расположены, и следовательно тем слабее, чем меньше их масса и чем дальше они расположены друг от друга, мы говорим, что сила взаимного притяжения прямо пропорциональна массе тел и обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними. Но во времена Канта функция математики применительно к физике сводилась к установлению количественных отношений между различными физическими объектами, прямо или косвенно доступными наблюдению. Математические формулы, применявшиеся в физике, всегда относились к вполне известным физическим понятиям и величинам, например, $V = \frac{S}{T}$.

Через сто лет положение изменилось. Математика из вспомогательного средства, обеспечивающего точность наблюдений и выводов, превратилась в основной метод теоретического исследования. Если раньше сначала обнаруживалось какое-либо физическое явление, а потом оно получало математическую характеристику, то сейчас математические вычисления зачастую стали опережать опыт, так что ученый вначале находил какую-то формулу или математическую величину, а потом уже пытался подыскать и подставить под нее некоторую физическую реальность; и хорошо, если это вообще удавалось. Физика стала утрачивать наглядность. Она сделалась не только математической

по форме выражения своего содержания, но и само содержание нередко стало сводиться к совокупности математических выражений. Эмпирическая, чувственная реальность стала отходить куда-то на второй план, на передний выдвинулись формулы. Ленин писал, что эта ситуация нередко описывалась учеными и философами известным афоризмом: «Материя исчезла, остались одни уравнения».

Ленин указывал также, что в условиях начавшегося контрастования реакционной идеологии на науку и материализм, на атеистические выводы из данных естествознания сами успехи науки, новейшие ее открытия создавали возможность идеалистической интерпретации и природы научного познания и выводов из успехов наук.

Поскольку речь идет о неокантианстве, т. е. философии, отправляющейся от учения Канта, в отличие от махистов, исходивших из философии Беркли, постольку идеалистическое истолкование науки выразилось в следующем.

1. Процесс познания целиком сводится к логическому процессу. У Канта любое научное знание состояло из двух разнородных частей: содержания, которое носило эмпирический характер и давалось посредством чувств, и формы, которая давалась рассудком в виде априорных категорий и основоположений. Неокантианцы чувственный элемент познания, по сути дела, отбрасывают. С точки зрения их концепции, научное знание не содержит в себе ничего чувственного. Чувственное восприятие в лучшем случае может играть роль внешнего толчка, побуждения, стимула, но ничто чувственное не входит в состав научной теории. «Идеализм, — говорит Наторп, — абсолютно исключает из мышления какой бы то ни было фактор, мышлению чуждый, не допускает никакой иной инстанции для познания вне самого познания» (51, 112).

2. Процесс познания рассматривается марбуржцами как процесс логического конструирования объектов науки.

В учении Канта марбуржцы особо выделяют трансцендентальный метод. Однако они истолковывают его в духе последовательного идеализма, рассматривая свою философию как реализацию этого метода. В более узком смысле он означает, что процесс познания отождествляется с процессом логического конструиро-

вания объектов науки. В более широком смысле метод состоит в «никогда не завершающемся творчестве культурной жизни человека» (51, 100). В этой основной мысли, понимающей философию как метод, и именно метод бесконечного творческого развития, — говорит Наторп, — «мы видим неразрушимое зерно и основание «трансцендентального метода» как метода идеализма» (51, 103). В этом смысле метод, в котором заключается философия, имеет своей целью «исключительно творческую работу создания объектов всякого рода» (51, 99), — говорит Наторп. С точки зрения Канта, объективный предмет, или «вещь в себе», познанию недоступны. Все, с чем имеет дело познание, что ему дается, это явления или наши ощущения и восприятия. Первоначально они представляют собой нечто хаотическое, случайное, мимолетное. Они оформляются, получают устойчивость и определенность, приводятся к некоторому единству только в результате синтезирующей деятельности рассудка, подводящего все многообразие восприятий под свои априорные формы. Таким образом, объект научного познания и кантовская «вещь в себе» как источник наших впечатлений ничего общего друг с другом не имеют: первый конструируется рассудком, хотя и с использованием чувственно данного материала, вторая остается за пределами теоретического познания вообще. Чувственный элемент неокантианцами исключается полностью. Остается только процесс логического конструирования объектов науки посредством создания системы научных понятий и категорий. Поэтому марбуржцы не считают возможным говорить о чем-либо данном сознанию, как это делал Кант*. С их точки зрения, в процессе познания мышлению ничего не дается, само мышление представляет собой абсолютное начало. «Мы начинаем с мышления. Мышление не должно иметь никакого источника, кроме самого себя» (101, 13).

Не следует понимать эту доктрину так, будто, согласно неокантианцам, человеку вообще не дано никаких чувственных восприятий, что ему лишь кажется, что он что-то воспринимает, ощущает и т. п. Этого марбуржцы, конечно, не утверждают. Они согласны

* Согласно Канту, посредством чувств вещи нам даются, посредством рассудка они мыслятся.

с тем, что в повседневной жизни человек погружен в мир чувственных восприятий, живет среди них, испытывает от них радости или огорчения. Марбуржцы говорят исключительно о научном познании, получающем свое выражение в научной теории, в системе научных понятий. В эту область, полагают они, не проникает ничего из чувственного мира. Наука есть от начала до конца порождение мышления. Все научные понятия представляют собой творения духа. Соответственно этому представлению неокантианцы идеалистически истолковывают все фундаментальные понятия науки. Так поступает, в частности, Кассирер в своей книге «Познание и действительность».

Поскольку наука получает свое внешнее выражение в системах понятий, Кассирер начинает с вопроса о принципах их образования. Он подвергает критике традиционную теорию абстракций, исходящую из аристотелевского представления о «субстанции», как некоторой сущности, обладающей многочисленными свойствами. Согласно этой теории, понятия образуются путем отвлечения от индивидуальных свойств вещей и выделения их общих признаков, так что содержание понятий становится тем более бедным, чем сильнее возрастает их общность. С этой точки зрения, отмечает Кассирер, понятие есть универсальный род, общая составная часть множества однородных или сходных единичных вещей. Именно так возникают родовые понятия описательного и классифицирующего естествознания.

Такому пониманию понятий Кассирер противопоставляет иную концепцию, опирающуюся на образование и роль понятий прежде всего в математике, этой основе всего современного теоретического естествознания. Там понятие выступает как исходный принцип, закон или форма образования ряда, каждый член которого представляет собой конкретную реализацию этого общего принципа. Этот принцип совершенно конкретен, и общее здесь вовсе не сводится к сходству каких-либо признаков. Оно создается для каждого случая особым законом координирования, благодаря которому устанавливается всеохватывающее правило следования членов ряда. Здесь общее понятие не выводится, а предполагается как закон ряда.

Благодаря такому методу образования понятий в общей математической формуле «не только сохраня-

ются все частные случаи, но... они могут быть и выведены из общей формулы» (34, 32). Здесь общее понятие более богато по своему содержанию, чем его частный случай, ибо «мы не извлекаем из находящегося перед нами многообразия произвольных абстрактных частей, мы создаем для членов его однозначное отношение, мысля их связанными между собой через посредство всеохватывающего закона» (34, 33).

Очевидно, что здесь Кассирер использует идею конкретного понятия, выдвинутую Гегелем, на которого, впрочем, он и сам ссылается. Таким образом, «конкретная... общность свойственна совокупному понятию, которое принимает в себя и развивает по некоторому правилу особенные признаки всех видов» (34, 33). Отсюда, рассуждает далее Кассирер, «против логики родового понятия, стоящей... под знаком и господством понятия о субстанции, выдвигается логика математического понятия о функции» (34, 34), понятия о функциональном отношении между понятиями различной степени общности.

Чрезвычайно важно для кассиреровского и вообще неокантианского понимания познания положение о том, что все понятия математики, включая числа, являются «свободным творением человеческого духа»; поэтому «никакое число — целое, дробное, иррациональное — не есть что-нибудь иное, как то, чем оно сделано в силу определенных дефиниций» (34, 84). Таким образом, согласно Кассиреру, все содержание, свойственное математическим понятиям, основывается на чистой конструкции. То, что дано в воззрении, образует лишь психологический исходный пункт. «Математически познается оно лишь тогда, когда подвергается истолкованию, превращающему его в иную форму многообразия, которую мы можем создать, согласно рациональным законам» (34, 156).

Характерно, что и Коген наибольшее значение для идеалистической интерпретации научного познания придает математике. Он заявляет, что «чистое математическое созерцание образует основание всякого познания природы» (99, 23). Математику он считает основой всех точных наук, а основа математики, по Когену, это число, вернее, понятие числа. Из всех научных понятий «число» вообще наименее связано с ощущением и представляется свободным творением духа. В еще большей степени это относится к поня-

тию бесконечно малого, на котором, как считает Коген, зиждется современная математика, а следовательно, и все естествознание. Его в принципе не чувственный, а лишь умопостигаемый характер является, по Когену, убедительным доказательством и чисто логической природы научного знания, и неокантовского тезиса о том, что это знание может быть понятно и обосновано лишь с позиции идеализма. Ленин обратил внимание на тот характерный факт, что Коген настойчиво рекомендовал вводить преподавание дифференциального исчисления в школе для воспитания идеалистического духа у учащихся.

У Кассирера, как и у Когена, логика математического понятия о функции переносится и в область познания природы, «ибо понятие о функции содержит в себе всеобщую схему и образец, по которому создано современное понятие о природе в его прогрессивном историческом развитии» (34, 34). Поэтому и в физике «сам атом не обозначает твердого физического факта, а лишь логическое требование» (34, 206).

Или: «Химический атом — это идея в том строгом смысле, который Кант придал этому термину... Сущность этого понятия заключается не в каких-либо материальных свойствах, но... оно формальное понятие...

Энергия — означает лишь мысленную точку зрения...

Теплота, движение, электричество, химическое средство означают первоначально лишь известные абстрактные типы, к которым мы относим совокупность данных восприятий» (34, 249).

Наконец, и «сама материя становится идеей по мере того, как ее содержание все отчетливее сводится к идеальным концепциям, созданным и испытанным математикой» (34, 222).

На этих утверждениях Кассирера стоит остановиться немного подробнее. В известном смысле научные понятия, конечно, являются «творением духа». Они не имеют непосредственного чувственного коррелята, а возникают в результате обобщения, абстрагирования и воображения. Они служат для того, чтобы зафиксировать некоторые существенные стороны или явления окружающего нас мира, чтобы иметь возможность придать нашему знанию системный и целостный характер. Согласно Энгельсу, «...результаты, в которых обобщаются данные его (естествознания. — Авт.) опы-

та, суть понятия...» (1, 20, 14). А Ленин писал, что понятие есть «высший продукт мозга, высшего продукта материи» (2, 29, 149).

Идеалистическое извращение природы понятий у неокантианцев, и в частности у Кассирера, состоит в том, что понятие рассматривается как нечто самодостаточное, никак не детерминированное объективным миром и абсолютно ничего в нем не отражающее.

Если взять из приведенного перечня наиболее существенное и важное для материалиста понятие «материя», то следует сказать прежде всего то, что материя есть философская категория, созданная в качестве таковой и используемая для отражения в сознании человека независимо от него существующей объективной реальности. Вопрос о том, имеется ли в природе некое «первовещество», из которого «лепятся» объекты «чувственного мира», для философского материализма третьестепенен — это проблема физики, химии и других частных наук. Ленин писал: «Единственное «свойство» материи, с признанием которого связан материализм, — это «свойство» быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания». Ленин не случайно заключает термин «свойство» в кавычки, ибо «независимость от сознания» по своему онтологическому статусу не аналогична массе, заряду, объему или химическому составу и выражает только определенный тип отношения объекта к познающему его сознанию.

Таким образом, категория материи «от рождения» есть «идея», есть философское понятие. Но это такая идея, в которой и с помощью которой отражается существенная характеристика отношения человеческого разума к миру в процессе практической познавательной деятельности.

Диалектическая теория познания Кассиреру совершенно чужда, поэтому он постоянно, так сказать, балансирует между обычным, «наивным» представлением ученого-естествоиспытателя об объективном содержании понятий своей науки и философским агностицизмом, на каждом шагу «оступаясь» в этот последний. Отсюда, с одной стороны, признание значимости, скажем, понятия атома в физике, а с другой — трактовка его как «этикетки», которую мы «наклеиваем на наши впечатления» (34, 246). Либо «копия» — либо «этикетка», либо «субстанция» — либо «фик-

ция» — вот дьявольские альтернативы метафизически-созерцательной концепции познания, изолировавшей себя от практики. И единственным «разумным» выходом из этого неприятного положения Кассиреру представляется объявить основной вопрос философии со всеми его коллизиями результатом онтологизации *логического* различия между «предметом» и «духом».

«...Если спросить об этом непосредственный опыт, в который еще не проник ни один момент рефлексии, то окажется, что ему еще совершенно чужда противоположность между «субъективным» и «объективным» (34, 349—350).

Но ведь классики диалектического материализма никогда не рассматривали этот вопрос на таком примитивном уровне, на котором действительны аргументы Кассирера. Ленин не случайно подчеркивал, что противоположность субъекта и объекта не абсолютна, что она «имеет свои границы» и действительна лишь в рамках постановки основного вопроса философии. Если бы для материализма их противоположность была абсолютной, то он не мог бы быть монистической философией и неминуемо превратился бы в дуализм. Решение проблемы субъектно-объектного отношения в философии и науке зависит от теоретического контекста ее конкретной формулировки. Но не только (а может быть, даже и не столько) от теоретического контекста. В теории находит свое отражение практика. Именно в ней корень различных контекстов проблемы субъектно-объектного отношения. На практике человек безошибочно отличает собственную зубную боль от чужой, и в этом контексте безошибочно относит больной зуб к собственному «Я». Но это, кстати, вовсе не мешает ему рассматривать свою боль как объект познания, не зависящий от сознания, отделив тем самым ее от своего «познающего Я». Способный к самоанализу человек делает своим предметом собственные ошибки и достижения своей мысли, также ставшие постфактум чем-то независимым от его воли и сознания. Практика (не теория!) без особого труда проводит эти относительные (не приблизительные, а лишь определенные объективными особенностями конкретной практической ситуации) границы, теория «моделирует» эту практику, и значит, в практике, а не внутри сферы знания, должно искать критерии оправ-

данности той или иной относительной разграничительной линии. Истина всегда конкретна как раз потому, что всегда конкретна «контекстуальная» практика. Абсолютизированное теоретическое мышление «рисует серым по серому», теряет эти объективно-относительные разграничительные линии, и потому, столкнувшись с подобной проблемой, неминуемо выливается в тот или иной вариант «философии тождества» субъекта и объекта — то ли в очень откровенной форме (абсолютный идеализм Гегеля или субъективный идеализм Фихте), то ли в форме «методологического нейтрализма» («элементы мира» Э. Маха и критикопознавательный идеализм неокантианцев, превращающих, подобно Кассиреру, различия субъекта и объекта в «методическое различие» (34, 382).

Остановимся на неокантианской концепции познания. Легко заметить, что неокантианцы описывают вполне реальную ситуацию, но дают ей идеалистическую интерпретацию. Конечно, наука оперирует не чувственно данными нам объектами, хотя и стремится объяснить те явления и процессы, с которыми мы встречаемся каждый день и час. Физика имеет дело не с цветами, а с электромагнитными колебаниями, не со звуками, а с волнами, не с теплом и холодом, а с движением мельчайших невидимых частиц. Весь привычный нам многокрасочный чувственный мир для нее как бы не существует. Наука оперирует абстрактными понятиями и идеальными объектами: абсолютно упругими газами, которых в природе не бывает, механизмами, в которых отсутствует трение, материальными точками, не имеющими протяжения, но имеющими массу, электромагнитными полями, волнами, о которых можно судить только по аналогии с волнами на поверхности воды, и т. д. Всеми этими идеализациями она пользуется для того, чтобы вскрыть то общее, устойчивое, что присуще не индивидуальным вещам, а всем им и каждой в отдельности, что составляет их сущность или закон.

Диалектика научного познания состоит и в том, что для того, чтобы глубже познать какую-либо вещь, нужно подальше отойти от нее и обозреть целый класс, к которому она принадлежит, выявить его существенные признаки. Нет науки о единичном как таковом, есть наука об общем, посредством которого, однако, мы познаем и единичное, ибо в общем отра-

жаются, фиксируются существенные черты единичного.

Можно было бы согласиться с неокантианцами в том, что понятия науки являются созданиями человеческого духа, точнее мышления, если бы было признано, что в этих понятиях в идеализированном виде отражаются существенные черты объективной действительности, реальных вещей, свойств и процессов. Можно было бы пойти дальше и сказать, что не обязательно каждый научный термин должен обозначать какой-то физический объект или его свойство, что не каждое понятие должно иметь свой материальный прообраз, — достаточно, если система понятий, составляющих теорию, будет представлять собой более или менее адекватное отражение той или иной части или стороны объективного мира.

Несомненно, что наука оперирует не непосредственно чувственным материалом, не непосредственно данными фактами, попадающими, так сказать, под руку. Во-первых, ученый отбирает факты из всего многообразия действительности, выделяет из него существенное, то, что действительно в данной конкретной связи имеет познавательное значение. Во-вторых, этот отбор и даже самое первичное описание факта он совершает в свете и с точки зрения определенной теории. В-третьих, часто он находит то, что ищет. Он относится к многообразию действительности, воспринимаемому в опыте, избирательно и осмысленно. В науке нет непроходимой пропасти между эмпирической и теоретической ступенями познания. Каждый факт уже при его восприятии подвергается определенной интерпретации, истолкованию.

Особенно наглядно это видно на примере современной ядерной физики. Физик не воспринимает чувственно ни одну микрочастицу, а констатирует факт ее наличия косвенно, скажем, по следам, оставляемым на фотопленке. Для неспециалиста эти следы, запечатленные на фотопленке, вообще не представляют никакого научного факта, он их просто не понимает.

Но даже если взять гораздо более эмпирическую и наглядную науку, такую, как палеонтология, то какой-нибудь обломок кости для ученого имеет совсем не то значение, что для профана, так как он воспринимает его в свете некоторого предшествующего знания, некоторой теории.

Поэтому многое из того, что говорят неокантианцы, можно было бы принять при условии отнесения ими научного знания в виде, скажем, теории к объективной реальности. Но в этом случае неокантианцы были бы материалистами, а не идеалистами, которыми они сознательно хотят быть. У них же система научных понятий как бы повисает в воздухе, она не имеет опоры в материальной реальности, она ни к чему не относится, кроме самого сознания.

Отбрасывая чувственный элемент знания, неокантианцы исключают из своей философии и «вещь в себе», т. е. материалистическую тенденцию в половинчатом, компромиссном учении Канта, они исправляют его в духе более последовательного идеализма. Как указывал Ленин, они критикуют Канта, но критикуют его справа. Поэтому никакого бытия, помимо мышления, они не хотят знать и не принимают. Для них все бытие, о котором можно говорить не в обыденной жизни, а в науке, есть бытие, созданное мышлением. Как говорит Кассирер, «бытие есть продукт мышления» (34, 385). Он замечает, правда, что бытие есть продукт мышления не в физическом или метафизическом смысле, а лишь в логическом и функциональном. Однако эта оговорка не меняет дела, ибо Кассирер ничего не говорит о том, каково же онтологическое отношение между бытием и мышлением, и признание того, что бытие есть продукт мышления, по сути дела, остается единственной философской характеристикой их отношения друг к другу.

Не менее откровенно выражается и Коген: «Вещи не даны просто как они кажутся действующими на наши чувства, напротив, основное образование нашего сознания суть строительные камни, из которых мы составляем так называемые «вещи»... никакие вещи не существуют иначе как в сознании и из сознания...» (99, 125—126).

А в другом месте он говорит о том, что разделяет «определяющую идею идеализма» и что «не существует вещей иначе, чем в мышлении и из мышления» (99, 126).

Однако вопреки этим, казалось бы, совершенно категорическим утверждениям Кассирер заявляет, что в науке есть все же понятие, имеющее дело непосредственно с действительностью «самой по себе», — это энергия.

«Лишь в энергии мы схватываем самое действительность, т. е. действующее. Здесь между нами и физическими вещами не поднимается уже никаких символов, здесь мы находимся уже не в области голого мышления, а в области бытия. И чтобы схватить это последнее бытие, мы не нуждаемся в обходном пути сложных математических гипотез, оно выступает перед нами прямо и непосредственно в самом восприятии. То, что мы испытываем, — это не загадочная, сама по себе совершенно неопределенная материя... но конкретное воздействие внешних вещей на нас» (34, 246).

Значит, в конце концов «внешние вещи» все-таки есть и их признание — не «метафизика»?! Весьма знаменательное завершение похода против философского материализма лишний раз свидетельствует о противоречивости и неспособности неокантианца последовательно применять провозглашенные им же самим принципы.

Однако определяющими для марбуржцев являются, конечно, не подобные отступления от их позиции, а неуклонное проведение идеализма.

Для марбуржцев, как и для Гегеля, мышление есть демиург действительности. Но у Гегеля мышление выступало в виде Абсолютной идеи, т. е. объективного творческого начала, и порождаемое им бытие, природа, в качестве инобытия идеи, также обладала объективным существованием. Неокантианцы не превращают мышление в какую-либо идеальную сущность. Под мышлением они имеют в виду просто мышление сообщества ученых, научное сознание или мышление вообще. Поэтому и «бытие» как продукт мышления не обладает самостоятельностью, оно наличествует лишь в сознании ученых, оно не только порождается сознанием, но и существует лишь в сознании.

Поэтому, строго говоря, о бытии в рамках неокантианской доктрины можно говорить лишь весьма условно. Бытие как продукт мышления означает на деле лишь идею, мысль или понятие о бытии. Для неокантианцев предмет знаний фактически тождествен знанию о предмете, естественный природный мир тождествен концептуальной картине мира, создаваемой наукой. В учении неокантианцев научная теория, описывающая объективный мир или те или иные его стороны, подменяет его или отождествляется с ним.

Основанием для такого отождествления может слу-

жить утверждение о том, что для науки мир существует только таким, каким он выступает в ее теориях, что наука ничего не знает о мире помимо того, что о нем говорят ее теории, что представлено в научной картине мира.

Но это основание мнимое, потому что это рассуждение изолирует науку от жизни, от человеческой практики, от производства, от всех многообразных отношений человека к окружающему миру, в котором этот мир постепенно раскрывает свои свойства. Именно в практике человека происходит непосредственное соприкосновение научных теорий с объективным миром, осуществляется их проверка и корректировка, обнаруживаются новые факты, противоречащие старым теориям и заставляющие изменять и развивать их.

Но все это неокантианцы игнорируют. Они, конечно, учитывают факт постоянного прогресса науки, незавершенность знания на любом этапе его развития. Поэтому они отходят от Канта, который пытался создать раз и навсегда данную, статичную систему или таблицу категорий. Кант полагал, что формы категориального синтеза априорно присущи рассудку как таковому и остаются неизменными во веки веков. Изменяться, развиваться может только эмпирическое содержание или эмпирический материал науки. Факты могут быть новыми, способ, форма их осмысления всегда одни и те же. В отличие от Канта, неокантианцы утверждают, что «прогрессу научных знаний должен соответствовать такой же бесконечный процесс выявления новых категориальных форм и синтезов» (64, 14). Они скорее приближаются в этом вопросе к Гегелю, к гегелевскому учению о развитии логической идеи, к диалектическому пониманию системы категорий, в чем они сами и признаются. Однако они не согласны с тем, что у Гегеля процесс развития идеи и порождения ею категорий оказывается в конце концов завершенным. Для неокантианцев процесс познания представляет собой вечную задачу, никогда не находящую своего окончательного решения.

Положение о том, что бытие есть продукт мышления, согласно неокантианцам, ни в коем случае не означает, что оно, т. е. бытие, представляет собой нечто окончательное, завершенное, устойчивое. «Именно это означает философию как метод: всякое неподвиж-

ное «бытие» должно раствориться в «ходе», движении мысли... Истинный идеализм не есть идеализм элеатского «бытия»... а идеализм «движения», «изменения» понятий...» (51, 101). Так правильная сама по себе идея о бесконечном развитии познания в контексте неокантианской теории познания оборачивается релятивизмом. С материалистической точки зрения, процесс познания есть процесс бесконечного приближения к предмету, все более и более глубокого раскрытия его природы, его связей и отношений и т. д. и т. п. Ни в какой момент знание не является абсолютно полным и исчерпывающим, хотя оно имеет объективное значение, представляет собой все более адекватное и глубокое отражение объективного предмета.

Но согласно неокантианской теории познания, предмет не дан, а задан как цель процесса познания. Это значит, что нет объективного предмета, данного познающему субъекту, который должен этот предмет познавать. Есть только познавательная задача, стоящая перед субъектом, — задача построения предмета.

«Мы, — говорит Кассирер, — познаем не «предметы», это означало бы, что они раньше и независимо определены и даны как предметы, а предметно, создавая внутри равномерного течения содержания опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи» (34, 393).

«Мы познаем не предметы, а предметно». Это значит, что знание не есть знание предмета, но лишь такое знание, которое облекается в форму предмета.

Предмет в процессе познания — это не что иное, как результат способности мышления связывать вместе различные стороны и элементы познания (прежде всего восприятия), относить их к единому центру, к логическому единству, называемому предметом. Всякое бытие, всякий предмет есть лишь логическое, мыслимое единство. Предмет существует не вне сознания, а только в нем как известный устойчивый момент.

Для неокантианца предмет знания оказывается тождественным знанию о предмете. Материалист исходит из предмета и идет к понятию, выражающему знание о предмете. Неокантианец начинает с познания и приходит к предмету как результату и форме познания. Познание есть построение предмета, его конструирование. Мы можем познать только то, что сами же и

создали опытом мышления или, говоря конкретнее, опытом суждения. Согласно неокантианцам, только вместе с суждением возникает для нас мир бытия. Только в суждении конституируется, кристаллизуется для нас «предмет» как нечто устойчивое в смене явлений, в потоке ощущений, в многообразии созерцаний. Только для мыслящего, а не просто чувствующего есть сущее.

Само собой разумеется, что речь здесь идет не о каком угодно, а об истинном мышлении. И тогда сразу же возникает вопрос о том, какое мышление является истинным, что такое истина. С точки зрения неокантианцев, бессмысленно говорить об истине как о соответствии мысли, понятия или суждения бытию. Наоборот, истинность предмета должна определяться его соответствием с мыслью, с теми идеальными схемами, которые устанавливаются мышлением. Наторп говорит, что «предмет должен согласовываться с познанием, а не познание с предметом» (51, 105). Согласно Кассиреру, «понятия получают свою истинность не благодаря тому, что они являются отображением существующих в себе реальностей, а потому, что они выражают идеальные порядки, устанавливающие и гарантирующие связь опытов» (34, 418).

Не только универсальные истины логики и математики не могут получить никакого эмпирического обоснования и не имеют отношения к миру эмпирических предметов, но и вообще истинность каких бы то ни было теоретических выводов и положений не зависит от возможности их непосредственной эмпирической реализации. Критерием истины является лишь внутренняя логическая согласованность, «единство и замкнутость в систематическом построении всего опыта» (34, 244).

И такой вывод вполне закономерен. Если познание имеет дело не с объективным предметом, а лишь со своим собственным построением, то, очевидно, и критерий истинности должен находиться внутри мышления.

Им и объявляются логическая последовательность, непротиворечивость и систематическое единство знания, опирающееся на признание незыблемости логических законов. И это признание отличает неокантианцев от многих других течений современного субъективного идеализма, в частности от конвенционализ-

ма позитивистов. Умственная конструкция, которая создается нашим мышлением, основана не на произволе и не на соглашении, а на законах самого мышления. Поэтому Кассирер выступает с критикой конвенционализма, считает его несостоятельным. Ибо «когда наша умственная конструкция расширяется и вбирает в себя новые моменты, оказывается, что она поступает при этом не по произволу, но следуя определенному закону поступания вперед. Этот закон остается последним достижимым критерием «объективности», ибо он ручается нам за то, что в картине мира физики, к которой мы стремимся на этом пути, все более отбрасываются все случайности обсуждения и что на их место становится та необходимость, которая составляет вообще ядро самого понятия об объекте» (34, 245).

Нетрудно заметить, что неокантианство в данном случае абсолютизирует один действительный аспект научного познания мира. Поскольку наука есть познание единого материального мира, то естественно ожидать, что ее теории, законы и понятия будут не противоречить друг другу, а в конечном счете согласовываться друг с другом. Поэтому существование таких ситуаций, когда одна научная теория противоречит другой, обычно является признаком либо ошибки, либо неполноты нашего знания данного явления и стимулом для его дальнейшего изучения. Но истинность состоит, конечно, только в соответствии объективной действительности. Внутренняя согласованность и непротиворечивость сами по себе никогда не могут дать гарантии истинности. Можно представить себе вполне последовательную систему понятий, которая, однако, будет совершенно ложной в своих существенных чертах. Такова, например, система аристотелевской физики.

Итак, согласно неокантианцам, познание оказывается решением задачи построения предмета. Само мышление ставит ее перед собой, и, по мере того как ее пытаются решить, она воспроизводится вновь и вновь. Предмет же по мере приближения к нему, как видение оазиса в пустыне, отодвигается от нас все дальше и дальше. Если у Канта «вещь в себе» в силу своей непознаваемости оставалась как бы позади процесса познания, то у неокантианцев она оказывается впереди него как манящая, но никогда не достигаемая

цель. В качестве таковой она представляет собой не нечто объективно существующее, но лишь идею или понятие. Это понятие выражает идею завершения процесса познания, достижения его абсолютного систематического единства. В этом смысле «вещь в себе» есть «предельное понятие». «Абсолютный предмет («вещь в себе») Канта, — говорит Наторп, — имеет для нашего познания лишь значение последней границы, к которой оно, правда, бесконечно приближается, но которой оно никогда не достигает» (52, 42). Если же «вещь в себе» понимать как природу, то, как говорит Наторп, и «природа... имеет у нас значение только гипотезы, выражаясь резко, фикции завершения, а не действительно достигнутого или достигаемого завершения. Именно поэтому над ее всякий раз только обусловленным «бытием» возвышается у Канта в качестве ему «трансцендентного»... безусловное должествование, а вместе с ним совершенно другого рода область этических проблем» (51, 125—126).

Таким образом, марбуржцы подчиняют и «логику чистого познания» кантианскому принципу должествования. Систематическое единство познания является как бы той регулятивной идеей, тем идеалом самореализации человеческого разума в его теоретическом применении, как сказал бы Кант, к которому как к конечной цели должны быть направлены наши познавательные усилия, но который никогда не может быть достигнут. Тем не менее марбуржцы ставят перед собой задачу выявить логические основы не только научно-познавательной, но и всей созидательной деятельности человеческого духа, объяснить, как человек создает тот мир, в котором он живет. Поэтому, выражаясь опять-таки словами Канта, теоретическое и практическое применение разума и его результаты в принципе должны быть одинаковы. Наторп говорит о неокантианской философии так: «Процесс мирового творчества в мышлении и в деле она рассматривает как бесконечный», а следствие этого процесса, продолжает он, «она понимает совершенно по Канту, как «асимптотическое приближение» к бесконечно удаленной цели, поставленной только в идее, в усмотрении духа» (51, 120).

На этом же принципе должествования строится и социально-этическое учение неокантианцев.

§ 3. Социальные взгляды представителей марбургской школы

Социальное учение марбуржцев вполне сознательно направлено против марксизма. Марксистской теории классовой борьбы, социалистической революции и научного социализма неокантианцы противопоставляют «этику бесконечных задач». Характерная черта их социального учения состоит в том, что они стремятся дополнить Маркса Кантом. Они не отвергают идею социализма, но сводят ее к идее общечеловеческой солидарности, путь к которой лежит не через революцию, а через постепенное нравственное воспитание и совершенствование человечества. Основной их замысел состоит в том, чтобы переместить социализм из области необходимого в сферу должного, превратить социализм из закономерного результата исторического развития в конечную цель нравственного стремления, цель, которая на практике никогда не может быть достигнута. Это понимание оказалось сущей находкой для ревизионистов II Интернационала, которые обосновывали им свои реформистские концепции. Именно с этих позиций ревизионисты и реформисты, как говорит сам Наторп, «возражали против подлинно гегелевского завершения социализма в марксизме: путь есть все, а цель — ничто» (51, 119).

Таким образом, марбургская школа ведет борьбу с марксизмом не столь уже открыто и прямолинейно.

«Диалектика истории такова,— писал Ленин, что теоретическая победа марксизма заставляет врагов его переодеваться марксистами. Внутренне сгнивший либерализм пробует оживить себя в виде социалистического оппортунизма» (2, 33, 3). Вот такими маскирующимися противниками марксизма и являются неокантианцы марбургской школы.

Для социальных воззрений марбургской школы характерно не огульное отрицание исторического материализма и социализма, а напротив, формальное согласие с рядом марксистских положений. Однако неокантианцы утверждают, что учение Маркса неполно, что оно игнорирует этическую сторону дела. Поэтому они предлагают дополнить исторический материализм Маркса этикой Канта. Такая тенденция наиболее откровенно выражена К. Форлендером, который писал: «...материалистическое понимание истории вполне и

всецело, несмотря на свое наименование, соединимо с критическим идеализмом в том его виде, представителями которого являемся мы — неокантианцы» или «...материалистическое понимание истории не только не исключает этики в понимании Канта, но... даже именно предполагает ее» (75, 17—18).

Что касается социализма, то неокантианцы марбургской школы ничего не имеют против него. Они только требуют, чтобы социализму было дано этическое обоснование в духе Канта. «Марксом,— пишет Форлендер,— дано историко-экономическое обоснование (социализма), Кантом — этическое» (75, 29). А Коген даже заявлял, что Кант есть «истинный и подлинный основатель немецкого социализма».

К чему же сводится это дополнение Маркса Кантом и почему неокантианцы на нем так настаивают? Социализм, утверждают неокантианцы, не вытекает из материалистического понимания истории. Социализм, взятый сам по себе и сам для себя, ни в коем случае не предполагается историческим материализмом, заявляет Форлендер. Социализм-де не может быть обоснован научно и само понятие «научный социализм» противоречиво и нелепо. Э. Бернштейн предлагает поэтому заменить выражение «научный социализм» выражением «критический социализм». Это утверждение основывается, во-первых, на специфическом кантианском понимании общества и, во-вторых, на весьма характерном извращении учения Маркса.

Все неокантианцы отрывают общество от природы, противопоставляют общество природе. Объективный смысл этой операции в том, чтобы изъять общество из сферы действия объективных законов и рассматривать общественную жизнь как такую сферу, в которой детерминизм, закономерность теряют свои права. Отделяя общество от природы, марбуржцы утверждают, что в этих двух областях действительности применимы совершенно различные подходы, методы исследования. Науки о неживой природе пользуются принципом детерминизма, в науках об органическом мире причинность сохраняет известное значение наряду с телеологией, а в науках о духе, т. е. об обществе, телеологический принцип приобретает решающее значение.

Правда, неокантианцы не полностью отрицают детерминизм в науках об обществе. Они полагают, что принцип причинной связи может быть применим при

историческом анализе каких-либо общественных событий, т. е. при исследовании того, как возникло данное явление, как сложилась та или иная общественная форма. В этих случаях еще может быть правомерен вопрос «почему?», на который может быть дано причинное объяснение. Однако определяющим принципом рассмотрения общественной жизни должен быть телеологический принцип. Когда мы говорим об общественных явлениях, мы имеем в виду поступки людей как свободных сознательных деятелей. И в этом случае мы должны спрашивать: зачем или для чего люди поступают так, а не иначе, ради каких целей они действуют?

Таким образом, неокантианцы воспроизводят кантовский разрыв между необходимостью и свободой. Необходимость, закономерность, детерминизм относятся к природе, свобода — к человеку. Однако еще Кант хорошо понимал, что невозможно полностью изъять человека из сферы необходимости, поэтому Кант различал человека как явление, включенное в цепь причинных связей природы, и как вещь в себе — нравственное существо, обладающее свободой.

Марбуржцы также понимают, что устранить причинность из общественной науки полностью нельзя. Поскольку же они «приобщились» к марксизму, речь у них идет не об индивидууме, а об обществе и сферой действия причинности оказываются не естественные, природные отношения человека, а экономические связи и отношения. Область хозяйства, экономики, производства, техники — это область необходимости, так сказать, материальное подножие, материальное условие общественной жизни, развертывающейся в духовной, прежде всего этической, сфере, в той области, в которой царят цели.

Следовательно, общественную жизнь неокантианцы разделяют на два мира: мир хозяйственных, экономических отношений, где действует необходимость, и мир культурных, этических, духовных отношений, подчиненный принципу цели.

Таким образом, из марксизма неокантианцы заимствовали только формальное признание значения экономики как условия жизни общества. Но на этом они остановились и, разумеется, не приняли самого главного тезиса марксизма, а именно что общественное бытие определяет общественное сознание, что условия

материальной жизни общества определяют в конечном счете всю политическую и идеологическую надстройку. Общественное бытие и общественное сознание остаются у них разделенными. Материальное производство, экономика не играют роль решающего фактора в общественной жизни, а являются лишь необходимым, но, по существу, внешним условием существования людей, таким же, как, скажем, природные условия.

Что же касается исторического материализма, то он понимается ими как экономический материализм и его роль сводится лишь к анализу функционирования экономического механизма и его законов. Но перейти из области хозяйства в область идеологии, с точки зрения неокантианцев, нельзя, не отряхнув прах экономики со своих ног, ибо эти области в принципе различны. Поэтому, несмотря на все рассуждения о «хозяйстве», их понимание общественной жизни является идеалистическим от начала до конца.

Теперь спрашивается: зачем же человек действует, какие цели он ставит перед собой? Разумеется, люди действуют, руководствуясь разными побуждениями, и преследуют различные цели. Точно так же, по Канту, человек может руководствоваться в своих поступках различными условными императивами. Но над всеми максимами, которым следует человек, возвышается, согласно Канту, одно абсолютное веление, высший нравственный закон — категорический императив. Переходя от отдельного человека к обществу, неокантианцы точно так же утверждают, что конечная цель общества, идеал, к которому оно стремится, определяется также категорическим императивом.

Этой целью объявляется совершенное состояние общества, социализм как строй, основанный на моральном совершенстве людей, в котором осуществлен идеал правового состояния и всеобщего законодательства.

Таким образом, социализм у неокантианцев оказывается не необходимым результатом объективного, закономерного развития общества, и прежде всего его экономического развития, а лишь этическим идеалом, чем-то долженствующим быть, целью нравственного стремления. Г. Коген, например, говорит о социализме как о «задаче вечности», как об установке «не находящего себе покоя бесконечного стремления вперед

чистой воли» (100, 413). Но поскольку, согласно Канту, идеал не может быть никогда достигнут и составляет предел человеческих стремлений, постольку этический социализм неокантианцев, идущих по следам Канта, превращается в недостижимую конечную цель, к которой мы должны стремиться, но реальное достижение которой никогда не может стать осуществленным фактом. Отсюда-то и вытекает печально знаменитое изречение Бернштейна о том, что «движение — все, а конечная цель — ничто». Само собой разумеется, что если конечная цель абсолютно недостижима, то практически она равнозначна ничто.

Из неокантианского объяснения общественной жизни, из разрыва свободы и необходимости, из этического понимания социализма вырастает и та «критика», которой неокантианцы пытались подвергнуть марксизм. Весьма типичным является известное рассуждение Р. Штаммлера в его книге «Хозяйство и право». Штаммлер обвиняет марксистов в том, что они абсолютизируют научный принцип причинной связи и рассматривают переход от капитализма к социализму как неизбежный, т. е. понимают его фаталистически. При этом марксисты якобы игнорируют сознательную деятельность человека, его цели, стремления, идеалы. В то же время, рассуждает Штаммлер, марксисты противоречат сами себе, своей теории, своим принципам, поскольку они пропагандируют свое учение, выступают за организацию пролетариата и руководство его борьбой, стремятся к организации рабочих партий и т. д. Все это якобы не вяжется с учением марксизма о неизбежности социализма, потому что если социализм неизбежен, то незачем и организовывать его и бороться за него. Он все равно наступит сам собой. «Раз научно познано, что известное событие необходимо произойдет совершенно определенным образом, бессмысленно еще желать содействовать именно этому определенному способу его наступления. Нельзя основать партию, которая хотела бы сознательно содействовать точно вычисленному лунному затмению. В этом случае остается только фаталистическое ожидание» (85).

Это рассуждение несостоятельно. В его основе лежит кантианский разрыв между свободой и необходимостью, непонимание диалектического соотношения между ними, равно как и непонимание разницы меж-

ду действием законов в природе и обществе. В лунном затмении действуют одни лишь бессознательные силы природы, люди в нем никакого участия не принимают и, по крайней мере в настоящее время, своей деятельностью на него повлиять не могут. Но даже в естествознании, когда наука считает возможным предсказать какое-то явление (например, лунное затмение) как неизбежное, она всегда явно или неявно имеет в виду, что это событие наступит при условии, что все обстоятельства останутся такими, какими они были, когда делалось предсказание. Ибо какой бы малой ни была вероятность того, что, скажем, движение Луны будет нарушено каким-либо небесным телом, она — эта вероятность — не равна нулю.

В общественной жизни историческая закономерность осуществляется в виде тенденций, пробивая себе дорогу через множество случайностей. Она осуществляется через деятельность людей, сознательно ставящих перед собой определенные цели. Историческая закономерность может быть осознана ими и стать их сознательной целью. Поэтому историческая закономерность осуществляется не фатально, а при обязательном участии самих людей и их действий. Роль сознательной деятельности при этом исключительно велика.

Неокантианцы же и их последователи — ревизионисты, упрекая марксистов в фатализме, на самом деле толковали исторический материализм в духе вулгарного экономического материализма, сводящего на нет сознательную деятельность. Они использовали такое извращенное понимание марксизма для борьбы против него. Вспомним так называемую теорию «производительных сил», выдвигающуюся теоретиками II Интернационала против В. И. Ленина и большевизма. Согласно этой теории, для социалистического преобразования необходим определенный и довольно высокий уровень развития производительных сил. Поэтому рабочей партии остается сидеть и ждать, пока он появится, и до той поры не делать попыток взять власть.

Из теории этического социализма вытекало и отрицание неокантианцами теории пролетарской революции. Неокантианцы и ревизионисты утверждали, что вывод о неизбежности пролетарской революции не следует из материалистического понимания истории, а

привнесен Марксом извне, из его революционных «заблуждений». Бернштейн пытался найти теоретические корни этого «заблуждения Маркса» и усмотрел их в приверженности Маркса гегелевской диалектике. Маркс якобы попался в «ловушку гегелевского диалектического метода». Гегелевское учение о противоречиях, о скачках, о переходе количества в качество — вот что сбilo Маркса с толку, что превратило серьезного экономиста в фантазера и революционера. Все это произошло из-за диалектики. «Она предательница в марксистской доктрине, западня, расставленная на пути всякого логического мышления» (13, 59).

Отвергая диалектику, неокантианцы отвергли и революцию.

Каковы же предлагаемые ими пути осуществления социализма? Основная идея социализма — согласно неокантианцам, это не идея уничтожения классов и эксплуатации, а идея солидарности. Социализм — это царство всеобщей солидарности и единения, это преодоление эгоизма отдельных личностей и признание человека самоцелью совсем в духе Канта. Необходимость социализма не историческая, а этическая. Он возникает не в результате действия законов общественного развития, а представляет собой нравственную цель, нечто должествующее быть, некое веление нравственного закона. Поэтому осуществление социализма возможно не в результате обострения классово-вой борьбы, а в результате развития классового сотрудничества. А для этого человек должен преодолеть в себе все то, что этой солидарности мешает: свой эгоизм, себялюбие и т. д. Путь к социализму — это нравственное совершенствование.

Достигается же оно путем воспитания. Проблема воспитания неокантианцы придают особое значение. Важная работа Наторпа, посвященная социальным вопросам, называется «Социальная педагогика» и содержит развернутую теорию «этического социализма». Этот, с позволения сказать, «социализм» достигается путем воспитания, а именно воспитания воли, которая должна осуществить идею совершенства, имеющуюся в нашей голове.

Осуществление этического социализма предполагает, таким образом, предварительное нравственное обновление человечества.

Вряд ли нужно доказывать реакционность этого

идеалистического учения. Во-первых, оно отрицало классовую борьбу, проповедуя буржуазную идею примирения классов и всеобщей солидарности; во-вторых, оно отрицало революцию, подменяя ее реформизмом, выдвигая на место революционного преобразования общества нравственное совершенствование и воспитание.

Оно было, таким образом, философским обоснованием буржуазного реформизма и правового оппортунизма. Понятно, за эту философию ухватились ревизионисты II Интернационала, и прежде всего Бернштейн, который непосредственно опирался на неокантианство. Такие противники и извратители марксизма, как легальные марксисты в России (Струве, Булгаков, Туган-Барановский и др.), а также экономисты, пытались подменить марксизм именно неокантианством. Поэтому Ленину пришлось вести против этого буржуазного течения самую решительную борьбу, закончившуюся полным разгромом неокантианства в России.

Л и т е р а т у р а

Бакрадзе К. С. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии//Избранные философские труды: В 4 т. Тбилиси, 1973. Т. III. С. 143—216.

Гайденок П. П. Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве марбургской школы//Кант и кантианцы. М., 1978. С. 210—253.

Длугач Т. Б. Логическое обоснование научного мышления в марбургской школе неокантианства//Там же. С. 155—209.

Коновалов Л. В. Кантианство и этический социализм//Там же. С. 317—358.

Г Л А В А 6

НЕОКАНТИАНСТВО. БАДЕНСКАЯ ШКОЛА

Основные идеи баденской школы изложены главным образом в речах и статьях ее основателя *Вильгельма Виндельбанда* (1848—1915), изданных в сборнике под названием «Прелюдии».

Систематизатором этих идей выступил *Генрих Риккерт* (1863—1936), автор многих работ, главные из которых «Предмет познания», «Границы естественнонаучного образования понятий», «Науки о природе

и науки о культуре», «Два пути теории познания», «О системе ценностей» и др.

Характерные черты учения этой школы следующие:

1) более откровенная, чем у марбуржцев, направленность против марксизма, особенно против материалистического понимания истории;

2) попытка создания методологии для исторической науки;

3) разработка теории ценностей и понимания философии как учения о ценностях, по преимуществу.

Мы увидим, что эта школа, как и марбургская, дала свою трактовку и решение проблемы построения мира, а именно *человеческого мира*. Эта проблема вообще является одной из центральных проблем современной буржуазной философии. Правда, сами баденцы трактуют ее несколько иначе, чем марбуржцы. Риккерт, так же как и марбуржцы, отвергает «метафизические» претензии философии, но признает и подчеркивает ее мировоззренческое значение. В то же время он рассматривает философию как *логику научного познания*, как наукоучение. В этом своем качестве она должна выявить различные типы научного познания и установить их ценность с точки зрения осуществления высшей цели всего познания и «всякой философской работы». А такую цель Риккерт видит в том, чтобы «приобрести окончательное миро- и жизнепонимание» (58, 18).

Но для неокантианского идеализма вообще, для которого нет бытия вне сознания, или, точнее, вне мышления, построение мировоззрения или воззрения на мир тождественно построению самого мира, знание о мире с гносеологической точки зрения ничем не отличается от самого мира. Это отождествление принимается Риккертом как нечто само собой разумеющееся. Поэтому путь к мировоззрению естественно лежит через теорию познания или теорию мышления: «Логика приводит к общей теории мирозерцания» (58, 24).

§ 1. Познание и ценности

Риккерт разработал очень сложную и, надо сказать, весьма искусственную теорию познания. Она не оказала заметного влияния на последующую философию. Наиболее подробно она изложена и прокомментирована в книге К. С. Бакрадзе (6).

Необходимо прежде всего принять во внимание основную идеологическую установку Виндельбанда и Риккерта, установку на опровержение материалистической теории познания и защиту ее идеалистической альтернативы. Мало кто из буржуазных философов в то время признавался в этом с такой откровенностью.

В начале своего главного труда «Границы естественнонаучного образования понятий» Риккерт с огорчением говорит о непрерывном росте влияния естественных наук и о распространении естественнонаучного мировоззрения. Действительно, конец XIX в. ознаменовался огромными успехами науки. Позже они померкли, конечно, в свете величайших научных открытий XX в., но для своего времени они были весьма внушительны и производили сильнейшее впечатление на умы. Это было время расцвета так называемого «сциентизма», материалистически истолкованного позитивизма и естественнонаучного материализма. Многие естествоиспытатели, даже называвшие себя агностиками, фактически были «стыдливими материалистами». Геккель и Гексли владели умами многих представителей научной интеллигенции.

В своей книге Риккерт сокрушается по поводу прочности «веры в безусловное и исключительное господство естественных наук, а следовательно, и веры в естественнонаучную философию» (58, 9). Он говорит, что «философия... снова целиком подпала под влияние естественных наук» (58, 8), в то время как мировоззренческая роль истории в широком смысле слова совершенно игнорируется. Риккерт был прав в том отношении, что если историей и не пренебрегали, то нередко буржуазные историки пытались подходить к ней с методами, заимствованными из естественных наук, рассматривать ее с позитивистских позиций, не учитывая всей специфики ее предмета. Риккерт говорит, что «наше исследование направлено не против естественных наук, а против естественнонаучного мирозерцания» (58, 13). Конечно, мировоззрение, которое целиком строится на одном только естествознании, односторонне и недостаточно. Общественные науки, история обязательно должны внести свой вклад в научное мировоззрение. Но Риккерт хочет не только реабилитировать историю как науку и подчеркнуть ее общекультурное, мировоззренческое значение. Ему этого мало. Понимая, что материализм имеет

глубокие корни в естествознании, он хочет превратить историю в цитадель для борьбы против материализма вообще, против исторического материализма в особенности.

Риккерт пытается применить уже знакомый нам прием: совершенно отделить историю от наук о природе. Он хочет поставить «границы естественнонаучному образованию понятий», доказать, что тот логический метод, которым пользуется пронизанное материализмом естествознание, совершенно неприменим в исторической науке. Риккерт говорит в своей книге так: «Здесь логическая теория является оружием в борьбе против натурализма и способствует обоснованию ориентировавшейся в истории идеалистической философии» (58, 2).

Стремление Риккерта оторвать историческую науку от естествознания вовсе не означает, что он согласен примириться с материалистическим характером естественных наук. Напротив, он видит свою задачу в том, чтобы, подобно марбуржцам, дать идеалистическую интерпретацию всему научному познанию, в том числе и естественнонаучному. Материалистическому пониманию субъекта и объекта познания и их отношения он противопоставляет насквозь идеалистическую концепцию.

Так же как и неокантианцы марбургской школы, Виндельбанд и Риккерт отбрасывают «вещь-в-себе» как источник чувственных впечатлений. Однако, в отличие от марбуржцев, они принимают наличие некоторой данности, некоторой действительности в качестве отправного пункта познавательного процесса. В трактовке этой действительности у Риккерта наблюдается двойственность, характерная для многих разновидностей субъективного идеализма. В ряде случаев баденцы говорят о действительности как о чем-то объективно наличном, противостоящем субъекту с его познавательными способностями. Это происходит тогда, когда им нужно характеризовать действительность саму по себе, вне ее отношения к познающему субъекту, т. е. вне основного вопроса философии.

В других же случаях, когда речь идет именно о таком отношении, действительность оказывается прочно привязанной к субъекту, к его сознанию. «Бытие всякой действительности,— говорит Риккерт,— должно рассматриваться как бытие в сознании. До сих пор мы

не знаем никакого основания, которое могло бы побудить нас оставить точку зрения имманентности» (61, 269).

Свой основополагающий идеалистический тезис об имманентности бытия сознанию Риккерт с теми или иными вариациями формулировок повторяет неоднократно. Но здесь возникает вопрос: о каком сознании идет речь? Если о сознании индивидуального эмпирического субъекта, то это *солипсизм*, и всякое дальнейшее движение мысли становится бессмысленным. Если это сознание абсолюта, скажем, Абсолютного духа, как у Гегеля, то это будет та самая спекулятивная метафизика, от которой баденцы отрекались не раз, и тогда ничего кантианского в них не остается.

Поэтому Риккерт вводит особое понятие, понятие *«гносеологического субъекта»*. Его историческим предшественником было то, что Кант назвал «трансцендентальным единством апперцепции». Это не эмпирический субъект с его индивидуальными особенностями, эта идея или понятие о *совокупности познавательных способностей человека*, взятых в абстракции от всего личного, психологического, индивидуального. Это как бы логическая структура познавательных способностей человека, которую можно открыть в сознании каждого познающего субъекта. Социальным прообразом гносеологического субъекта можно считать логизированное, усредненное сознание ученых данной эпохи, научное сознание вообще. Но здесь важно добавить, что это такое сознание, которое берется и рассматривается в отрыве от объективной действительности, от познаваемого им предмета, которое берется само по себе.

Что же представляет собой бытие, имманентное сознанию гносеологического субъекта? Мы уже говорили о том, что неокантианцы отправляются от Канта, но их мысль развивается дальше в более последовательном идеалистическом духе.

Отбросьте «вещь-в-себе» Канта — и что останется от действительности? Только явления, ощущения, представления. Риккерт так и поступает: «...всякая действительность есть *индивидуальное наглядное представление*». Виндельбанд вместо этого говорит «об отдельных ощущениях» (19, 228). Здесь важно отметить, что действительность рассматривается как индивидуальное наглядное представление или отдельное ощущение.

Это *номинализм*, характерный для баденской школы неокантианства. В нем заключается как бы протест против игнорирования индивидуального за счет возвышения общего.

Но эта действительность — еще не тот окружающий нас мир, каким его знает наука, это только *непосредственно данное*, исходный пункт и сырой материал науки. *Познание действительности, а вместе с тем и становление ее для познающего субъекта* состоит в подведении ощущений или представлений под понятия, в создании система понятий, в актах суждения*.

Важнейшей проблемой познания рационалистическая философская традиция считала проблему объективности. У Канта она выступала как проблема всеобщности и необходимости суждений, в которых выражается знание. Перед баденцами встает вопрос о том, что обеспечивает истинность знания, что обеспечивает всеобщий и необходимый характер тех суждений, в которых оно выражается. Баденцы справедливо полагают, что основание истинности познания не может заключаться в нем самом, что оно предполагает выход к чему-то трансцендентному. К чему же?

Материалисту, в принципе, легко ответить на этот вопрос: всеобщность и необходимость познания обусловлены соответствием его (или выражающих его суждений) объективному предмету; для материалиста это и означает истинность знания. Вопрос может состоять в том, как установить его соответствие объективной действительности, и это серьезный, но другой вопрос.

Для неокантианцев, не признающих никакого независимого от сознания предмета, это решение неприемлемо. Более того, Риккерт прилагает немалые усилия для того, чтобы не только отвергнуть, но и опровергнуть теорию отражения. Он говорит о невозможности соотнести «копию» с оригиналом, выдвигает против теории отражения обвинение в удвоении мира и другие обычные и столь же неосновательные возражения. Но его специфические доводы сводятся к утверждению о том, что ввиду бесконечного экстенсивного и интенсивного (т. е. идущеговширь и вглубь) многообразия действительности отражение ее в принципе неосуществимо. Оно потребовало бы, говорит Риккерт, беско-

* Баденцы в этом отношении ближе к Канту, чем марбуржцы.

нечного времени. Поэтому действительность в ее целостности может только переживаться, но понятийное ее отражение невозможно.

Отказываясь считать познание отражением, Риккерт заявляет, что оно всегда есть преобразование и упрощение действительности. В известном смысле он, конечно, прав. Но упрощение и отражение вовсе не взаимоисключающие понятия, как это утверждает Риккерт*.

Метафизически подходя к познанию, Риккерт не хочет понять, что отражение не есть единичный акт зеркального отражения, мгновенно охватывающий все бесконечное многообразие действительности. Познание есть бесконечный процесс проникновения в действительность и ее законы. Всякое отдельно взятое понятие само по себе абстрактно, оно не охватывает всего богатства явлений, в нем могут найти отражение лишь некоторые их общие, существенные черты, оно, следовательно, упрощает действительность. Но постепенно складывающаяся совокупность или система общих понятий способна все более и более приближаться к всестороннему и полному отражению общих закономерностей действительности, позволяющих познавать и ее индивидуальные явления.

Строго говоря, Риккерт можно было бы возвратить упрек в удвоении действительности, так как, с его точки зрения, системы понятий, создаваемые наукой, не отражают действительности, а представляют собой совершенно особый, не похожий на нее мир. Мир эмпирической действительности — это хаос сменяющихся друг друга представлений. Напротив, мир науки — это строго упорядоченные системы понятий, построенные, согласно нормам самого же сознания, в соответствии с теми задачами и целями, которые ставит познающий субъект. Так считает Риккерт.

Но в действительности мир вовсе не хаос, где все происходит как попало. Мир это «космос», в котором действуют законы, в котором мы рано или поздно обнаруживаем регулярности, ритмы, упорядоченность и единообразие наряду с многообразием.

Мы не вносим порядок в мир, мы, в лучшем случае, вносим его в наши представления о мире. Мы обнару-

* «Познание может быть... только упрощением, но никогда не отображением действительности» (60, 70).

живаем, вскрываем порядок и законы в мире. Мы создаем, формулируем некоторые схемы, модели, законы, которые пытаемся применить к действительности. Здесь играют роль и логическое рассуждение, и эмпирическое обобщение, и догадка, и воображение, и фантазия, ибо процесс познания — это творческий процесс. Законы природы не отпечатываются в сознании. Их нужно увидеть, найти, догадаться о них. Ученый создает гипотезу, понятийную конструкцию, которая подлежит и дальнейшей теоретической проверке, и проверке практической. В результате она может быть и отвергнута, и исправлена, и принята, став в этом случае теорией или элементом теории.

Научное познание как отражение — это вовсе не мгновенный акт, а длительный и сложный процесс, но это процесс понятийного воспроизведения в сознании объективного мира.

Вернемся теперь к пониманию Риккертом самого процесса научного познания и условий, делающих его возможным.

Мы уже знаем, что достоверность и объективность познания должны, согласно Риккерту, иметь свое основание в чем-то трансцендентном. Если им не может быть объективная реальность как предмет познания, то где же его искать? Баденцы находят это трансцендентное основание познания, а вместе с тем и всей духовной деятельности человека (воля, эстетическое чувство и т. д.) в постулируемом ими особом мире ценностей.

Согласно учению баденцев, мир состоит из двух сфер: *действительности и ценностей*. Для них ценности недействительны, они не существуют, не обладают бытием, наподобие платоновских идей. *Ценности значат*. Как подчеркивает Виндельбанд, они имеют для нас значение абсолютных норм, которым подчиняются наше мышление, воля и эстетическое чувство.

Виндельбанд говорит, что если мы признаем, что истина, красота и добро — это не пустые слова, если мы согласны с тем, что наше знание должно быть истинным, поступки добрыми, а произведения искусства прекрасными (созданы по законам красоты), то мы тем самым уже признаем логические, этические и эстетические ценности; мы признаем, что наше мышление должно протекать в соответствии с общеобязательными нормами, равно как и наше поведение и художест-

венное творчество. Ценности не действительны, но они выше действительности, потому что действительность, утверждаемая в наших суждениях, реализуемая в поступках (волеизъявлениях), создаваемая в искусстве, всецело подчинена им и зависит от них.

Ценности — это совершенно особое понятие, его трудно определить, но можно описать, привести примеры, где оно фигурирует. Ценности как бы образуют особый мир, а оценивающая деятельность, т. е. рассмотрение вещей и явлений мира с точки зрения ценностей, образует особый вид деятельности, выражающий некоторый срез духовного освоения мира человеком.

Неокантианцы были не первыми идеалистическими философами, которые ввели понятие ценности в философию. Но не подлежит сомнению, что они немало способствовали тому, чтобы тема ценностей была признана одной из важнейших. В буржуазной философии она стала предметом изучения особой философской дисциплины — *аксиологии*. Оценивающая деятельность нередко рассматривается как столь же важная, как и познавательная. Отличительная черта учения о ценностях состоит в том, что оно охватывает всю область *должного* *. Познавательное суждение утверждает, что нечто есть; ценностное суждение (или суждение оценки) утверждает, что нечто должно быть (или не должно быть). Познание и оценка выражают два различных подхода к действительности, которые дополняют друг друга, а иногда сближаются и даже сливаются.

Что такое ценность? «Ценность» представляет собой философскую категорию, одно из наиболее общих и абстрактных понятий, выражающее идею о том, что мы считаем необходимым, нужным, важным, имеющим значение для жизни людей, то, к чему следует стремиться, чего надо желать, что мы ценим, воспринимаем как хорошее, т. е. все то, чему мы могли бы поставить знак «плюс».

Проблема ценностей имеет множество аспектов. Можно ставить вопрос о происхождении ценностей, об их генезисе. Можно анализировать их природу и спра-

* Здесь имеется в виду, конечно, долженствование в этическом смысле, а не в смысле достоверного предвидения будущих событий.

шивать, являются ли они материальными или идеальными, абсолютными или релятивными, субъективными или объективными и т. д. Можно задуматься об отношении ценности к фактам, а в логическом плане об отношении к связи суждений о фактах и ценностных суждений. Одна из проблем, наиболее часто обсуждающихся философами XX в., это вопрос о том, можно ли из «есть» вывести логическим путем «должно быть». И т. д. и т. п.

Идеалистический характер неокантианского учения о ценностях явствует из того, что они рассматривают ценности как нечто изначально, наперед данное, парящее, возвышающееся над миром действительности, но имеющее решающее значение для этого мира. Это новый вариант идеализма — *идеализм ценностей*. Как и во всяком идеализме, здесь происходит отрыв и абсолютизация некоторых сторон, аспектов, особенностей познания и сознания, с одной стороны, от человека, от деятельности его мозга, а с другой стороны, от объективной действительности, от материального мира.

Но если, скажем, Гегель абсолютизировал категории как общие понятия, которые служат нам для познания мира и представляют собой обобщенно то, что есть, то неокантианцы в учении о ценностях абсолютизировали такие общие понятия, которые служат нам для оценки или оценивания действительности с точки зрения того, что, по нашему общему убеждению, должно быть.

В истории философии, начиная с Сократа и Платона, эти два типа понятий специально не различались. Мир идей Платона включал в себя и познавательные, и оценочные идеи. Добро, красота, истина, единое, бытие и т. д. — понятия одного порядка.

Рационалистическая тенденция Сократа в этике приводила к сближению познания и оценки.

Но затем познавательные и ценностные типы суждений разделились. Оценочная деятельность стала рассматриваться как совершенно особый вид деятельности, отличный от познавательной, а иногда как составляющий ее условие. Это мы и встречаем у неокантианцев.

Понятно, что неокантианцы на свой лад воспроизводят кантианский разрыв между свободой и необходимостью. Науки о природе — сфера господства общих законов, и следовательно, необходимости. Культура,

напротив, это сфера, в которой человек руководствуется свободным выбором ценностей в зависимости от их понимания и осознания. Так или иначе, но неокантианцы отдают предпочтение именно ценностям. Они считают, что без них невозможна никакая человеческая деятельность, а следовательно, невозможен никакой человеческий мир, — иначе говоря, никакой мир, который имел бы для нас какое-либо значение, мир, о котором мы вообще могли бы говорить.

Согласно Виндельбанду и Риккерт, ценности отнюдь не являются для нас объектами чистого созерцания или любования. Ценности выступают для нас если и не как категорические императивы, то во всяком случае как нормы. Мир ценностей — это мир долженствования, и поскольку мы действуем, мы должны стремиться к их реализации. Если мы этого не будем делать, то наши действия не выйдут за рамки субъективизма и произвола. «Предмет познания может лежать только в сфере долженствования» (59, 29). «Предмет познания есть долженствование» (59, 29). Вся культура или культурная жизнь человечества возможны благодаря ценностям. Ценности, воплощаясь или реализуясь в действительности, создают то, что называется *культурными благами*. Культурные блага — это ценные части действительности в отличие от самих ценностей, которые действительностью не обладают.

Поскольку считается, что ценности имеют такое значение, поскольку от них зависит вся действительность и поскольку без них ничего нельзя понять в этой действительности, постольку философия, согласно неокантианцам, оказывается ничем иным, как учением о ценностях.

Допустим, что это так, но как все-таки конкретно ценности позволяют решить проблему объективности знания, проблему общезначимости научных суждений? Согласно Риккерт, ценность и образует тот трансцендентный предмет познания, без которого знание не может быть объективным. Это утверждение следует понимать в специфическом смысле. Наука, конечно, хочет высказывать истинные суждения. Но какое же суждение будет истинным? То, которое соответствует действительности, как сказал бы материалист? Нет, конечно, потому что Риккерт противник теории истины как соответствия, равно как и теории отражения. Ис-

тинное суждение это такое, которое должно быть сделано. Истина — это то, что должно мыслиться. Трансцендентный предмет, к которому стремится познание, это не что иное, как трансцендентное должествование. Ценности, таким образом, это как бы конкретизация должного применительно к разным сферам духовной жизни и деятельности. Точно так же хороший поступок — это такой поступок, который мы должны совершить. Именно так: не потому мы должны совершить некоторый поступок, что он хорош, а он хорош потому, что мы должны его совершить.

По отношению же к человеку и его сознанию ценности, согласно Виндельбанду, выступают как *нормы*. «Все наше познание,— говорит Виндельбанд,— есть стремление к норме, которая парит над нами, уяснение закона, перед которым все мы должны преклоняться» (19, 57). Единство этих общеобязательных норм образует, по Виндельбанду, «нормальное сознание». Это нормальное сознание Виндельбанд противопоставляет эмпирическому сознанию как такое сознание, которое полностью соответствует нормам, действует в согласии с нормами.

Таким образом, над обычным естественным, эмпирическим человеческим сознанием Виндельбанд надстраивает некое надэмпирическое, абсолютное сознание, которому должно подчиняться сознание обыкновенное. Теперь задачей философии объявляется постижение этого «нормального сознания», так что сама она определяется как наука о нормальном сознании.

«Признание нормального сознания есть предпосылка философии... Философия есть наука о нормальном сознании» (19, 37).

Совершенно очевидно, что как в истинном суждении, умозаключении или рассуждении, так и в нравственном поступке имеется момент принудительности, момент должного. Если в процессе познания мы хотим прийти к верному результату, то мы должны рассуждать логично, непротиворечиво, следовать нормам и законам правильного мышления. Если мы хотим получить истинное знание, мы должны мыслить, не вступая в противоречия с фактами и т. д.

Но это потому, что знание есть, по преимуществу, знание объективного мира и оно должно согласовываться с ним. С точки зрения материалиста, чтобы познать объект, мы должны мыслить и рассуждать со-

образно с его природой. Неокантианцы же отрывают принудительность мышления от его объекта и превращают его, по аналогии с этическим долженствованием, в некоторое самостоятельное долженствование, которому мышление оказывается подчиненным и которое придает ему объективный характер. Это один из тех, по выражению Ленина, идеалистических вывертов, к которым прибегают философы, враждебные материализму, но претендующие на верность научной традиции.

Так завершается у Риккерта поиск трансцендентного предмета познания. Однако одна проблема все еще остается нерешенной. Мы видели, что ценности составляют мир, принципиально отличный от мира действительности. В то же время ценности, несомненно, связаны с действительностью. Каким же образом осуществляется их связь, как возможно их единство? Эмпирически или психологически эту связь можно объяснить так, что познающий субъект руководствуется некоторыми нормами, стремится к ценностям и т. д. Но такое объяснение будет лишь психологическим, оно не дает ответа на вопрос о логической связи между двумя мирами, между миром имманентным и миром трансцендентным. Риккерт пытается решить этот трудный вопрос вводя некоторое промежуточное звено, которое объединило бы эти два мира. Им оказывается новое понятие, понятие *смысла*.

Каждый акт суждения, если оно истинное, имеет смысл, не зависящий от акта суждения. Суждение $2 \times 2 = 4$ может быть объяснено психологически, но в нем заключен смысл помимо всякого акта суждения. Этот истинный смысл сохранится, даже если я по каким-то эмпирическим мотивам буду утверждать, что $2 \times 2 = 5$ или $2 \times 2 =$ стеариновая свечка.

Далее Риккерт рассуждает так: смысл имманентен суждению, потому что это *его* смысл. В то же время смысл трансцендентен, потому что он никак не зависит от акта суждения, а имеет самостоятельное и абсолютное значение. Так через смысл суждения у Риккерта связываются два мира. Не следует забывать, что в суждении всегда что-то утверждается (или отрицается), а вместе с этим утверждением конституируется какая-то действительность. В то же время в нем утверждается то, что должно утверждаться, и поэтому оно обладает ценностью истины.

Однако, как правильно заметил Бакрадзе (6, 248—250), «это решение мнимое». Дело в том, что слово «смысл» имеет одно содержание или значение, когда оно относится к акту суждения, и совсем другое, когда оно относится к трансцендентному миру ценностей. И Риккерт сам понимает неубедительность найденного им решения. Ибо и сейчас проблема осталась, только она приняла другую форму. как проблема взаимосвязей имманентного и трансцендентного смыслов. Как ее решить — неизвестно.

«Не сталкиваемся ли мы, — пишет Риккерт, — тут с проблемой, которая никогда не может быть разрешена, так как смысл и бытие, ценность и действительность, трансцендентное и имманентное логически безусловно (*füg unteig*) исключают друг друга?» (6, 249). Они должны каким-то образом соединиться в процессе познания и любой другой духовной деятельности, которая в противном случае просто была бы невозможна, «но несмотря на это, их соединение остается навсегда загадкой» (6, 249)

Согласно Риккерту, это и есть вечная проблема для философии. Но это мнимая проблема. Другая проблема — это проблема обоснования самих ценностей. Каковы все же основания для принятия этих общеобязательных, абсолютных норм? Это уже реальная проблема. Мы видели, что ценности лишь декларируются, но обоснования их абсолютного характера мы не получили.

Очевидно, что, согласно Риккерту, они не могут быть эмпирическими, ибо само эмпирическое знание их предполагает. Они не могут познаваться интуитивно, как первые посылки всякого знания у Декарта, потому что Кант не признавал интеллектуальной интуиции, а баденцы следуют за ним. Словом, неокантианцы столкнулись здесь с одной из проблем, наиболее трудных для каждого философа: почему он принимает те или иные положения, почему он делает те или другие утверждения?

Виндельбанд говорит, что «теоретическая философия не может доказать своих аксиом; ни так называемые законы мышления формальной логики, ни основные принципы всякого миропознания, развивающиеся из категорий, не могут быть обоснованы никаким опытом, но логика может сказать каждому: если ты хочешь истины, то уясни себе, что ты должен признать

значение этих норм, чтобы твое желание могло исполниться... если красота должна быть чем-либо большим, чем просто индивидуально приятным ощущением, мы должны принять для нее общеобязательную норму» (19, 235).

Виндельбанд сопоставляет два метода исследования. Он называет их *генетическим* и *критическим*. Генетический показывает, как в ходе человеческой истории те или иные аксиомы приобрели то или иное значение, как люди фактически пришли к признанию тех или иных принципов в качестве всеобщих. Критический метод, который он считает единственно уместным и приемлемым для философии, не интересуется историей. Он устанавливает те нормы, которым мы должны следовать для того, чтобы результаты нашего мышления имели значение. Необходимость их не фактическая или эмпирическая, но *телеологическая*.

Критический метод исходит из убеждения, что существует нормальное сознание, принципы которого должны быть признаны, поскольку вообще что-либо может иметь всеобщее значение.

«Предпосылку критического метода образует, таким образом, вера в общеобязательные цели и в их способность проявляться в эмпирическом сознании. Кто не имеет этой веры или требует, чтобы ему ее еще «доказали»... с тем критическая философия ничего не может поделать... Философское исследование возможно лишь между теми, кто убежден, что над их индивидуальной деятельностью стоит норма общеобязательного, и что ее возможно найти» (19, 245).

Виндельбанд согласен с тем, что в «признании этой предпосылки критический метод с самого начала впадает в логический круг» (там же). Ибо кто пользуется этим методом, тот должен с самого начала допустить, что он уже обладает этими нормами. Но другого выхода Виндельбанд не видит.

Обоснование ценностей и норм — одно из самых слабых мест в рассуждениях Виндельбанда и Риккерта. Их субъективизм очевиден. Если для Канта общеобязательность деятельности теоретического и практического разума покоилась на априоризме, то для неокантианцев нормы обязательны для нас, так сказать, условно: мы должны принять их на веру, если мы хотим, чтобы наше мышление, воля и эстетическое чув-

ство давали общезначимые результаты, «ибо другого пути у нас нет».

Итак, мы познакомились с основными взглядами Риккерта и Виндельбанда на природу познания и на проблему ценностей. Рассмотрим теперь дальнейшее развитие их идей применительно к вопросу об основных типах научного познания, о различии естественных наук и истории.

§ 2. Науки о природе и науки о культуре

Мы видим, что наука, как ее понимает Риккерт, это система научных понятий, преобразующих и упрощающих действительность. Каким же образом и в каком направлении осуществляется это преобразование и упрощение? Один из основополагающих тезисов Баденской школы гласит, что существует принципиальное различие между двумя типами наук — науками о природе и науками о культуре. Оно определяется различием познавательных интересов и целей, получающим свое выражение в формальном различии применяемых методов. «Открытие» в понимании природы научного знания, на которое претендовали философы Баденской школы, состояло в утверждении о принципиальной противоположности методов наук о природе методу наук о культуре или исторической науки. Дело в том, что, согласно Риккерту, познавая и тем самым упрощая действительность, наука отбирает и выделяет из нее то, что ей представляется важным, интересным, существенным.

В принципе это, конечно, верно. Наука, ученый и в самом деле отбирают из действительности то, что становится предметом их исследования. Но этот отбор совершается не вполне произвольно. Они отбирают то, что представляется существенным для познания мира, его закономерностей на данном этапе социально-исторического и культурного развития. В значительной мере их интерес определяется требованиями практики в широком смысле слова.

Этот отбор касается области исследования, которой отдается преимущество, но когда она определена, отбор диктуется уже эвристическими требованиями. Отбирается, выделяется то, что позволяет проникнуть в сущность, во внутреннюю закономерность познава-

емых явлений. Иными словами, здесь начинают действовать гносеологические мотивы.

Иначе представляя себе дело неокантианцы. Все науки разделяются в зависимости от того, что, по их мнению, ученые считают существенным и на что обращают внимание. Интерес естествоиспытателя, согласно Риккерт, всегда направлен на общее, на его цель: по возможности точно сформулировать законы природы. В явлениях действительности, которые, как мы уже знаем, всегда индивидуальны, естествоиспытатель стремится найти и выделить общее им всем или многим из них и подвести это общее под одно понятие. То, что есть в вещи или явлении индивидуального, неповторимого, естествоиспытателя не интересует или, во всяком случае, он пытается рассматривать такое явление как член класса, хотя бы этот класс состоял только из одного члена. Системы общих понятий и образуют различные естественные науки. Все они обобщают или пользуются генерализирующим методом. Виндельбанд называет его *номотетическим*. К ним применимо старинное изречение: нет науки о единичном, наука есть знание об общем. Но, как утверждают Виндельбанд и Риккерт, есть и совершенно другой тип наук. Риккерт объединяет их иногда под общим названием «история», иногда говорит о них как о науках о культуре. Что касается истории, то центральной проблемой, выдвигаемой Баденской школой, является создание методологии истории. Дело в том, что потребность в этом давно назрела. Во-первых, буржуазная историческая наука переживала кризис. Не стало уже историков, способных на широкие обобщения. Времена Гизо, Тьерри, Минье прошли. История развивается по преимуществу по линии накопления фактов, осмыслить их она уже не может. В ее методологии господствуют позитивизм, эмпиризм. В этих условиях неокантианцы ставят вопрос о специфике исторического познания: в чем особенность познания исторических событий в отличие от познания природных явлений?

Во-вторых, возникла и доказала свою научную силу марксистская методология, материалистическое понимание истории, превратившее историю в подлинную науку. Но для неокантианцев она неприемлема; более того: все их методологические представления и задуманы были как альтернатива материалистическому пониманию истории.

Неокантианцы прежде всего отделили историю от естествознания по логическому методу. Эта негативная характеристика исторических наук была продиктована необходимостью опровергнуть материалистическое понимание истории и вывести буржуазную науку из тупика. Отсюда же и их оппозиция к позитивизму. Что касается положительной характеристики, то, согласно Виндельбанду и Риккерт, интерес историка направлен всегда на единичное, неповторимое, не подводимое под общее понятие. Упрощая действительность, историк усматривает в ней и выделяет из нее не класс, не общее, не законы, а индивидуальный факт, отдельное событие и т. д.* Он пользуется, следовательно, «индивидуализирующим» методом. Виндельбанд называет его «идиографическим».

Риккерт не перестает подчеркивать, что различие наук определяется не их содержанием, не предметом познания, но лишь формальными методами. Больше того: поскольку с научной точки зрения мир для нас представляет собой то, что о нем говорит наука, различие в самой действительности, разделение ее на природу и историю и конституирование этих двух предметных областей всецело определяется деятельностью нашего мышления, применением различных методов образования научных понятий. Природа и история, говорит Риккерт, это «не две различные реальности, но одна и та же действительность, рассматриваемая с двух различных точек зрения» (60, 92). А именно: «Действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального» (60, 92). Иначе говоря, разум конструирует не только природу (при помощи генерализирующего метода) как предмет естественных наук, он конструирует также и историческую реальность как предмет исторических наук (при помощи метода индивидуализирующего).

↑ Какие же выводы следуют из этого различия для наук о природе и наук о культуре?

Цель естественных наук — формулировать общие понятия и законы природы. Но ведь действительность,

* «Исторические науки... хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальной, с точки зрения ее индивидуальности» (60, 90).

по Риккерт и Виндельбанду, всегда единична, индивидуальна. Научные же понятия, как общие, не содержат в себе ничего индивидуального. Возникает метафизический разрыв между общими понятиями науки и индивидуальными явлениями действительности, между общим и отдельным.

Из этого разрыва следует, что естественные науки не познают действительность как она есть. Напротив, они уводят от действительности, создают свой особый мир. И чем совершеннее наука, чем она более теоретична, чем полнее разработана система ее понятий и законов, тем дальше она отходит от действительности. Эмпирическая действительность, с которой мы имеем дело в нашем опыте, может переживаться, но не познаваться. «Наука... контраст действительности» (60, 75). Эмпирическая действительность, говорит Риккерт, есть «предел, которого никогда не способно перешагнуть естественнонаучное образование понятий».

Очевидно, что взгляд Риккерта на естественные науки пронизан агностицизмом. Наука не дает нам знания действительности, она создает свою действительность, свой собственный мир понятий, как небо от земли отличающийся от того эмпирического мира, в котором мы живем, и не связанный с ним. Отвлекаясь от всего индивидуального, говорит Риккерт, «можем мы перейти от иррациональной действительности к рациональным понятиям, возврат же к качественно индивидуальной действительности нам навсегда закрыт» (60, 172).

Риккерт и Виндельбанд совершенно обходят проблему практики, обходят тот факт, что наука обращается к эмпирической действительности в практическом применении своих положений. В результате идеальные понятийные схемы науки у баденцев застывают как причудливые логические конструкции в их полной оторванности от иррациональной действительности. Что можно сказать об этой точке зрения? Прежде всего то, что методологический порок концепции неокантианцев состоит в непонимании диалектики всеобщего, особенного, единичного. Неокантианцы не видят того, что всеобщее и единичное — не абсолютные разорванные противоположности, исключаящие друг друга и существующие обособленно. Они не понимают и того, что эти противоположности в гносеологи-

ческом плане суть средства адекватного отражения действительности.

Говоря более конкретно, неверно, что естествознание в целом занимается только общим и игнорирует единичное. Во-первых, если естествознание не метафизично, то оно интересуется историей своего предмета. Оно изучает его возникновение и развитие, которые представляют собой конкретный исторический процесс. Космогония изучает происхождение солнечной системы; геология — образование земной коры; палеонтология — смену органических форм; биология наряду с изучением законов жизни изучает происхождение видов и т. д. Все это события, происходившие в определенное время и не повторяющиеся каждый день. Во-вторых, верно, что естествознание оперирует общими понятиями и законами. Но посредством этих общих законов и понятий оно познает и индивидуальные явления и нередко дает возможность управлять их ходом. Возьмите, например, медицину. Она изучает причины и общие закономерности течения болезни и стремится установить общие принципы лечения. Но она не остается при этих общих положениях, а применяет их к изучению и лечению каждого отдельного, индивидуального человека. И даже такая абстрактная наука, как механика, может служить для вполне определенных и конкретных расчетов, скажем, данного моста. Иначе говоря, естествознание познает единичное, но посредством общего. Оно стремится к познанию общего, законов, потому что единичные явления подчиняются общим закономерностям, которые являются существенными определениями единичного. В действительной, а не вымышленной Риккертом науке общее и единичное неразрывно связаны. Противопоставление их, отрыв одного от другого Риккертом означает идеалистическое извращение самого существа науки.

Неокантианцы же рассматривают общее и единичное как совершенно несопоставимые. «Закон и событие сохраняют свое значение одно наряду с другим как последние, несоизмеримые величины нашего представления о мире» (19, 332). Здесь перед нами типичная абсолютизация различия между общим и отдельным в реальной жизни (а не в логике), в самом материальном мире, где это различие имеет не абсолютный, а только относительный характер.

В несколько ином положении как будто оказывается наука о культуре, истории. Согласно неокантианцам, она создается под влиянием совсем иной познавательной установки, иного интереса. «Целью ее всегда является изображение единичного, более или менее обширного хода развития во всей его единственности и индивидуальности...» (62, 74).

Обращает на себя внимание тот факт, что Риккерт постулирует такое определение истории, которое априори исключает из ее сферы все общее, а следовательно, и законы. Противоположность индивидуализирующего метода истории и генерализирующего метода естествознания, по Риккерту, в логическом отношении является абсолютной, и между ними не может быть перекинут никакой мост. Это значит, что история в принципе не знает законов и «понятие «исторического закона» есть *contradictio in adjecto*» (62, 77).

Так в учении баденцев реализуется их главная идеологическая установка на опровержение материалистического понимания истории, которое отвергается, так сказать, с порога и притом на чисто логических основаниях! Вместе с тем баденцы значительно облегчили положение буржуазной исторической науки. Эта наука по традиции исходила из признания закономерного хода истории, но в силу своего буржуазно-аполитического характера вынуждена была отрицать открытые К. Марксом закономерности исторического развития. Логически обоснованное баденцами отрицание законов истории было поэтому охотно воспринято многими буржуазными историками как аксиома.

Отрицание закономерного характера исторического процесса не было открытием неокантианцев. Они лишь попытались дать наукообразное обоснование идеи, высказанной еще Шопенгауэром.

Они утверждают, что история не познает единичного посредством общих понятий; ее предметом остается единичное и только единичное, неповторимое, которое можно только описать.

С помощью неокантианцев это положение прочно вошло в методологию буржуазных историков. Известный историк Эд. Майер писал, например, что давно занимаясь историей, он не нашел ни одного исторического закона и не видел, чтобы кто-нибудь другой нашел таковой (123).

Неокантианцы дали противникам марксизма очень удобное и сильное оружие. Ведь вывод марксизма о неизбежности пролетарской революции основывается на изучении *законов* исторического развития. Но если нет никаких закономерностей истории, то не может быть и научного обоснования социализма. Тогда невозможно и научное предвидение, потому что оно также основывается на знании законов общественного развития. В таком случае теория научного социализма лишается почвы. А это как раз то, что нужно идеологам буржуазии. Теперь можно и научный социализм К. Маркса подменить «этическим социализмом» Форлендера и Когена.

Правда, Риккерт и Виндельбанд допускают возможность применения генерализирующего метода к общественной жизни. Они утверждают, однако, что в результате мы получим не историю, а социологию, которая якобы никакого отношения к истории не имеет. Ибо напомним еще раз, что история, по определению, имеет дело только с единичными, неповторимыми событиями. Так, русский неокантианец историк Петрушевский в работе «К вопросу о логическом стиле исторической науки» писал: «Ясно, что не может быть речи об исторических законах, что можно говорить лишь о законах социологических» (55, 18).

Надуманность и несостоятельность неокантианской концепции бросается в глаза. Ее коренной методологический порок состоит в крайне номиналистическом понимании действительности и в метафизическом отрыве от отдельного, в отнесении этих двух неразрывно связанных моментов действительности к двум не сопоставимым друг с другом сферам. История первоначально возникла как летопись или хроника событий; она сложилась в науку лишь тогда, когда перестала быть описанием отдельных событий, а попыталась устанавливать их внутреннюю закономерную связь. Кроме того, когда, например, историк описывает неповторимые события 1789 года во Франции, он оценивает и характеризует их как «буржуазную революцию», т. е. уже подводит их под *общее* понятие. Фактически интерес историка направлен и на *общее*, и на *единичное* и противопоставление их бессмысленно. Поэтому лишено всякого основания и противопоставление социологии истории. Закон классовой борьбы — это и социологический и исторический закон. Попытка ба-

денцев вернуть историческую науку на давно пройденный ею этап хронологического описания событий противоречит всем действительным тенденциям научного развития.

При попытке Риккерта показать функционирование индивидуализирующего метода терпит крах и основополагающий принцип разделения методов, и соответственно всех наук вообще, по чисто формальному признаку. Так как, согласно Риккерту, вся действительность индивидуальна, для отбора существенных фактов историку недостаточно *формального* принципа и он, по Риккерту, должен пользоваться также и *материальным* принципом, т. е. отбирать исторические факты по их предметному содержанию. Таким материальным принципом Риккерт, как и Виндельбанд, объявляет отнесение к ценностям. Интерес для историка представляет вовсе не каждое индивидуальное явление только потому, что оно индивидуально, но лишь то, которое имеет отношение к ценностям или в котором ценности воплощены. Такие ценные части действительности образуют, по Риккерту, культурные блага. Риккерт строит иерархическую систему «общезначимых» ценностей, в которую включает все «ценности» буржуазной культуры, например государство, и тем самым стремится увековечить «блага» эксплуататорского общества. На вершину этой иерархии он помещает, разумеется, ценности религиозные. Теория ценностей используется баденцами для борьбы против революционного мировоззрения рабочего класса, якобы выражающего ценности более низкого порядка. Философия ценностей используется для прямых нападок на материалистическое понимание истории, предварительно извращенное. Так, Риккерт утверждает, что исторический материализм также исходит из принятия известных ценностей, поскольку иначе он вообще бы не мог толковать об истории. Но так как он выражает интересы пролетариата, то он исходит только из системы ценностей, имеющих значение специально для него. Отсюда понятно, что он исходит из системы материальных ценностей, выше которых он не способен подняться.

Поэтому, заявляет Риккерт, если философия истории принимает высшие духовные ценности, то исторический материализм тоже исходит из ценностей, толь-

ко низших, материальных, и на место идеалов головы и сердца он якобы ставит идеалы желудка.

И после всего этого, после того как Риккерт достаточно откровенно высказал свое отношение к рабочему классу и недвусмысленно выявил свою классовую позицию, он заявляет о своей беспартийности, научности и объективности.

В предисловии к русскому изданию «Философии истории» Риккерт пишет: «Я хотел бы здесь самым резким образом заявить, что всякий, видящий в моих взглядах политическую тенденцию, рискует совершенно не понять их. Меня прозвали философом буржуазии. Почему? Потому что я, между прочим, оспариваю так называемое материалистическое понимание истории Маркса и Энгельса? Но я ведь оспариваю его не из политических, но из чисто логических соображений...

...Не существует ни буржуазной, ни пролетарской логики. Я не согласен с марксизмом лишь постольку, поскольку нахожу, что теоретические и политико-практические мотивы переплетаются в нем совершенно недопустимым с точки зрения логики образом...

...Моя философия истории во всяком случае не зависит ни от какой партийной политики...» (62, XIV).

Вот лицо буржуазного объективизма и буржуазной «беспартийности», которые являются лишь ширмой, прикрывающей защиту капиталистических порядков и борьбу против теории пролетариата.

Но теория ценностей используется неокантианцами и для оправдания колониальной агрессии против других народов, как не представляющих какой-либо ценности. Таким образом, мы подошли к важному пункту. Оказывается, что, с точки зрения неокантианцев, различные общества неравноценны, что есть общества, воплощающие в себе высшие ценности, а есть и такие, существование которых не представляет никакой ценности. Из этого, естественно, делается вывод о том, что такие общества могут совершенно болезненно перестать существовать, потому что само существование общества не самоцель.

«...Если бы мы видели,— заявляет Виндельбанд,— в существовании подобного общества абсолютную цель, которую нужно признавать и осуществлять при всяких условиях, то было бы непонятно, каким образом наше нравственное суждение могло бы когда-

либо признать законным разрушение одного общества другим. А между тем мы, несколько не колеблясь, выражаем безусловное одобрение, когда европейское общество при помощи своей цивилизации, при помощи своих миссий и завоеваний при помощи огнестрельного оружия и броненосцев физически и морально разрушает один «дикий» народ за другим и постепенно стирает их с лица земли. Этим нашим одобрением мы освящали бы лишь грубое право силы, если бы мы не были убеждены, что победоносное общество является носителем высшей нравственной ценности» (19, 264).

Таким образом, учение о «ценностях» служит Виндельбанду для откровенного и циничного оправдания агрессивной колонизаторской политики империализма.

В заключение вернемся еще раз к вопросу о том, каковы гносеологические корни, реальные основания неокантианской концепции историко-культурного познания и какие моменты делают эту концепцию в конечном счете глубоко ошибочной.

То, что специфика исторического познания существует, вряд ли кто будет оспаривать. Бесспорно то, что важной задачей историка оказывается реконструкция исторических фактов в их конкретности; не вызывает в принципе сомнения и то, что историк обязан отбирать значительные события и существенные моменты в этих отобранных событиях истории. Наконец, верно и то, что каждый исторический факт должен занять свое место в некоторой целостной системе фактов, образующих в своей совокупности картину важнейших характеристик общества (или какого-то его «фрагмента») в определенные моменты его развития. Но все эти констатации — вовсе не заслуга неокантианских методологических исследований. Они были почти само собой разумеющимися установками любого профессионально работающего историка. Конечно, когда философ формулирует в явном виде те принципы, которые неявно лежат в основе деятельности ученого, он уже совершает полезное дело: философия выступает как выразительница «стиля мышления» науки (и, быть может, всей эпохи) и как средство хранения и распространения его важнейших моментов. Но вместе с тем философ теоретически осмысливает это схваченное им содержание. А здесь у Риккерта немало существенных слабостей и прямых ошибок.

Прежде всего, констатируя факт выборки исторических событий в качестве фактов истории, он интерпретирует его как результат «отнесения к ценностям». Но откуда эти ценности берутся? Нельзя сказать, что этого вопроса Риккерт не ставит. Он против того, чтобы трактовать в качестве базы ценностей «естественные влечения» человека, вроде голода или полового чувства. Он отмечает, что ценности (во всяком случае нормативно-общие) связаны с социальной организацией, вроде церкви, нации, государст-

ва, что таким образом они становятся «общим делом членов некоторой общественной группы» (58, 482). Однако, этот ответ не только уклончив, но и по существу своему неудовлетворителен. Прежде всего, в исторической науке существуют разные школы и различие их проявляется, в частности, в том, какие факты выбирает каждая из них в качестве значащих. Ведь сам Риккерт борется против того направления, которое считает существенным в истории: развитие техники и экономики. Конечно, остается возможность «объяснить» различия школ тем, что из набора ценностей свободный субъект выбирает те или другие и делает именно их основанием своего подхода к исторической действительности. Но тогда «общезначимые» ценности не столь уже общезначимы, не говоря уже о том, что возникает вопрос об основаниях выбора тех или иных ценностных установок. Этот последний вопрос можно в свою очередь объявить «бессмысленным» (свобода не должна иметь «оснований»). Однако, в таком случае мы теряем объективный, т. е. не зависящий от личной склонности или даже личного произвола критерий предпочтения тех или иных исторических концепций, а с этим Риккерт явно не согласен — иначе не следовало бы выступать против материалистической трактовки исторического развития. Таким образом, Риккерт фактически лишь формулирует проблему теоретических предположек историко-культурного исследования, но дать ее удовлетворительное (или хотя бы логическое!) решение он не в состоянии.

Все сказанное выше в еще большей мере справедливо относительно проблемы выбора существенных характеристик отдельного исторического факта.

Теперь обратимся к вопросу о связности исторических фактов, о требовании цельности исторической картины. Если оставить в стороне тривиальный аспект темы (вроде констатаций, что царствование Фридриха II есть часть истории Германии), то останутся вопросы о «субстанции» той связи, которая делает целостность исторической картины органичной. Всегда ли такая связь доказана? И если, к примеру, история пишется как компендиум биографий королей, придворных, полководцев, философов и людей искусства, то не является ли внешнее тематическое единство (интриг, заговоров, покушений, казней, писем, доносов, клеветы, разоблачений и пр.) не только внешним по существу (поскольку глубинные механизмы исторического процесса остались вне поля зрения), но и процентов на 90 домислом автора, в духе исторических романов Дюма? Нельзя сказать, что Риккерт не задавался подобными вопросами — ведь «за спиной» у него был уже и немалый опыт французских историков эпохи Реставрации, не говоря уже о широком распространении материалистического понимания истории К. Маркса. В частности, Риккерт говорит о «примечательной одинаковости» различных исторических процессов. Но эта фиксация «повторяемости» даже не формулируется Риккертом как проблема, несмотря на то что материалистическое понимание истории уже дало в то время ключ к пониманию «одинаковостей» в истории Германии, Франции, России, сформировав понятие общественно-экономической формации.

«Материализм,— писал В. И. Ленин,— дал вполне объективный критерий, выделив производственные отношения как структуру общества и дав возможность применить к этим отношениям тот общенаучный критерий повторяемости, применимость которого к социологии отрицали субъективисты» (2, 1, 137).

Однако, можно возразить, что неокантианцы как раз резко разделяют и даже противопоставляют друг другу историю и социологию, отнюдь не отрицая последней! Имеет ли поэтому ленинское положение прямое отношение к исторической (не социологической) концепции Риккерта? Но в том-то и дело, что «разведение» истории и социологии, истории и политэкономии — одна из главных методологических ошибок неокантианства. Вследствие такой установки оказался плотно закрытым путь к научной, т. е. теоретической, не описательной истории, не только регистрирующей события, «которые имели место» и на свой достаточно произвольный лад объясняющей детали этих событий, которые оставили сомнительные следы, но и способной вскрыть «долгоживущие» тенденции исторического процесса. Без союза «архивного» историка с экономистом и социологом (а ныне также и со специалистом по информатике, математической статистике, зачастую по физике и химии) попытки «чисто исторических» реконструкций обречены на неудачу. Политэкономически образованный историк отчетливо видит за кулисами дворцовых интриг, заговоров и переворотов расстановку социальных сил, борьбу классов, объективные тенденции развития, и потому его архивные поиски и более целеустремлены, и иначе ориентированы. Он знает, что весьма вероятно, что маловероятно, что совершенно невероятно, и потому он не слишком надеется на «счастливейший случай», который даст ему в руки, скажем, любовную записку премьер-министра к королеве, которая многое объяснит в политических событиях той эпохи, и ищет там, где такой историк никогда бы не додумался поискать (напомним, в качестве примера, работу К. Маркса с отчетами фабричных инспекторов в британских архивах). Благодаря этому рушится еще одно неокантианское различие истории и «номотетической» естественной науки: историк оказывается способным проверять свои гипотезы относительно исторических фактов с помощью некоего аналога естественнонаучного эксперимента — целенаправленным поиском исторических свидетельств.

Между прочим, неокантианская «китайская стена», разделяющая естественные и гуманитарные науки, разрушается и со стороны естествознания. подход с точки зрения целостности стал стандартным и в биологии, и в физике «элементарных» частиц (теоретико-групповые методы), и в космологии, и в теории систем, и в кибернетике — этот ряд можно было бы значительно продолжить. Поэтому историческая тенденция развития отношений между естествознанием и «науками о культуре» — не размежевание их и обособление их методов, а скорее совсем наоборот, что наше время демонстрирует с полной очевидностью. Об этом говорит, например, использование физических методов для выяснения подлинности исторического документа или датировки археологического памятника, методов математической статистики для определения авторства того или иного текста, не говоря уже о развитии таких «полуисторических» наук как палеоботаника или экономическая география, экология или демография. Конечно, перечисленными факторами взаимодействие естественнонаучного и гуманитарного знания не исчерпывается, но детально разбирать этот предмет (привлекающий в наши дни все более пристальное внимание ученых и философов) не входит в нашу задачу. Нам достаточно было показать, где неокантианская концепция исторически-гуманитарного познания, питавшаяся вполне реальными

источниками, была превращена в «касательную» к очередному «витку спирали» познавательного процесса, и, подобно касательной, ушла совсем в сторону от «базовой траектории».

Неокантианство оказало значительное воздействие на буржуазную философию в конце XIX и в начале XX в. Хотя уже в 20-е годы оно почти полностью сошло на нет и уступило место другим идеалистическим течениям, влияние его гносеологических идей прослеживается до сих пор в ряде этих учений (например, в феноменологии). Учение о ценностях выросло в особую философскую дисциплину аксиологию. Предложенной же баденцами методологией до сих пор пользуются буржуазные историки.

Л и т е р а т у р а

Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм//Избранные философские труды В 2 т М., 1971 Т II С. 351—379

Бакрадзе К. С. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии//Избранные философские труды В 4 т. Тбилиси, 1973 Т III С 217—297

Г Л А В А 7

АБСОЛЮТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ В АНГЛИИ

Зарождение этой школы относится еще к 60 м годам XIX в., когда вышла в свет книга Дж. Стирлинга «Секрет Гегеля» (1865). Но фактическим основателем ее был Томас Хилл Грин (1836—1882). Продолжателями его были Джон и Эдвард Керды. Подлинным же главой школы стал Фрэнсис Брэдли (1846—1924) Его сочинения: «Очерки этики» (1876), «Принципы логики» (1883); главная работа — «Явление и реальность» (1893). В школу входили также Бернард Бозанкет (1848—1923) с его работами «Философская теория государства» (1899) и «Основания логики» (русский перевод 1914 г.), а также Джон Эллис Мак-Таггарт (1866—1925) («Комментарий к Гегелевской логике», «Природа существования» и др.). Из фигур меньшего масштаба можно назвать Тейлора, Г. Йоахима и других*.

* Абсолютный идеализм имел своего значительного представителя в США в лице Джосаяи Ройса (1855—1916). Поскольку его философия не излагается в курсах, читаемых на философском факультете МГУ и не включена в учебную программу, в данном издании она не рассматривается. С философией Ройса

Распространение абсолютного идеализма в Англии в последней трети XIX в. на первый взгляд кажется весьма странным явлением. В самом деле, Англия — традиционная страна эмпиризма. Эмпиризм преобладал в английской буржуазной философии на протяжении двух с половиной столетий. Сначала это был материализм Бэкона, Гоббса и Локка, затем идеализм Беркли и Юма. В XIX в. развитие буржуазной философской мысли в Англии проходит под знаком позитивизма. Милль и Спенсер — вот кумиры английской буржуазии в течение ряда десятилетий.

И вдруг в этой стране, в которой с давних времен господствовало пренебрежительное отношение ко всякой абстрактной теории, в которой царил дух здравого смысла и трезвого практицизма, чуждого всякой отвлеченной спекуляции, — в этой стране Бентама, Милля, Спенсера и Бокля пышным цветом распускаются абстрактнейшие логические построения и конструкции абсолютных идеалистов, резко выступающих против еще недавно преобладавшего позитивизма. Причем происходит это тогда, когда в самой Германии Гегеля, казалось, уже давно забыли, когда в немецкой буржуазной философии звучал клич «назад к Канту», когда в ней стало распространяться субъективно-идеалистическое течение махизма, опирающееся как раз на учение английских идеалистов Беркли и Юма, наконец, когда сложилась и стала задавать тон иррационалистическая философия жизни. Именно в это время, как тогда говорили, Рейн смешал свои воды с водами Темзы; гегельянство праздновало свой триумф в стране, в которой при жизни самого Гегеля оно не пользовалось ни малейшим успехом.

В 1907 г. профессор Генри Джонс так описывал влияние абсолютного идеализма на английское общество: «В продолжение многих лет сторонники этой доктрины вызывали своими сочинениями глубокий интерес у английского общества, но, может быть, еще значительнее, чем их сочинения, то обстоятельство, что они занимали философские кафедры почти во всех университетах королевства. В силу академического авторитета этих философов — я не говорю уже о других причинах — идеализм оказывает прямо-таки без-

можно познакомиться по работе А. С. Богомолова «Буржуазная философия США XX века» (М., 1974. С. 24—35).

мерное влияние на молодежь, т. е. на тех, кто благодаря полученному им образованию (естественно этого ожидать) станет руководителем национальной мысли и деятельности... Как ни трудно учесть силы... вряд ли можно сомневаться в том, что влияние, которое раньше оказывали Бентам и утилитарная школа, перешло теперь (к лучшему или к худшему) в руки идеалистов... Волна немецкого идеализма разлилась по всему академическому миру Великобритании. Это всеобщее бедствие» (35, 4).

Чем же объясняется это странное увлечение Гегелем? Чтобы лучше понять это, надо отметить еще одно обстоятельство: будучи в течение двух-трех десятилетий чуть ли не официальной университетской философией, абсолютный идеализм постепенно стал терять свои позиции, влияние его уменьшалось и он постепенно сошел со сцены. Во втором десятилетии Брэдли, Бозанкет и Мак-Таггарт пользовались еще большим личным авторитетом, но учение их вытеснялось различными школами субъективного идеализма.

Создается впечатление, что абсолютный идеализм был вызван к жизни какими-то особенными потребностями господствующих классов Англии, возникшими на рубеже XIX—XX столетий. А после того как он исполнил свою миссию, он сошел со сцены. В действительности так оно и было. Конец XIX — начало XX в был рубежом, отделявшим старый, домонополистический капитализм от империализма. Это был период усиления реакции во всех ее формах, период отказа империалистической буржуазии от прежних либеральных методов во внутренней политике и от старых принципов в идеологии.

В то же время это был период резкого обострения всех противоречий капитализма, когда классовая борьба пролетариата стала угрожать существованию капиталистической системы. Эта ситуация потребовала от идеологов буржуазии новых приемов борьбы против пролетарской теории, против научного материализма.

И, наконец, обстоятельство, последнее по счету, но не по значению. Утрата Англией промышленной монополии оказалась серьезным потрясением для всей Британской империи. С одной стороны, у нее появились сильные соперники, которые с завистью смотрели на английские колонии и были не прочь захватить

их. С другой стороны, внутри самой огромной Британской империи, в ее доминионах появились серьезные центробежные силы, которые стали угрожать ее единству и целостности.

Одной из важнейших забот английских государственных деятелей того периода было сплочение империи, сохранение ее, казалось, пошатнувшегося единства. В этот период возникают проекты укрепления связи всех частей империи, создание более прочного их объединения, особенно необходимого для того, чтобы противостоять потенциальным противникам Англии.

В связи с этим в политическом и философском мышлении этой страны возникает совершенно новое отношение к государству. Раньше либеральная доктрина XVIII—XIX вв. требовала минимального вмешательства государства в экономическую и общественную жизнь. Теперь положение меняется. Появляются теории и планы создания мощного централизованного государства. Это государство должно было, во-первых, подчинить себе всех граждан, и прежде всего начавший активизироваться пролетариат. Во-вторых, оно должно было создать прочное имперское единство, могучую империю, которая выдержала бы борьбу с любым конкурентом.

Но теория такого государства в принципе уже существовала. Это была гегелевская теория государства как высшего нравственного начала, как воплощения мирового духа, как такого целостного единства, которое поглощало бы каждого отдельного индивида. Эта-то теория со всем ее философским обоснованием и была извлечена на свет и поставлена на службу английскому империализму. Книга Бозанкета «Философская теория государства», вышедшая в 1899 г., явилась применением принципов абсолютного идеализма к теории государства, интерпретацией гегелевского учения о государстве в соответствии с запросами правящих классов Англии.

Таковы были те социально-политические причины, которые вызвали к жизни абсолютный идеализм. Но эти причины не были единственными. Неуклонное распространение естественнонаучного материализма (даже если он скрывался за открыто провозглашавшимся агностицизмом — Т. Гексли) и материалистически истолкованного позитивизма вызывало сильнейшую

тревогу консерваторов. Следует также иметь в виду, что начиная со времен кэмбриджских платоников никогда не исчезала «платоновская традиция в английской философии». В первой половине XIX в. она была представлена такой влиятельной фигурой, как Т. Карлейль, и так называемой «Озерной школой» (Колридж, Соути, Вордсуорт). Во второй половине века эта традиция оживилась. Таким образом, абсолютный идеализм вырос отнюдь не на пустом месте. Эта философия ставила перед собой следующие задачи.

1. Опровергнуть основанный на успехах науки естественнонаучный материализм и атеизм, против которых старый позитивизм уже был бессилён; утвердить идеализм и религию.

2. Противопоставить теории социализма и классовой борьбе учение о высшей гармонии и примирении всех противоречий в абсолюте.

3. Обосновать необходимость сильного всеобъемлющего государства и прочного имперского единства*.

Возникает вопрос, сумел ли абсолютный идеализм выполнить эти задачи?

Если взять собственно философскую сторону вопроса и борьбу философских партий в Англии, то несомненно, что абсолютные идеалисты, заполонившие основные университеты Англии, немало способствовали распространению идеализма.

Английский прагматист Шиллер так оценивал значение англогегельянства: «Первоначально,— писал он,— оно было импортировано из Германии с определенной целью. И эта цель была религиозной: противодействовать антирелигиозному развитию науки. Местная философия, старый британский эмпиризм был бесполезен для этой цели» (137, 277). В результате, продолжает Шиллер, в своем дальнейшем распространении абсолютный идеализм «замедлил и постепенно остановил наступление науки если и не среди ученых, то все же среди образованных классов» (137, 280—281).

Эта оговорка «если и не среди ученых» — весьма показательна. Абсолютный идеализм, несмотря на все свои «заслуги» перед религией, не смог подчинить

* Социальную функцию абсолютного идеализма подчеркивает французский историк Д. Галеви в книге «История Англии в эпоху империализма».

своему влиянию научные круги. Это учение было слишком абстрактно, схоластично, туманно и мистично. Оно, конечно, не могло пользоваться большим успехом среди людей, связанных с наукой. И не случайно, что абсолютный идеализм стал скоро вытесняться новыми разновидностями субъективного идеализма, неопозитивизма, неореализма и т. д.

Но господство абсолютного идеализма в течение двух-трех десятилетий и его борьба против материализма позволили позитивизму выиграть время и перестроиться в соответствии с новыми условиями. Старый позитивизм, позитивизм Спенсера, сошел со сцены. Но на его месте появились новые школы идеалистической философии, преодолевающие те «уступки» материализму, которые признавались недостатком старого позитивизма. Надобность в абсолютном идеализме отпала. Если же взять политическую сторону вопроса, то и здесь произошла известная перестройка в политике и идеологии правящих классов. Борьба против рабочего движения фактически пошла не путем прямого вмешательства государства, а путем коррумпирования рабочего движения и направления его на пути лейборизма.

Что касается имперской политики, то проекты централизации империи не осуществились и правящим классам Англии пришлось проводить в новых формах политику компромисса, лавирования, примирения противоположных подчас интересов отдельных частей «Британского содружества наций».

Наконец, абсолютный идеализм, проповедовавший полное поглощение индивида в абсолюте, вступил в резкое противоречие с традиционным индивидуализмом английской буржуазной идеологии.

Таким образом, можно сказать, что абсолютный идеализм был порождением того весьма затруднительного положения, своего рода кризиса, в котором оказались правящие классы Англии в последней четверти XIX в., был попыткой преодолеть этот кризис чрезвычайными мерами.

После этих предварительных замечаний остановимся несколько подробнее на теоретическом содержании «абсолютного идеализма».

Абсолютные идеалисты опираются на философию Гегеля. Однако в их истолковании от рационального ядра гегелевской философии остается очень мало. Са-

мое ценное, что было у Гегеля,— его идея развития, выбрасывается целиком. От других сторон диалектики Гегеля остаются жалкие крохи. Гегелевская диалектика понятий превращается в софистику. Только изредка в сочинениях абсолютных идеалистов встречаются какие-то намеки, слабые отблески гегелевской диалектики.

Что абсолютные идеалисты берут у Гегеля, так это его систему абсолютного идеализма. Не случайно Брэдли заканчивает свое главное произведение такими словами: «Но я закончу тем, что немногим отличается от того, что является самым существенным посланием Гегеля: вне духа нет и не может быть действительности, и чем больше что-нибудь является духовным, тем больше оно истинно действительное» (94, 489).

Из философии Гегеля абсолютные идеалисты заимствуют также учение о примирении противоположностей. Абсолют рассматривается ими как такое высшее единство, в котором снимаются все противоречия и угасает всякая борьба. Это сфера полной и совершенной гармонии, в которой разрешаются все противоречия и конфликты.

Хотя основой абсолютного идеализма был гегелевский идеализм, английское гегельянство, как и всякая «вторичная» философия, включает в себя идеи, заимствованные у других философов и школ. Мы находим в нем мотивы кантианства, но особенно много элементов, заимствованных у Беркли, Юма и даже у того самого Спенсера, против которого выступают абсолютные идеалисты.

Начало гегельянскому движению в Англии было положено работой Дж. Стирлинга «Секрет Гегеля», вышедшей в 1865 г. Стирлинг, как он сам говорил, хотел сделать непонятное понятным. Он попытался проследить превращение Канта в Гегеля, т. е. объяснить учение Гегеля развитием идей Канта.

Большую роль в становлении английского гегельянства сыграл Томас Хилл Грин. Его взгляды были изложены в главной работе «Prolegomena to Ethics». Грин также отправлялся от Канта и пытался понять и истолковать Гегеля через Канта. При этом само учение Канта модифицируется в духе отрицания дуализма Канта, т. е. его материалистической тенденции, содержащейся в учении о «вещи в себе». По Канту,

наше познание включает два различных компонента: содержание, данное в ощущениях, источником которых являются вещи в себе, и априорную форму, приносимую сознанием. Согласно Грину, ощущение и мысль — это не различные и самостоятельные элементы знания, но абстракции, отвлекающие две стороны неразрывного единства сознания. Мысль и ощущение — это корреляты, взаимно предполагающие друг друга и существующие в единстве сознания. Последняя реальность — это сознание, но не индивидуальное, а мировое. Это всеобщее мировое сознание вечно и бесконечно. Оно порождает как природу, так и индивидуальные конечные духи, через которые оно познает само себя. Основная идея Грина, таким образом, это идея единства, целостности, гармонии мира как абсолюта.

Из этих метафизических принципов Грин делает выводы в области этики и политики. Наиболее важная мысль его состоит в том, что для человека, как воплощения высшего божественного начала, нет и не может быть противоречия между личным и общественным благом, что интересы каждого индивида могут быть приведены в гармонию с целым, если их рассматривать с точки зрения не физической потребности, а запросов духа. Поскольку божественная природа человеческого духа реализуется в общественных и политических учреждениях, при помощи которых человек только и может выявить себя и все свои потенции, постольку индивид должен радостно склониться перед политической властью, отождествить свою волю с ее волей и не испытывать от нее ни принуждения, ни страдания. Таковы в самых общих чертах взгляды Грина.

Однако признанным главой английского гегельянства стал оксфордский философ Фрэнсис Брэдли (1846—1924). Ф. Брэдли родился в Клэме, в семье пастора евангелической церкви.

В 1865 г. Брэдли поступил в Оксфордский университет, по окончании которого, в 1870 г., в 24-летнем возрасте получил предложение занять должность научного сотрудника (fellowship) в Мертон-колледже. Он не имел там никаких педагогических обязанностей и мог заниматься чем угодно в плане научной работы. Было лишь одно условие: это место сохранялось за ним до его женитьбы. Брэдли не женился и провел

в этом колледже следующие 54 года своей жизни вплоть до смерти, последовавшей в возрасте 78 лет.

О личной жизни Брэдли известно очень мало.

По своим политическим взглядам он был, по словам Уолхейма — автора одной из современных работ о Брэдли, завзятым консерватором, даже реакционером. Одно имя Гладстона, лидера либеральной партии, приводило его в бешенство. Он был непримиримым врагом всякого либерального образования, пацифизма и каких бы то ни было гуманистических настроений. Веру в естественное равенство людей или в неприкосновенность жизни человека в политической или религиозной области он рассматривал как сентиментальную и отвратительную. В области же искусства и философского размышления, напротив, стоял за полную свободу исследования и выражения. Правда, это не мешало ему вести ожесточенную полемику со всей эмпирической школой или традицией в английской философии, идущей от Локка. Его философская система создавалась как противоположность эмпиризму, с одной стороны, и утилитаризму — с другой.

Философский стиль произведения Брэдли не отличался ясностью, и нередко его было трудно понять. Р. Уолхейм пишет, что «темнота была для него естественна, и трудно избавиться от подозрения, что он пользовался ею, как оружием в споре» (150, 9).

Обратимся теперь к его учению.

§ 1. Ранние работы Ф. Брэдли

Первая большая работа Брэдли — «Этические исследования» (1876) — оценивается в американской философской энциклопедии как наиболее гегельянская из всех его книг. Брэдли выступает здесь против этики утилитаризма, стараясь показать, что она может оправдать любой поступок: для этого достаточно сослаться на то, что он ведет к наибольшему счастью наибольшего числа людей. В то же время Брэдли критикует кантовскую этику долга за ее формализм и абстрактный ригоризм. Согласно Брэдли, человек — это не атомизированный индивид, а часть целого, общества, и его положение в обществе накладывает на него целый ряд обязанностей. Сообщество людей рассматривается Брэдли не как их механическая сумма или совокупность, а как нечто целое, как некоторое «кон-

кретное всеобщее», от которого логически и фактически зависит индивидуальный человек. В философском смысле это значит, что универсалии существуют реально и являются первичными по отношению к единичному.

Однако то, чего требует от человека его положение в обществе, не есть, так сказать, кульминация морали. На базе социальной морали человек может ставить перед собой и более высокие идеалы, связанные с художественным творчеством или занятиями наукой.

Во второй большой работе «Принципы логики» (1883) Брэдли прежде всего предпринимает критику психологизма не только в понимании собственно логики, но и как принципа или метода решения философских проблем. Поскольку психологизм был типичным методом эмпиристского направления философии Нового времени, критика психологизма сливалась у Брэдли с критикой эмпиризма, характерного для британской философии, начиная, по крайней мере, с Локка. Мало того, в той мере, в какой эмпиризм, надлежащим образом истолкованный был в Новое время обоснованием материализма, учение Брэдли направлено именно против материализма и эта направленность сохраняется во всех его последующих работах. Но в данной работе Брэдли непосредственно выступает против психологизма.

В своих нападках на эмпиризм и психологизм Брэдли опирался, конечно, на Гегеля, для которого логика была первичной и основополагающей наукой, изображающей развитие категорий как движение чистых мыслей бога.

Брэдли решительно отвергает локковскую теорию абстракций. Он старается доказать, что абстракции не могут образовываться путем выделения сходных черт единичных впечатлений, потому что для выделения таких сходных черт мы уже должны обладать идеей сходства, которая представляет собой не что иное, как универсалию. Брэдли говорит, что с логической точки зрения любое конкретное сходство вторично. Согласно Брэдли, универсалии не создаются путем ассоциации особенных ощущений или образов, но представляют собой нечто первичное. Для него универсалия — это не сумма индивидуумов и не бессодержательная всеобщность, но конкретное всеобщее со-

держашее в себе все богатство индивидуальностей. В то же время индивидуальности, входящие в универсалию, являются не сходными, но тождественными, хотя это тождество есть тождество в различии.

Таким образом, Брэдли отрицает мысль о том, что человеческий ум ограничен знанием частных вещей. С самого начала душевной жизни человек пользуется универсалиями (97, 34).

Из сказанного следует, что индивидуальное никоим образом не является самостоятельным и независимым от целого и от других индивидуальностей, — между ними имеется внутренняя взаимозависимость. Поэтому каждое изменение одного индивидуума влечет за собой изменение остальных, равно как и всего целого. Это так называемая теория внутренних отношений, которой впоследствии неореалисты и Рассел противопоставят теорию внешних отношений.

В своей работе Брэдли подвергает тщательной критике и характерное для эмпиризма плюралистическое понимание действительности как совокупности отдельных фактов (явлений и вещей). Эта критика онтологического плюрализма развивается Брэдли параллельно критике гносеологического плюрализма, т. е. понимания сознания как совокупности дискретных состояний, а познания — как познания отдельных фактов. Брэдли утверждает, что знание не есть знание дискретных фактов и соответственно не есть совокупность дискретных суждений. Знание есть целостная неделимая система, так же как реальность есть неанализируемая целостность. Это основная идея абсолютного идеализма Брэдли, которую он будет развивать дальше в своей главной работе.

Брэдли, конечно, не хочет сказать, что мир представляет собой нечто вроде парменидовского Единого, в котором нет никаких различий. Не отрицает он и существования фактов, он отрицает существование только отдельных изолированных фактов. Он настаивает на том, что все факты Вселенной внутренне взаимосвязаны, что они образуют целостную систему, поэтому у нас не может быть действительного знания отдельных фактов, вырванных из их всеобщей связи, из целого. Мы, конечно, высказываем какие-то суждения об отдельных фактах, но мы никогда не можем быть уверены в их истинности. Они всегда будут только вероятными, гипотетическими.

Иначе говоря, для того, чтобы действительно знать одну вещь, мы должны знать их все. Ведь если мы знаем только одну вещь, мы не можем учесть того влияния, которое на нее оказывают все другие вещи, которых мы не знаем.

Брэдли подвергает критике и ту предпосылку эмпиризма, согласно которой факты представляют собой нечто непосредственно данное, совершенно достоверное, не только независимое от всякой теории, но и составляющее ее надежную основу. Брэдли утверждает, что фактов, независимых от какой-либо теории, вообще не существует. Конечно, Брэдли не отрицает того, что есть нечто, помимо теории, помимо мысли, нечто такое, что можно назвать опытом. Он настаивает, однако, на том, что мы не можем обращаться к нему так, как это считали возможным философы-эмпирики. Ибо каждая частица опыта, чтобы стать для нас фактом, нуждается в интерпретации, в размышлении, т. е. в операции мысли. Брэдли говорит, что «непосредственно данные факты это на самом деле не более как воображаемые создания ложной теории» (95, 122).

В этих мыслях содержится предвосхищение, по крайней мере на полвека, того, что стало общим местом современной философии науки, а именно тезиса о том, что нет научных фактов, не нагруженных теорией, что любой научный факт выделяется в свете определенной теории.

Таким образом, Брэдли с самого начала выступил как противник всей эмпирической традиции британской философии и как убежденный сторонник чисто спекулятивного мышления и философствования. В то же время нельзя сказать, что он представляет рационалистическую традицию, потому что в его мышлении наличествует и значительная иррационалистическая тенденция, характерная для многих вариантов неогегельянства.

Что касается диалектики, то она выступала у Брэдли главным образом в связи с идеей «конкретного всеобщего», или конкретного понятия, т. е. в положительном смысле. Однако в главной работе Брэдли «Явление и реальность» диалектика предстает и в другой ипостаси: по преимуществу как негативная диалектика.

§ 2. Учение о видимости и негативная диалектика

В этой работе Брэдли ставит своей целью прежде всего проанализировать те понятия, которыми пользуются наука и философия в своем объяснении мира, те формы и способы его понимания, которые получили распространение в различных философских учениях. Брэдли начинает с критики агностицизма. Это вполне понятно, поскольку в то время за агностицизмом нередко скрывался «стыдливый материализм». Брэдли непосредственно выступает против учения Спенсера о непознаваемом. Его критика носит чисто логический, абстрактный характер. Утверждают, говорит Брэдли, что реальность непознаваема. Но сказать, что реальность такова, что наше знание не может ее достигнуть, значит уже утверждать, что мы знаем какова реальность. Следовательно, утверждение о непознаваемости реальности противоречит самому себе, а следовательно, неистинно, ибо закон противоречия нерушим.

Брэдли утверждает, что мы можем иметь действительное знание абсолюта, хотя оно по необходимости является неполным, неточным. Это знание и содержится в его учении.

Основа всего учения Брэдли, как и других абсолютных идеалистов,— это разделение мира на две части: мир видимости, или явлений, и мир высшей подлинной реальности. Это деление — характерная черта и религии, и многих идеалистических школ начиная с Платона. Тот материальный мир, который нас окружает, в котором мы все живем, который дан нам в непосредственном опыте, этот мир объявляется неистинным, нереальным. Ему противопоставляется другой, якобы подлинно реальный, духовный мир истинного бытия. Это очень старый идеалистический прием. Его социальный смысл состоит в том, чтобы переключить интересы и внимание людей с этого неистинного мира на лучший, реальный, но воображаемый мир. Этим приемом пользуется и Брэдли. Первая часть его книги посвящена обоснованию нереальности нашего мира, критике этого мира явлений или видимости.

До сих пор мы видели, что буржуазные философы игнорировали диалектику, отрицали ее, рассматривали ее как софистику, как ошибку, а то и просто как неле-

пость. В лице абсолютных идеалистов мы видим таких философов, которые пытаются вернуться к диалектике, применить ее в своих конструкциях, хотя и весьма своеобразно. Брэдли использует диалектику прежде всего для отрицания реальности окружающего нас мира на том основании, что мир противоречив, что все те идеи и понятия, посредством которых мы пытаемся познать мир, содержат в себе противоречия. «Я покажу,—говорит Брэдли в начале первой главы,— что мир как понятый (т. е. так, как понимает его наука.— Ю. М.) противоречит себе и есть поэтому видимость, а не реальность» (94, 11).

Так Брэдли собирается использовать гегелевскую идею универсального характера противоречия. Правда, у Гегеля в конечном счете противоречие снималось, но он во всяком случае ни от чего не был так далек, как от того, чтобы противопоставлять противоречие единству, как это делает Брэдли. Для Брэдли все, что противоречиво,—нереально. Он использует гегелевскую мысль о противоречивости всего существующего лишь для того, чтобы вывести из этого нереальность, недействительность мира.

«Высшая реальность,—говорит Брэдли,—такова, что она не может противоречить себе; вот абсолютный критерий» (94, 136). «Реальность едина в том смысле, что она обладает положительной природой, исключаяющей противоречие» (94, 140).

Но как доказать противоречивость мира явлений? Брэдли пытается это сделать, показав противоречивость тех идей, тех понятий, которые служат нам для его познания. При этом он пользуется аргументацией, собранной им из всей истории философии: у элеатов, софистов, античных скептиков, агностиков Нового времени Юма и Канта, Спенсера и многих других. Первая часть его книги представляет собой своеобразную энциклопедию агностицизма. Но именно потому, что Брэдли собрал все доводы в пользу противоречивости наших понятий, некоторые его соображения, как мы увидим дальше, не лишены интереса. В то же время многие его рассуждения представляют собой чистейшую софистику.

Совершенно очевидно, что все доказательства нереальности мира явлений направлены против материализма. Они призваны разрушить убеждение всех нормальных людей, науки и философского материализма

в том, что нас окружает объективная реальность и что наши идеи и представления — это более или менее правильные отражения вещей и явлений объективного мира. На протяжении всей своей книги, и особенно в ее первой части, Брэдли ведет полемику против материализма, хотя не всегда говорит об этом открыто.

Против какого же материализма воюет Брэдли? Против того же, против которого воевал еще Гегель, — против метафизического механистического материализма. Во времена Гегеля другого материализма еще не было. Во времена Брэдли уже существовал диалектический материализм. Но в научных кругах Англии в 80—90-х годах XIX в. диалектический материализм еще не получил сколько-нибудь значительного распространения. «Капитал» Маркса был, конечно, известен, но он рассматривался лишь как экономическое произведение и его философское значение еще оставалось неясным. Брэдли выступает главным образом против естественнонаучного материализма ученых, а их материализм, как правило, все еще оставался метафизическим и механистическим. И надо сказать, что Брэдли подчас удается нащупать слабые места этого материализма, показать ограниченность, противоречивость, недостаточность многих понятий, если они трактуются метафизически. Всем этим Брэдли пользуется для подкрепления своего основного положения о нереальности окружающего нас мира. Приведем несколько примеров его критики.

Брэдли начинает с проблемы первичных и вторичных качеств. Механистический материализм со времен Декарта и Галилея, Гоббса и Локка отрицал объективный характер чувственных качеств: цвета, вкуса, запаха и т. д. Французские материалисты и Фейербах восстановили объективность «вторичных» качеств. Но затем ряд естествоиспытателей, включая физиков и физиологов (Гельмгольц), стали снова склоняться к теории их субъективности. Брэдли полностью соглашается с тем взглядом, согласно которому вторичные качества субъективны. Он пытается развить аргументацию в его пользу. Суть ее состоит в утверждении, что не может пахнуть роза, если ее никто не обоняет, что звук, который никто не слышит, реально не существует. Иначе говоря, «вещи имеют вторичные качества лишь по отношению к органу» (94, 12), который их воспринимает. Говорить же о наличии у вещи цве-

та, запаха, вкуса и т. д. безотносительно к воспринимающему субъекту бессмысленно.

Но материализм утверждает, говорит Брэдли, что если вторичные качества субъективны, то первичные во всяком случае принадлежат вещам объективно. Иначе говоря, вещи протяженны и протяженность есть их реальная характеристика.

Хорошо, рассуждает Брэдли, но как же все-таки быть с вторичными качествами? Оттого, что их признали субъективными, своего рода видимостью, от этого они из мира нашего опыта не исчезли, сама-то видимость существует и нуждается в объяснении. Но материализм не может объяснить видимости (или явления). Видимость должна принадлежать к протяженности, потому что кроме нее ничего нет, но в то же время она не может принадлежать ей потому, что протяженность не содержит в себе ничего другого, кроме протяженности. Получается очевидное противоречие.

С другой стороны, все те доводы, которыми доказывалась субъективность вторичных качеств, сохраняют свое значение и для первичных. Протяженная вещь существует лишь по отношению к воспринимающему ее органу точно так же, как пахнущая или окрашенная вещь.

Брэдли приводит еще более сильный аргумент. «Без вторичных качеств протяженность немыслима» (94, 16). В самом деле, теория первичных и вторичных качеств утверждает, что протяжение может быть действительным совершенно независимо от всех других качеств. Но где и когда протяженность воспринималась как таковая, в чистом виде? Если протяженная вещь воспринимается при помощи зрения, она должна быть окрашена. Если она воспринимается на ощупь, то это возможно лишь благодаря осязанию и она должна быть или мягкой или твердой, гладкой или шероховатой, горячей или холодной.

Короче говоря, протяжение может представляться или мыслиться лишь со вторичными качествами. Само по себе оно есть лишь абстракция, необходимая для известных целей, но смешная, если рассматривается как существующая вещь (94, 17). Однако, говорит Брэдли, материалист по недостатку своей природы или образования поклоняется этому тощему продукту его необученной фантазии.

Рассуждения Брэдли далеко не оригинальны. Они во многом заимствованы у Беркли. Но любопытно то, что в них есть значительная доля истины. Состоит она в том, что если мы признаем субъективность вторичных качеств, то мы никакими силами не сможем сохранить объективность первичных качеств и удержаться на позициях материализма. Конечно, мы можем утверждать, как это делали многие материалисты XVII в., что первичные качества существуют реально. Но это утверждение не выдерживает серьезной критики, его нельзя связать с признанием субъективности вторичных качеств. И не случайно, что французские материалисты отказались от этой теории Локка.

Какой вывод следовало бы сделать из приведенных рассуждений Брэдли? Только один: и первичные, и вторичные качества имеют объективную природу и в этом смысле абсолютного различия между ними нет. Это и есть одно из основных положений теории познания диалектического материализма. Какой вывод делает Брэдли — очевидно. Он утверждает, что ни вторичные, ни первичные качества не реальны, а представляют собой лишь видимость. Но если так, то материя у Брэдли утрачивает все свои качества и растворяется в чистой видимости, лишается реального бытия.

Расправившись с материей подобным образом, Брэдли подходит к вопросу с другой стороны. Он ставит проблему предикаций. Все содержание мира, говорит Брэдли, представляет собой вещи, обладающие определенными качествами. Эти качества являются предикатами вещи. Мы говорим, например, что сахар есть белый, твердый, сладкий и т. д. Но что означает слово «есть», когда мы говорим, что сахар есть белый? Очевидно, вещь не есть какое-либо из своих свойств. Далее, поскольку сахар сладкий, он не есть твердый или белый, потому что все эти свойства различны. Очевидно, что вещь не сводится к своим свойствам, взятым отдельно. Сахар не есть просто твердость или просто белизна и т. д., так как его действительность состоит в их единстве. Но, спрашивает Брэдли, что же может быть в вещах помимо различных качеств? Что может быть в сахаре, кроме белизны, твердости, сладости, хрупкости, растворимости и т. д. и т. п.? Согласно Брэдли, мы не можем открыть действительного единства, существующего вне или внутри этих качеств. Снова получается противоречие,

свидетельствующее о том, что перед нами не действительность, а видимость.

Брэдли завершает свой анализ старым софизмом, согласно которому, если я утверждаю о вещи что-либо отличное от нее, я приписываю ей то, чем она не является. А если я утверждаю о вещи то, что не отличается от нее, то я вообще ничего не говорю. Так, например, нельзя сказать: роза есть красная, потому что красное это не есть роза. В то же время, если я говорю: роза есть роза, то я ровным счетом ничего не высказываю. Заключение, которое делает Брэдли, гласит, что вещь есть не действительность, а только видимость. Вещь со всеми своими свойствами — это лишь наша выдумка, пригодная для определенных целей, но не реальная.

Совершенно очевидно, что все рассуждение Брэдли представляет собой софизм, но очень типичный и весьма любимый идеалистами. Суть его состоит в том, что «вещь», или, вернее, понятие о вещи, сначала разлагают на понятия о некоторых из ее известных свойств, т. е. на понятия, с помощью которых эта вещь описывается или воспроизводится в мысли, а потом с удивлением спрашивают, куда же девалась сама эта вещь. Вещь растворяется в своих качествах, распускается в них, а потом сами качества объявляются несуществующими, и вещь испаряется, превращается в видимость. Это очень легкий способ уничтожения материализма. Если же, спрашивают идеалисты, вещь не есть сумма ее свойств, то что же она такое? Единство их, но где и в чем оно?

Представление о вещах, как состоящих из «свойств», было присуще еще средневековой науке, но наука Нового времени от него отказалась. Механистический материализм XVII в. рассматривал вещь не как сумму свойств, а как материальное тело, в котором протяженность не была одним из свойств наряду с другими, а была основой, сутью вещи, обеспечивающей то самое ее единство, которое потерял Брэдли. Именно протяженность выступала как носитель тех свойств, которыми обладала вещь.

Это механистическое представление о вещи было, может быть, односторонним и неполным. Но в принципе оно было верным и обеспечило огромные успехи науке.

Диалектический материализм, опираясь на более

высокий уровень науки, преодолел ограниченность механицизма. Он не ищет уже принципиально неразложимую основу вещи, то последнее вещество или элементы, из которых она составлена. Он понимает, что нет границ и пределов нашего познания вещей, что, по словам Ленина, электрон так же неисчерпаем, как и атом, и что всякое представление о последних простых частицах материи должно быть отвергнуто. Тем не менее механистический материализм, во всяком случае, оставил нам то зерно абсолютной истины, что материальные вещи необходимо существуют в пространстве, что их бытие вне пространства столь же немыслимо, как и их бытие вне времени, как бы ни изменялись наши конкретные представления о том и о другом.

Что же касается свойств (чувственных качеств вещи), то дело в том, что вещь существует не помимо своих свойств, а вместе с ними, в них и через них. Свойства суть свойства самой вещи. Ее единство и целостность, как определенного «сгустка» материи, даны не отдельно от ее отношений к другим вещам и явлениям, а в этих отношениях. Вещь существует в своих свойствах. Но вещь есть частица или своего рода сгущение материи, обладающая, как и вся материя, бесконечным множеством свойств, связей и отношений. Каждая вещь есть часть объективной реальности, но эта часть никогда не может быть исчерпана до дна или разложена на свойства, которые можно пересчитать на пальцах. Свойства вещей — это не кубики, из которых может быть сложена вещь. Это различные аспекты ее отношений к окружающему миру.

Но вернемся к философии Ф. Брэдли. Он уже дважды «опроверг» реальность вещей и их качеств. Теперь он предпринимает такую попытку в третий раз, выдвигая проблему качеств и отношений. Рассуждения его носят весьма схоластический характер. Для практических целей, говорит Брэдли, мы упорядочиваем данные нам факты при помощи выделения их качеств и отношений. Однако в теоретическом плане этот прием, по его мнению, оказывается совершенно непонятным, поэтому та реальность, которая характеризуется при помощи качеств и отношений, это не истинная реальность, а только простая видимость. В самом деле, рассуждает Брэдли, отношения предполагают качество, а качества предполагают отношения. Но оба

эти полюса не могут существовать ни вместе, ни отдельно.

С одной стороны, отношение предполагает наличие чего-то соотносящегося, следовательно, предполагает какие-то качества *A* и *B*, которые относятся друг к другу определенным образом, но, с другой стороны, качества не могут существовать вне отношений. Мы никогда не имеем дела с качеством, находящимся вне отношения к чему-либо. Например, свет не существует вне отношения к цвету, звук — к звукопроводящей среде, наконец, любое качество — вне отношения к нам, которые его воспринимают. Получается, заключает Брэдли, порочный круг, свидетельствующий о том, что качества и отношения являются не характеристиками реальности, а только видимостью.

Конечно, отношения предполагают качества, а качества обнаруживаются в тех отношениях, в которые вступают вещи. Вещь и ее качества не могут существовать вне отношений, вне времени и пространства, вне связи с другими вещами. Но характер тех отношений, в которые вступает вещь, то, как она себя ведет, определяется ее природой. Качества и отношения — это не какие-то неизменные самостоятельные сущности, из суммы которых механически слагаются вещи. Понятия качества и отношения характеризуют различные аспекты объективной действительности, это различные ее стороны, достигнутые познанием бесконечного мира, различные ступени углубления, проникновения нашего познания в действительность.

Брэдли же повторяет свой довольно обычный метафизический прием. Он резко противопоставляет качества отношениям, считает их заранее чем-то принципиально несовместимым, а потом усматривает противоречие в том, что они оказываются связанными друг с другом.

Поскольку материальный мир существует в пространстве и во времени, а пространство и время представляют собой коренные условия бытия материи, постольку идеалисты обычно пытались опровергнуть объективный характер пространства и времени. Естественно, что такую же попытку предпринимает и Брэдли. Он пытается доказать, что понятия пространства и времени сотканы из противоречий, а это означает, по Брэдли, что они суть не реальность, а видимость. Пустое пространство, говорит Брэдли, которое не со-

держит в себе ничего, есть пустая абстракция. Нельзя даже сказать, что оно существует, потому что само по себе оно не имеет никакого смысла. Оно может приобрести этот смысл при наличии какого-то качества. Но тогда встает неразрешимый вопрос: как это качество может относиться к протяженности?

Брэдли спрашивает далее, что такое пространство вообще. Диалектический материализм рассматривает пространство как форму существования материи. Это положение признавали и некоторые старые материалисты (французские материалисты, Л. Фейербах). Как часто бывало, материалисты давали верное, в принципе, решение, но не могли его обосновать и объяснить в деталях. По существу, старый материализм отождествлял пространство с материей, либо отрывал пространство от материи, не умел показать связи этой формы существования материи с самой материей и в конечном счете рассматривал пространство как абсолютное, как пустое и чисто внешнее вместительное тел. А такое понимание его неизбежно было чревато противоречиями.

Брэдли говорит, что пространство, с одной стороны, не может быть отношением. Если бы оно было отношением, то отношением между чем и чем? Пространство и части его, очевидно, состоят из пространства же и не из чего другого. Тогда получилось бы, что пространство есть отношение между пространствами, что явно нелепо. Значит, пространство не есть отношение.

Но с другой стороны, пространство есть все-таки не что иное, как отношение. Оно состоит из бесконечного количества частей, которые как-то должны быть связаны воедино и, следовательно, относиться друг к другу.

Получается противоречие: пространство есть и отношение, и неотношение. Но это противоречие идет еще дальше. Пространство — отношение между какими-то единицами. Но что это за единицы? На первый взгляд кажется, что они есть, но мы напрасно стали бы их искать. Каждая часть пространства не есть нечто плотное, неделимое, а распадается в свою очередь на отношения между единицами, которые не существуют. «Мы видим, — говорит Брэдли, — что пространство исчезает совершенно в отношениях между единицами, которые никогда не могут существовать» (94, 32).

То же получается, если мы рассмотрим безграничное расширение пространства. Если пространство не имеет определенных границ, то оно не пространство, а нечто расплывчатое, неуловимое, улетающее у нас на глазах. Но ограниченное пространство вызывает вопрос: что находится за его границами? Очевидно, не что иное, как пространство. Таким образом, пространство есть нечто постоянно выходящее за свои пределы, преодолевающее само себя и исчезающее где-то в туманной дали. На этом основании Брэдли делает вывод о том, что пространство есть только видимость. В действительности же Брэдли показал ограниченность, недостаточность, относительность тех представлений о пространстве, которыми располагала в то время наука, т. е. классическая физика и естественнонаучный материализм.

Еще ярче это обнаруживается при анализе времени. Время, говорит Брэдли, еще труднее понять, чем пространство. Что есть время? Обычно его представляют в виде пространственного образа, как поток, текущий в одну сторону; частями же этого потока являются прошлое, настоящее и будущее.

Время, так же как и пространство, рассуждает Брэдли, есть и отношение и не отношение, а следовательно, оно противоречиво внутри себя. Время есть отношение между какими-то единицами. Но если эти единицы не обладают длительностью, то и все время, состоящее из них, не обладает длительностью. Если же время имеет длительность, тогда и единицы его также делятся и, следовательно, перестают быть единицами.

Далее, мы иногда говорим о прошедшем и будущем так, как если бы они существовали наряду с настоящим. Однако несомненно, что прошедшего уже нет, оно не существует; что касается будущего, то его также нет, поскольку оно еще не существует. Реально, таким образом, только настоящее.

Но что такое настоящее? Попробуйте уловить его — и вы убедитесь в тщетности своих попыток. Попробуйте схватить настоящее — и вы увидите, что настоящий момент ускользает от вас, как вода. Когда вы хотите схватить его, он у вас на глазах превращается в прошлое. Таким образом, если сперва казалось, что реально только настоящее, то теперь выяснилось, что и настоящее реально не существует, а представляет со-

бой нечто неуловимое. Все время превратилось в чистую видимость.

Можно определить время как «раньше» в отношении к «после». Но здесь возникает старое затруднение, касающееся отношения, члены которого не существуют.

Эти рассуждения показывают крайнюю метафизичность мышления Брэдли. Натолкнувшись на реальные противоречия времени, Брэдли видит в них свидетельство его недействительности. Время, конечно, противоречиво, но те противоречия и трудности, на которые наталкивается логический анализ времени, связаны не только с противоречивостью самого этого объекта, но и с ограниченностью, узостью метафизических представлений о нем.

В самом деле: действительно ли настоящее растворяется в несуществующем прошлом? Действительно ли не существует прошедшее? Если рассматривать время метафизически, в отрыве от движения материи, абстрактно, то такой вывод неизбежен. Но ведь в действительности время вовсе не есть абстракция. Время есть форма существования материи. Время как «чистое время» лишь искусственно может быть абстрагировано, отвлечено от материи. В действительности имеется единый процесс развития материи и время есть определенный аспект, форма его развития. Поэтому сказать, что прошедшее не существует, можно только в абстракции, в одном определенном смысле. Ибо оно не исчезает бесследно, оно оставляет свои следы и определяет дальнейшее развитие. Каждое совершившееся событие не тонет бесследно в реке забвения, а влияет на последующее течение событий. Прошлое нашей Солнечной системы, нашей Земли, прошлое того или иного народа или даже прошлое каждого отдельного человека не есть нечто лишь однажды промелькнувшее и исчезнувшее навсегда. В известном смысле, в известном отношении оно сохраняется. Настоящее вырастает из прошедшего и зависит от него. Так, например, Великая Октябрьская социалистическая революция есть факт прошлого, но это такой факт, который определил и до настоящего времени определяет весь ход мировой истории.

Если же взять область человеческой культуры, то общепризнанно, что вся она основана на преемственности, на традиции, на включенности исторического

прошлого в нынешнее культурное бытие народа. Без культурной памяти, без осознания и признания культурных ценностей, созданных прошлыми поколениями, не было бы и современной культуры.

Метафизическое понимание времени как чего-то оторванного от материи чревато трудностями и противоречиями. Но в свое время такое понимание было вполне закономерным, оно удовлетворяло потребности естествознания и вместе с таким же абстрактным представлением о пространстве было условием развития и успехов классической механики. Строго говоря, оно вовсе не было неверным, оно было лишь односторонним. Представления о пространстве и времени также подвержены изменению и углублению, как и представления о структуре материи и формах ее движения. Классическая механика рассматривала материю, пространство и время как три сосуществующих элемента. Современная наука доказала их неразрывную связь; тем самым она преодолела ряд противоречий и трудностей, с которыми встречался логический анализ понятий пространства и времени классической физики.

Что касается идеалистов, то у них всегда были нелады с пространством и временем. Поскольку пространство и время суть формы существования материи, идеалисты были склонны отрицать их реальность. Но с другой стороны, духовные процессы, процессы сознания также протекают во времени. Поэтому отбросить это понятие тоже невозможно. Таким образом, идеалисты, особенно объективные, впадали в противоречие. Так, у Гегеля абсолютная идея развивается вне времени, природа развивается вне времени, только человеческий дух развивается во времени, да и то до известного предела.

Все английские абсолютные идеалисты в конце концов склонялись к признанию субъективности времени, считая, что время — это видимость, которая существует для человеческого сознания и благодаря ему. Еще основатель абсолютного идеализма Грин писал, что «не могло бы быть такой вещи, как время, если бы не было самосознания, которое не находится во времени» (109, 55).

Брэдли утверждает, что направление времени от прошлого к будущему не является чем-то объективным, а связано с субъектом. Он пишет, что «направле-

ние от прошлого к будущему и различие между ними полностью зависит от нашего опыта» (94, 189).

Надо заметить, что Брэдли высказывает одну интересную мысль. Он говорит, что то течение времени, та последовательность событий, которые мы наблюдаем в нашем опыте, вовсе не обязательно являются единственными. Вполне можно допустить существование других «временных серий», как он выражается, где время течет по-другому. Причем эти временные серии могут быть не связаны друг с другом. Иллюстрацией здесь может служить такой пример: приключения Синдбада-Морехода происходят, конечно, во времени, и в них имеется определенная последовательность событий. Но возьмем другую сказку, например о Красной Шапочке и Сером Волке. Там тоже события развиваются во времени. Но можно ли поставить вопрос о том, как связаны между собой две временные серии: та, в которой происходят приключения Синдбада-Морехода, и та, в которой развивается история о Красной Шапочкой? Очевидно, подобный вопрос совершенно лишен смысла. Две указанных временных серии расположены в различных планах и никакого отношения друг к другу не имеют.

Это рассуждение Брэдли любопытно потому, что производит впечатление какого-то предвосхищения теории относительности. Однако в действительности эта мысль с наукой никак не связана, а взята Брэдли у мистиков, у которых она нередко встречалась.

Далее Брэдли переходит к рассмотрению движения и, разумеется, обнаруживает его противоречивость. Оказывается, что движущееся тело должно в один и тот же момент времени находиться в двух различных местах, что противоречиво, а следовательно, невозможно.

Затем следует целая серия софизмов, доказывающих невозможность изменения. Звучат они примерно так: «Нечто A изменяется и поэтому не может быть постоянным, но, с другой стороны, если A не постоянно, то что же тогда изменяется? Это уже будет не A , а нечто иное» (94, 38). Тогда нельзя сказать, что изменяется A и вообще, говорит Брэдли, изменение абсолютно непонятно, так как нельзя понять как нечто, какая-то вещь может стать чем-то другим, например не- A . Отсюда снова делается вывод о том, что движение и изменение нереальны.

Утверждение о нереальности, неистинности изменения имеет не только чисто философское значение. Оно имеет определенный и очень важный политический смысл. Маркс писал о необходимости изменить мир, именно в этом он видел всемирно-историческую задачу, стоящую перед человечеством. Но если изменение нереально, если оно только видимость, то человек должен лишь пассивно принять ту действительность, изменить которую невозможно. Отрицание изменения, таким образом, оборачивается апологией существующего, того, что есть.

Прогрессивный американский философ Бэрроуз Данэм, подвергая критике учение абсолютных идеалистов, писал, что отрицание ими изменения выражает в конечном счете нежелание изменить существующее положение, удовлетворенность и довольство наличными порядками в мире (25, 61).

Разделавшись с движением и изменением, Брэдли так же легко управляет и с причинностью, усматривая противоречивость и этого важнейшего научного и философского понятия. Здесь Брэдли выдает целый каскад чисто схоластических и софистических аргументов. Первый: непонятно, как следствие может отличаться от причины, как нечто может вызвать к жизни что-то совершенно от него отличное.

Второй аргумент: явление *B* имеет своей причиной явление *A*, но для того, чтобы *A* было причиной *B*, должна быть какая-то причина *C*. Но то же самое можно сказать и относительно *C*, и так получается регресс в бесконечность.

Не обходится Брэдли и без довода Юма, который гласит, что там, где мы говорим о причинной связи, мы фактически имеем дело лишь с временной последовательностью двух явлений, а не с реальной обусловленностью одного явления другим.

Брэдли приходит к выводу о том, что причинность — это всего лишь наша выдумка, лишь своего рода инструмент, пригодный для практических целей.

Такая же судьба постигает и многие другие научные понятия: сила, энергия, действие и др. Брэдли уверяет, что все эти понятия — просто метафоры и что определить их точное значение невозможно. Каждое из них он пытается разложить на составные элементы и привести к абсурду.

Покончив со всеми понятиями науки, Брэдли снова обращается к вещам материального мира. Его заключительный вывод гласит, как и следовало ожидать, что вещи нереальны, что они не более как видимость; причем такая видимость, которая зависит от нас. «Тождество вещи,— говорит Брэдли, заключается в нашей точке зрения на нее» (94, 63).

Рассмотрев материальный мир, в котором живет человек, Брэдли обращается к самому человеку. Он ставит вопрос о том, что представляет собой личность, или «Я» (self — самость), человека? Чем определяется торжество личности данного человека? Можно ли считать, что грудной младенец, играющий в песке мальчик, мечтательный юноша, взрослый мужчина и дряхлый старец это один и тот же человек? Если да, то что же обеспечивает тождество личности? *

Прежде всего Брэдли отказывается видеть основу этого тождества или постоянства личности в теле человека, ибо тело есть внешняя вещь, представляющая собой, по Брэдли, лишь видимость. Брэдли пытается рассматривать человека лишь как духовное существо, находя источник тождества личности в памяти и других психических способностях. Отбросив материальную основу психики человека, Брэдли начинает оперировать его совершенно неуловимой душой. В ней он не усматривает ничего субстанциального. Его вывод гласит, что мы не знаем, что такое «Я» человека, и хотя личности существуют, они остаются для нас не более как видимостями. «В каком бы смысле ни взять «Я», оно окажется видимостью» (94, 103).

Каков же итог всего анализа, произведенного Брэдли? Весь окружающий нас мир оказался противоречивым и нереальным. Вещи, их качества, материя, пространство, время, движение и изменение, энергия, причинность и даже наше собственное «Я» оказались чем-то неистинным, нереальным, оказались лишь простой видимостью, лишенной действительного бытия. Те понятия, которые мы применяем для того, чтобы объяснить этот противоречивый мир, не отражают, по Брэдли, никакой реальности,— они являются нашими «выдумками», конструкциями, «орудиями», слу-

* Следует заметить, что проблема тождества личности до настоящего времени продолжает активно обсуждаться в англо-американской философской литературе.

жашими для определенных практических целей. Мы пользуемся ими так, как если бы они соответствовали действительности, хотя внимательный анализ раскрывает их нереальность.

Если бы Брэдли остановился на этом, его с полным правом можно было бы причислить к скептикам и агностикам. Весь его анализ окружающего нас мира и нашего познания проникнут духом скепсиса и агностицизма и выдержан в духе традиционного субъективного идеализма Беркли и Юма. В своем истолковании природы научных понятий Брэдли всецело идет в русле субъективно-идеалистического эмпиризма, укоренившегося в английской буржуазной философии и начавшего распространяться в других странах. Больше того, в теории познания у него весьма отчетливо начинают проглядывать элементы прагматистского подхода.

Рассматривая, например, вопрос об аксиомах, Брэдли далек от того, чтобы видеть в них врожденные истины или истины, полученные путем интеллектуальной интуиции. «Потому что все аксиомы,— говорит Брэдли,— на самом деле являются практическими. Все они зависят от воли. Ни одна из них не может быть чем-либо, кроме как побуждением действовать определенным образом» (94, 133).

Но ведь это типично прагматистская трактовка вопроса. Через 10 лет после Брэдли английский прагматист Ф. К. Шиллер в статье «Аксиомы как постулаты» будет утверждать, что аксиомы — это постулаты, принимаемые нами в чисто практических целях; мы признаем их истинными, потому что они работают.

Брэдли говорит далее, что «теоретическая аксиома есть положение, формулирующее побуждение действовать определенным способом. Если это побуждение не удовлетворяется, наступает беспокойство и движение в определенном направлении, продолжающееся до тех пор, пока результат не приобретет характер, который удовлетворяет побуждение и вызывает успокоение» (94, 134). Эта фраза написана совсем в духе Ч. Пирса.

Что такое природа для Брэдли? Это, конечно, видимость с точки зрения общего вопроса о реальности. Но говоря более конкретно, «это идеальная конструкция, требуемая наукой, и это необходимая рабочая фикция» (94, 434). В другом месте Брэдли говорит,

что тело как часть физического мира есть «рабочая точка зрения» (94, 263).

Еще одно аналогичное высказывание: «...материя, движение и сила суть лишь рабочие идеи, применяемые для того, чтобы понять появление определенных событий» (94, 261).

Сходным образом рассуждают и другие абсолютные идеалисты. «Объективный,— говорит Бозанкет,— независимый от нашего сознания для практических целей» (15, 9).

Таким образом, все научные понятия превращаются Брэдли лишь в «рабочие идеи», служащие нам для связи явлений в практических целях. Они лишены действительного объективного содержания и представляют собой лишь удобные фикции, которые мы употребляем, как если бы они были истинными.

§ 3. Реальность и абсолют

Что же происходит дальше? На этих скептических выводах Брэдли не останавливается. В двух заключительных главах первой части своей книги Брэдли снова возвращается к критике агностицизма.

Он выступает против двух его разновидностей: юмистской и кантианской, против феноменализма, согласно которому нет ничего, кроме постоянно изменяющихся состояний нашего сознания, и против учения о непознаваемой вещи в себе, скрывающейся где-то позади явлений. Критика Брэдли носит чисто логический характер. Суть ее сводится примерно к следующему: раз мы видим и воспринимаем изменения, происходящие вокруг нас, значит должно быть нечто изменяющееся, какой-то субъект этого изменения. На этом основании отвергается феноменализм. Но далее, если я знаю, что нечто есть и что оно обнаруживается через свои изменения, я никак не могу признать его непознаваемым.

Итак, Брэдли объявил объективный материальный мир видимостью. Но теперь ему надо доказать существование абсолютной реальности. Для этого Брэдли заимствует одну мысль Гегеля, восходящую в конечном счете к Платону. Он говорит, что хотя окружающий нас мир представляет собой видимость, однако сама-то видимость — это не мираж, не иллюзия. Видимость не есть ничто, несущее. Видимость существует,

и ее существование может быть объяснено только тем, что она принадлежит, относится к реальному, она есть проявление чего-то реального. Такой реальностью, по Брэдли, является абсолют. Он подходит к доказательству существования абсолюта и с другой стороны.

Окружающий мир, как мы видели, согласно Брэдли, раздирается противоречиями. Он изменчив, неустойчив, несовершенен. Но как могли бы мы оценивать его как нереальный, — спрашивает Брэдли, — если бы не сравнивали его с чем-то реальным, если бы не существовало чего-то высшего, совершенного? Иначе говоря, мы не могли бы осудить этот мир как нереальный, если бы не обладали критерием, заимствованным из сферы высшей реальности.

Таким критерием, по Брэдли, как мы уже знаем, является непротиворечивость. Мир видимости содержит противоречия, и поэтому он нереален. Высшая реальность не включает в себе противоречия. Абсолют — это сфера гармонии и совершенства. Все противоречия в нем примиряются и сливаются в высшее единство.

Брэдли чувствует, что тут самый слабый пункт его учения, так как, исходя из первоначально принятых им скептических посылок, доказать существование абсолюта крайне трудно. Он прибегает к прямой мистике. Оказывается, что у нашего духа есть убеждение в своей связи с абсолютным началом. Каждая несовершенная часть мира, одной из которых являемся и мы, «тоскует» по целому, по совершенству, которого она лишена. Отсюда, по мнению Брэдли, необходимо следует существование этого абсолюта.

Итак, существование абсолюта «доказано». Но что же он собой представляет? Из чего он, так сказать, состоит? Что природа абсолюта является духовной, для Брэдли очевидно само собой. Но сама духовность может быть различной. Для Гегеля, например, это была Абсолютная идея, для Шопенгауэра — воля. В понимании абсолюта Брэдли продолжает традицию английского идеалистического эмпиризма. Абсолют — это опыт, всеохватывающий, всеобъемлющий опыт, идеалистически понимаемый как совокупность психических переживаний. Единственной реальностью, по Брэдли, является духовное. Но он не принимает сведения духовного только к процессу мышления. Все-

ленная — это не балет бездушных категорий, это единство мышления, чувства и воли.

Гегелю довольно легко было абсолютизировать процесс абстрактного логического мышления, превратив его в идею, поскольку весь мир отражается в мышлении. Брэдли это сделать труднее, так как искусственный характер его конструкции резко бросается в глаза. Брэдли гипостазирует, раздувает психическую деятельность человека, превращая ее во что-то самодовлеющее, абсолютное. Он окончательно мистифицирует понятие «опыт». Ведь опыт всегда принадлежит какому-то субъекту; опыта, не относящегося к субъекту, не только не существует, но его даже невозможно себе представить. И все же абсолют Брэдли — это опыт, причем ничей опыт, опыт вообще, абсолютный опыт.

У Брэдли «опыт» отрывается от того, кто им обладает и гипостазируется в некую самодовлеющую реальность. По отношению к идее мы уже привыкли к такой процедуре, и она не кажется нам непонятной. «Идея» может (как бы) существовать вне головы человека из-за своей абстрактной логической природы. Но опыт — понятие более психологическое, т. е. теснее связанное с субъектом, чем «идея», поэтому его труднее отделить от субъекта. И все же махисты, прагматисты, представители других идеалистических течений это сделали. Они объявили «опыт» чем-то первичным, исходным, основополагающим.

В их понятийной координатной сетке нулевой точкой является именно опыт. Перед нами, таким образом, особая система координат, предложенная некоторыми идеалистическими философами, особая система или сетка понятий.

У Брэдли опытом является весь окружающий мир, рассматриваемый не как объективная реальность, а как переживание, особое состояние человеческого сознания.

Аргументация Брэдли в пользу того положения, что все есть опыт, является чисто субъективистской. «Чувство, мышление и воля... вот материал, из которого состоит существующее, и нет другого материала, действительного или даже возможного» (94, 127).

Я могу, говорит Брэдли, мыслить в качестве существующего только то, что так или иначе входит в мой опыт. «Все, что никак не ощущается и не воспринима-

ется, становится для меня бессмысленным... Для меня опыт есть то же самое, что реальность» (94, 128).

И как бы для того, чтобы подтвердить субъективно-идеалистическое толкование опыта, Брэдли продолжает: «Что я отвергаю, так это отделение ощущения от ощущаемого, или желания от желаемого, или того, что мыслится от мышления... Бытие и реальность, короче говоря, это то же самое, что чувствительность» (94, 129). Поэтому-то «абсолют есть единая система, и ее содержание есть не что иное, как чувственный опыт» (94, 129). Можно сказать, таким образом, что Брэдли — это своего рода объективированный или гегельянизированный Беркли. Образно говоря, если отбросить Абсолютную идею Гегеля, то останется рациональное зерно его философии, останется угаданная в диалектике понятий диалектика действительности, останется перевернутое, мистифицированное, но рациональное, в конечном счете материалистическое содержание. Если же отбросить абсолют Брэдли, останется субъективно-идеалистическое истолкование психической жизни человека.

Теперь встает вопрос, где же и как существует этот абсолют Брэдли и каково его отношение к видимости? Оказывается, что, согласно Брэдли, абсолют существует не где-то вне своих проявлений, а исключительно в них и через них. Поэтому получается, что и пространство, и время, и природа, и люди — все так или иначе причастно к абсолюту. Брэдли легко говорить об этой причастности, потому что он уже раньше объявил весь окружающий нас мир лишенным материальности. Вещи и их качества обладают лишь идеальным существованием в нашем опыте, который представляет собой лишь часть абсолютного опыта. Их нереальность обусловлена, по Брэдли, тем, что этот опыт в каждом конкретном случае является неполным, ограниченным, несовершенным. Реальность же предполагает полноту, завершенность, гармонию и совершенство.

Таким образом, абсолют проявляется в различных конечных несовершенных формах. Одним из таких несовершенных проявлений Брэдли считает природу. «Материальный мир, — говорит Брэдли, — есть неточное, одностороннее, самопротиворечивое проявление реального» (94, 235). Или еще: «...природа сама по себе не обладает реальностью. Она существует лишь

как форма проявления внутри абсолюта» (94, 259). Брэдли, конечно, хорошо знает, что необходимая предпосылка естествознания — это безусловное признание объективного существования окружающего мира как предмета ее исследования. Он говорит: «Для естественной науки выделение одного элемента из целого правомерно и необходимо. Для того, чтобы понять существование и последовательность явлений в пространстве, условия, при которых это имеет место, могут быть сделаны объектами самостоятельного изучения. Но принимать эти условия за прочные реальности... значит уклоняться в некритическую и варварскую метафизику» (там же).

Далее перед Брэдли встает вопрос о душе и теле и об отношении душ к абсолюту. С телом он справляется очень быстро. Тело — это интеллектуальная конструкция и видимость; что касается души, то с нею дело обстоит сложнее. Однако, по сравнению с другими своими коллегами, Брэдли решил этот вопрос наиболее последовательно в духе абсолютного идеализма. Он обладал завидной смелостью идти в своих рассуждениях до конца. Душа, по Брэдли, это просто «конечный центр непосредственного опыта», это «определенная группа (или серия) психических явлений» (94, 264) и ничего более. Вслед за Юмом Брэдли утверждает, что никакой субстанциальностью душа не обладает: «Души, как и их тела, суть не более как явления» (94, 270).

Но ведь душ много, а абсолют один. Каково же их отношение к абсолюту? Оказывается, согласно Брэдли, в абсолюте множественность душ исчезает, душа как бы растворяется в абсолюте: «Множественность душ в абсолюте есть поэтому видимость, и их существование не является истинным» (94, 270).

При такой постановке вопроса Брэдли встречается с серьезной трудностью, с проблемой бессмертия души, столь существенной для религии и всякой религиозно окрашенной философии. Здесь оказывается, что политико-метафизические требования у Брэдли подчиняют себе религиозные. Как ни важно было для Брэдли утвердить и обосновать религию, для него было важнее утвердить мысль о подчинении индивида целому, о поглощении индивида абсолютом. Именно это требование определяет решение вопроса о душе Брэдли, нехотя и как бы вынужденно затрагивая эту тему.

Он говорит, что можно без противоречий мыслить душу, не связанную с телом, существующую самостоятельно. Но в конце концов он все же признает, что существование души после смерти хотя и возможно, но невероятно. Душа без тела возможна, полагает Брэдли, но добавляет, что мы никогда и нигде не встречались с такой душой. Это лишь «пустая возможность» (94, 302).

Индивидуальное бессмертие Брэдли фактически отвергает. И тело, и душа растворяются в том, что выше их. В этом пункте Брэдли расходится с некоторыми другими абсолютными идеалистами, как английскими, так и американскими. Для Брэдли важно прежде всего и больше всего доказать целостность, единство, совершенство абсолюта. Поэтому он приносит ему в жертву все индивидуальные различия, вступая в противоречие с господствующим индивидуализмом английской буржуазной идеологии.

Брэдли стремится доказать, что противоречия, разлады, конфликты, с которыми мы сталкиваемся в нашей жизни, неистинны, нереальны, что они находят свое разрешение в абсолюте, в целом.

Соответственно этому взгляду Брэдли понимает и истину. Истина для него состоит в непротиворечивости, связности, последовательности, гармонии. Однако наши суждения — это конечные, частичные точки зрения на реальность. Они могут быть истинными лишь в отношении к частным аспектам реальности. Ни одно конечное суждение не может быть абсолютно истинным.

Но, с другой стороны, и заблуждения неабсолютны, и наличие их не противоречит истинности целого. Мы — существа ограниченные и не можем постигнуть все части целого. Поэтому мы можем заблуждаться и заблуждаемся. Но никакие заблуждения не являются только заблуждениями. Они содержат в себе и долю истины. «Заблуждение есть истина, это — частичная истина, ложная лишь поскольку она частична и остается незавершенной» (94, 169). Заблуждение не есть только нечто отрицательное, оно включает в себя некоторые положительные моменты, взятые односторонне. В целом же эти односторонности преодолеваются и устанавливается полная гармония. Таким образом, заключает Брэдли, заблуждение вполне совместимо с абсолютным совершенством.

Теперь нужно взглянуть на проблему с другой, уже не гносеологической, а этической точки зрения. Иначе говоря, вопрос состоит в том, как совместить с абсолютным совершенством наличие зла в мире.

Это очень старая проблема, вопрос о так называемой теодицее, т. е. о том, как примирить доброту и милосердие божие со злом в этом мире, как оправдать бога за совершаемое на земле зло.

В то же время это крайне острая политическая проблема, потому что мы неизбежно сталкиваемся здесь с социальным злом и бедствиями эксплуатируемых народных масс.

Решение Брэдли этой проблемы легко предвидеть. Брэдли признает существование зла и страданий в мире. Но, по его мнению, это тоже лишь несовершенные, односторонние проявления абсолюта. «...В абсолюте не может быть неудовлетворенного желания или практического интереса» (94, 137). В нем каждое зло нейтрализуется соответствующим добром, в нем устанавливается полная гармония.

В этом пункте учение Брэдли приобретает уже открытый социальный апологетический смысл. Оно утверждает неистинный характер зла и страдания на земле. В то же время зло существует в мире, по Брэдли, так как вместе с добром оно составляет два полюса совершенной гармонии Абсолюта. Поэтому нет смысла бороться против этого неистинного, нереального, но в то же время и неизбежного зла. Зло, страдание, смерть — все это необходимый удел конечного, несовершенного, противоречивого. Но не следует слишком задерживаться на этих нереальных моментах. Человек должен думать о гармонии целого, о слиянии с абсолютом, о том, что его индивидуальный опыт, включающий страдание и зло, есть лишь момент, поглощаемый абсолютным совершенством, в котором устанавливается равновесие между страданием и удовольствием.

Это учение абсолютного идеализма претендует на оптимизм. Но это оптимизм искусственный, навязываемый людям вопреки их реальному мироощущению и их действительному жизненному положению. Абсолютный идеализм, как и религия, по существу, выступает с проповедью смирения, покорности и примирения со злом. В самом деле, зачем бороться против зла, против эксплуатации, против угнетения масс, против

несправедливости, когда, во-первых, зло необходимо, а во-вторых, оно все равно реально не существует, а представляет собой лишь видимость, исчезающую в абсолюте? Надо понять совершенство целого и обрести таким образом и спокойствие, и просветленность духа

Однако Брэдли ведет свою проповедь примирения со злом более тонко, чем религия. Он не обещает посмертного воздаяния, ибо, как мы видели, бессмертные души он принять не может. Но абсолют-то не существует вне своих проявлений, и поэтому совершенство вовсе не нужно искать в загробной жизни. Брэдли уверяет, что совершенство всегда существует в мире, рассматриваемом как целое.

Брэдли хочет уверить, что и в том мире, в котором мы живем, дела обстоят не так уж плохо. Мы знаем, и наш опыт подтверждает это, говорит Брэдли, что страдание нейтрализуется удовольствием. «Совершенно очевидно, что небольшие страдания часто полностью поглощаются большим удовольствием» (94, 175). Если я испытываю какое-то местное страдание, то на этом основании нельзя утверждать, что мое положение вообще неприятно. А если я действительно страдаю, то это тоже не значит, что в мире все плохо. «Я не могу утверждать, что все плохо, если индивидуум страдает» (94, 450).

«В мире, который мы наблюдаем,— заявляет Брэдли,— беспристрастное обследование обнаружит больше удовольствия, чем страдания. В мире имеется преобладание удовольствия» (94, 175).

Рассмотрение мира с точки зрения абсолюта имеет вполне определенный политический смысл. В обществе, основанном на эксплуатации, состоящем из угнетенных и господствующих классов, может быть и имеется равновесие, баланс удовольствия и страдания. Но страдания выпадают преимущественно на долю одного класса, составляют удел трудящихся, а удовольствиями пользуется господствующая верхушка. Тому, кому это положение не нравится и кажется несправедливым, Брэдли рекомендует взглянуть на него с точки зрения целого, в котором страдания и удовольствия уравновешиваются и царит полная гармония.

Какой же вывод следует отсюда? Какое практическое нравственное поучение предлагает Брэдли простому человеку? Прежде всего никогда не считать

других виновниками наших неприятностей. Если человек стремится к какой-то цели и терпит неудачу, то в этом виноват он сам. «Цели, которые не удается осуществить... это цели, выбранные нами, и выбранные более или менее ошибочно» (94, 177). Неудача наших планов говорит лишь о том, что они были плохо составлены, не были согласованы с требованиями целого. Однако Брэдли поясняет, во избежание напрасных ожиданий, что представить себе конкретно, как именно наши заблуждения, страдания и неудачи могут быть уравновешены в абсолюте, вообще нельзя. Важно только быть уверенным, что это возможно.

Проповедуя в конечном счете поглощение индивидуума абсолютом, Брэдли однако не порывает с традиционной утилитаристской этикой. Он не требует от человека обязательного альтруизма, жизни ради других. Брэдли ничего не имеет против стремления индивида к самоутверждению и преследования им своих личных, пусть даже эгоистических, целей. Его буржуазное этическое сознание это вполне приемлет.

С точки зрения Брэдли, любой человек может заботиться о себе, соблюдать свои личные интересы. Все это будет вполне нравственно. Но если он терпит неудачу, если он сталкивается при этом со злом, то он не должен роптать и обвинять кого-либо в своих бедствиях. Он должен понять, во-первых, что он сам виноват в них, а во-вторых, что это зло — только видимость, исчезающая в абсолюте. Учение Брэдли сочетает эгоизм и утилитаризм буржуазной английской этики с чисто религиозным смирением и покорностью.

Мы подошли теперь к вопросу о том, какое место занимает религия в абсолютном идеализме Брэдли. Брэдли стремится возвысить религию. Но в то же время он хочет привести ее в соответствие с философией абсолюта. Религия, — говорит Брэдли, — предполагает две стороны: бога и человека, которые существуют раздельно. Но ведь в абсолюте нет никакого разделения, в нем есть только единство. Поэтому «если вы отождествляете абсолют с богом, то это не бог религии» (94, 395). Абсолют Брэдли — это в конечном счете бог, но, подчеркивает Брэдли, это не бог религии.

Бог, реально противопоставляемый человеку, не есть, таким образом, всеохватывающий абсолют, он оказывается лишь конечным существом, лишь аспек-

том и проявлением абсолюта. Поэтому Брэдли выступает против ортодоксальной церкви, отказывает религии в подлинной реальности. Она также выступает у него лишь как одно из проявлений абсолюта.

С другой стороны, и философия, и тем более наука также не исчерпывают содержания абсолюта. Наука вообще имеет дело с конструкциями пространства, времени, материи и с прочими «рабочими идеями». Философия хотя и пытается охватить мир в целом, является односторонней в силу своего теоретического характера.

Таким образом, религия, наука, философия — это лишь односторонние проявления абсолюта. Но Брэдли недостаточно приравнять религию к философии и науке. Ему нужно возвысить религию, и он утверждает, что хотя абсолют реализуется во всех своих проявлениях, тем не менее эти проявления обладают различной степенью реальности. В одних абсолют воплощается менее, в других более полно. Религия, говорит Брэдли, в большей степени выражает абсолют, она «есть нечто большее и, следовательно, нечто высшее, чем философия» (94, 401).

Так Брэдли пытается утвердить превосходство религии перед наукой и философией.

Однако, подчеркивает Брэдли, и религия не исчерпывает абсолюта. Абсолют есть завершенное единство и целостность, и никакой отдельный аспект не может быть его достаточной характеристикой. Но абсолют — это не простая сумма своих проявлений: он нечто большее, чем все они, взятые самостоятельно.

Является ли абсолют личностью? В известном смысле да, но он больше, чем личность, — он сверхличность. Брэдли ставит вопрос, не состоит ли абсолют из отдельных душ? Нет, потому что он не есть сумма чего-бы то ни было, а есть полное завершенное единство.

Таким образом, Брэдли наиболее последовательно проводит точку зрения абсолютного идеализма*.

* У других абсолютных идеалистов мы видим отклонение от учения Брэдли в этом пункте. Например, Мак-Таггарт придерживается иной, плюралистической концепции. «В онтологическом отношении, — пишет он, — я идеалист, так как считаю, что все существующее — духовно. Я также в известном смысле являюсь персональным идеалистом. Я считаю, что каждая часть содержа-

Для того чтобы закончить обзор абсолютного идеализма Брэдли, надо вновь вернуться к вопросу о том, что же ему удалось сделать — не с точки зрения утверждения, хотя бы и временного, идеализма в британской университетской философии, но с точки зрения той проблематики, которая в дальнейшем стала в ней преобладающей.

Прежде всего, Брэдли дал пример чрезвычайно изощренного анализа основных понятий философии и науки. Он шел в этом отношении за Спенсером, но сделал больше. Спенсеру важно было лишь показать, что многие термины, такие, как сила, движение и т. д., не вызывают у нас понятных идей, что мы не можем себе представить ни того, что мир имел начало, ни того, что он существует вечно и т. д. Брэдли не интересуется представлениями. Идя вразрез с господствовавшей эмпиристской традицией, он совершенно отделяет логику от психологии. Он анализирует понятия и показывает, что в них содержатся противоречия. Брэдли привлек внимание к вопросу о том, что фактически означают все понятия. Он заставил критически подойти к понятиям как здравого смысла, так и науки, которые люди употребляли по привычке, по традиции, не отдавая себе отчета в том, что они собственно означают, что с их помощью можно высказывать. Работы Брэдли, хотя он, разумеется, не ставил перед собой такой задачи, стимулировали мысль Дж. Э. Мура и Б. Рассела в направлении логического анализа.

Хотя фокусом учения Брэдли был абсолют, в котором все противоречия оказывались снятыми, Брэдли не удалось представить сколько-нибудь убедительных доказательств как существования такого абсолюта, так и тезиса о том, что в нем все противоречия

ния духа заключена внутри определенного «Я» (self)... и что единственными субстанциями являются личности, части личности и группы личностей или частей личностей» (J. E. McTaggart. *An Ontological Idealist*. In «Contemporary British Philosophy. L., 1925. V. I. P. 251). Мак-Таггарт утверждает, что «существует больше субстанций, чем одна. Но в то же время все существующие субстанции могут быть взяты вместе как единственная субстанция» (там же, 253). Мак-Таггарт утверждает, что «существует одна субстанция, которая содержит все другие субстанции. Эта субстанция есть вселенная» (255). Каково же взаимоотношение между ними? Мак-Таггарт признается, что «отношение целого и частей кажется мне неопределимым» (254).

исчезают и сменяются гармонией. Фактически Брэдли лишний раз показал совсем другое, а именно то, что построить последовательную взаимосвязанную идеалистическую метафизическую систему мира из непротиворечивых понятий невозможно. Само собой разумеется, что это не могло предотвратить дальнейших попыток построения подобных систем, но заставило, может быть, более трезво оценивать их возможности.

Далее, Брэдли защищал принцип так называемых «внутренних отношений». Брэдли настаивал на том, что нет изолированных вещей и явлений, что все они взаимосвязаны и образуют единую систему. Каждая вещь зависит от тех отношений, в которых она находится с другими вещами, так что стул, стоящий справа от доски, совсем не то, что стул, стоящий слева от нее. Отношения, в которые вступает вещь, изменяют ее. Единственный способ обеспечить точное описание данного объекта состоит в том, чтобы указать все его отношения с другими объектами в мире, настоящими, прошедшими и будущими, действительными и воображаемыми, т. е. рассматривать его в контексте целого, всей реальности*. Принцип внутренних отношений очень важен для идеалистического понимания процесса познания. Он означает, что сам факт познания изменяет его объект. Больше того, объект не только изменяется, но он в известной степени конструируется умом, ибо познаваемый объект обладает такой же духовной природой, как и познающий субъект. Эта идея в иной форме встречалась уже у неокантианцев, она встретится в дальнейшем у прагматистов. Это обстоятельство показывает преемственность идеалистической традиции, независимо от субъективной или объективной ее разновидности.

Л и т е р а т у р а

Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века М, 1973 С 53—103

Квитко Д. Ю. Очерки современной англо-американской философии М—Л, 1936.

* Мы увидим в дальнейшем, что этот тезис вызвал резкую критику со стороны неореалистов, выдвинувших в противовес ему точку зрения «внешних отношений».

РАЗДЕЛ III

ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ

Два рассмотренных выше типичных течения буржуазной философской мысли XIX в так или иначе обращались к научным, преимущественно естественнонаучным данным и использовали их в своей трактовке философии и ее проблем. В свою очередь, с выработанных таким образом позиций они стремились дать объяснение гносеологических особенностей самого научного познания как некоторой рациональной процедуры.

Однако наряду с этими двумя течениями уже с начала века стало складываться третье, не менее влиятельное иррационалистическое течение, которое сознательно противопоставило себя естественнонаучному познанию с господствующим в нем рационализмом. Оно, конечно, не отвергало ни науку, ни ее практическое значение для человеческой жизни, но оно отказывалось видеть в ней адекватный способ познания окружающего мира и самого человека. Соответственно этой установке осуществлялась и субъективизация истины, характерная для большинства учений, принадлежащих к этому течению.

Каковы были его социально-культурные и гносеологические истоки? Прежде всего надо иметь в виду, что иррационализм отнюдь не является исключительным или новым явлением. Как показывает история философии, в новую эру иррационализм всегда сопровождал развитие классической философской мысли, иногда выступая на первый план, как у Августина, а часто оставаясь как бы на заднем плане в качестве некоторого второстепенного течения, носящего, как правило, мистический характер, вообще говоря, свойственный религиозному мировоззрению. Не лишены

были иррационалистических моментов и учения, принадлежавшие к немецкой идеалистической философии *, не говоря уже о романтизме. Не приходится удивляться поэтому, что одной из форм реакции на классическую буржуазную философию явились иррационалистические учения. Говоря конкретнее, это была реакция прежде всего на прямолинейный рационализм просвещения **. Но иррационалистические учения XIX в. явились реакцией не только на философские идеи Просвещения, но и на основную установку — так сказать, «идеологию» немецкой классической философии, поскольку она придерживалась рационалистической традиции, достигшей своей кульминации в панлогизме Гегеля.

Именно Гегель с его гипертрофированным превознесением логического, хотя и диалектического, мышления подвергся самым жестоким нападкам со стороны основоположников иррационализма XIX в. Кьеркегора и Шопенгауэра. Последующие представители этого течения, такие, как Дильтей, Бергсон и Шпенглер, хотя и пользуются некоторыми идеями Гегеля, не особенно утруждают себя его критикой. Но для Кьеркегора и Шопенгауэра Гегель был живым и едва ли не главным врагом.

Логицизму Гегеля, распространявшемуся и на понимание человека, эти мыслители противопоставили глубокий психологизм, опирающийся на выявление таких сторон и пластов человеческой психики (духовной жизни), страстей, эмоций, переживаний, которые с трудом поддаются рациональному анализу. Игра эмоций, таким образом, отодвинула и заслонила, а то и просто подменила интеллектуальную сферу, превратилась в преобладающую форму внутренней жизни человека.

Именно эта эмоциональная внутренняя жизнь стала как бы своеобразным эталоном, или мерой, для подхода к социальной жизни, к историческому бытию человека, к его жизни в условиях культуры. Это, в свою очередь, привело, по крайней мере, к частичному замещению рационального научного познания истори-

* См. об этом в главе о философии Шопенгауэра.

** Надо иметь в виду, что формой такой реакции была и сама немецкая классическая философия в той мере, в какой наиболее существенный массив просветительской литературы носил материалистический характер.

ко-культурного бытия человека методами весьма отличными от научных, а то и противоположными им.

В то же время концентрация внимания на многообразии и многоплановости внутренней жизни человека позволила обнаружить и выявить в ней такие важные стороны, которые могли быть упущены при одном лишь позитивистско-рациональном подходе, что в значительной мере обеспечило представителям этого течения длительное и устойчивое влияние в буржуазном обществе.

ГЛАВА 8

ХРИСТИАНСКИЙ ПРЕЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ С. КЬЕРКЕГОРА

Одним из первых философов, деятельность которых ознаменовала поворот от классической буржуазной философии к современной, был *Сёрен Кьеркегор* (1813—1855). Этот поворот состоял в том, что тема человеческой личности и ее судьбы заслонила все остальные темы, выдвинулась на первый план, а центральной проблемой в этой теме стала проблема человеческой субъективности.

Устами одного из своих героев Кьеркегор ставит мучительные вопросы: «Где я? Что значит сказать — мир? Каково значение этого слова? Кто заманил меня сюда и покинул здесь? Кто я? Как я оказался в мире? Почему меня не спросили, почему не познакомили с его правилами и обычаями, а просто всунули в него, как будто я был куплен у продавца душ? Как я оказался вовлеченным в это огромное предприятие, называемое действительностью? Разве это не дело выбора? ...Кому я могу пожаловаться? ...Вина — что она значит? Или это не известно, как получается, что человек бывает виноват?...» (119, 200).

Таким образом, дело не только в том, что Кьеркегор на первый план выдвигает проблему человека, а в том, что сам человек становится для него сложнейшей проблемой, его существование или экзистенция — загадкой или тайной. Кьеркегор пытается раскрыть эту тайну исключительно внутренними средствами, обращаясь внутрь себя, стараясь в своей собственной душе найти разгадку своего бытия.

Философы и до Кьеркегора пытались объяснить феномен человека. Но, во-первых, они считали это

возможным исходя из того, что человек есть часть общества и мира в целом, что понять его можно только отправляясь от знания целого, т. е. мира и его закономерностей. Кьеркегор же берет человека как бы изолированно от мира и общества и ставит задачу понять его в этой его первичной изоляции, как данное, конкретное, уникальное существование, понять его путем погружения внутрь самого себя.

Прежние философы считали наиболее надежным способом познания человека рациональный метод науки, поскольку они полагали, что человек подчинен всеобщим законам, доступным рациональному познанию. Кьеркегор исключает подобную возможность. Никакие научные рациональные методы не годятся, согласно Кьеркегору, для познания человека, для проникновения в его самость. Это возможно только посредством саморефлексии и чувства.

Таким образом, человек и его экзистенция становятся для Кьеркегора, а затем и для очень широкого течения идеалистической философии предметом совершенно особого вненаучного, иррационального типа познания, насколько оно вообще считается возможным. Человек выходит за пределы науки, как нечто абсолютно недоступное ей.

При жизни Кьеркегора его идеи не получили признания и не вызвали сколько-нибудь значительного интереса за пределами Дании. Они казались слишком личными, слишком субъективными, связанными с ним, с самим Кьеркегором, с его личной судьбой. Они стали привлекать внимание значительно позже. Это однако не значит, что они были несвоевременными, что проблема личности еще не была поставлена в философии того времени. Наоборот, она была весьма своевременна, несвоевременным был лишь способ ее рассмотрения, подход к ней, предложенный Кьеркегором.

Какими бы личными, психологическими мотивами ни руководствовался Кьеркегор, делая проблему личности центром философских размышлений, он уловил ту проблему, которая была поставлена самой жизнью.

Проблема человека должна была встать, и она встала очень остро в духовной жизни буржуазного общества после того, как капиталистические порядки утвердились в значительной части Европы, после того, как можно было подводить итоги происшедшим уже

буржуазным революциям и на их основе оценивать перспективы и возможности новых, назревающих революций.

В XVIII в. буржуазия выступала против абсолютизма и феодальных привилегий под лозунгами свободы, равенства и братства. Ее идеологи взывали к разуму и сулили наступление царства разума. Буржуазия победила, она достигла, чего хотела. Пришло время посмотреть, каковы результаты ее победы, как они сказались на судьбе человека.

Почему именно на судьбе человека?

С самого возникновения буржуазного общества остро ставится проблема личности. Почему это происходит, понятно. Буржуазное общество, разрывая путы феодальных связей и зависимостей, как будто раскрывает перед человеком безграничные горизонты свободы, возможности для применения своих сил и способностей. Но в то же время оно накладывает на человека новые, хотя и неформальные, узы и ограничения. Оно порождает новые материальные и духовные потребности, развивает их, но в то же время основную массу людей лишает средств удовлетворения этих потребностей. Оно порождает надежды, которым не суждено осуществиться. Оно создает новые, невиданные ранее соблазны и в то же время обрекает на разочарование и крушение иллюзий большинство людей.

Конфликт между личностью и обществом, характерный для любого антагонистического общества, достигает своей кульминации именно в буржуазном обществе. И мы видим, как проблема личности, ее судьбы встает и перед философией, и перед литературой, причем совершенно независимо. Герои Бальзака и Стендаля — с одной стороны; младогегельянцы, «Единственный и его собственность» М. Штирнера и человек у Фейербаха — с другой.

Эта проблема является настолько острой, что, по сути дела, Маркс начинает свою теоретическую деятельность именно с нее. Проблема личности, как свидетельствуют «Экономическо-философские рукописи», стоит у самой колыбели марксизма.

В идеалистической же философии второй четверти XIX в. она получила наиболее обстоятельную трактовку у Кьеркегора. Главные произведения — «Или — или» (1843), «Понятие страха» (1844), «Стадии на

жизненном пути» (1845), «Завершающий ненаучный постскриптум» (1846).

Кьеркегор родился и почти всю жизнь провел в Копенгагене. Он был седьмым ребенком в семье зажиточного пожилого коммерсанта и вырос в весьма религиозной атмосфере своей семьи. Эта атмосфера была проникнута в то же время глубоким сознанием вины, так как его отец еще в ранней юности проклял бога. Он очень рано осознал несправедливость этого мира, его глубоко потрясла нищета большинства людей, которой противостояло богатство немногих, и он обвинил в этом бога. Затем со временем ему удалось самому разбогатеть, но он всю жизнь не мог избавиться от раскаяния. Меланхолия, бывшая характерной чертой отца, передалась и сыну, так же как склонность к глубокой, даже болезненной рефлексии и самоанализу, к оцениванию своих поступков.

Кьеркегор был очень противоречивой, необузданной, неуравновешенной натурой, в которой душевные состояния постоянно и беспорядочно изменялись. Он быстро переходил от религиозного сомнения к фанатичной вере, от тяжелых и мрачных раздумий к фейерверкам иронии и бешеным нападкам на своих идейных противников, а под конец жизни их стало у него немало. Это был человек, для которого его собственная личность и то, что происходило в его душе, отесняло все остальное куда-то далеко на задний план. О чем бы он ни писал, он прежде всего имел в виду самого себя. Он был одним из наиболее субъективных и эгоцентристских писателей. Но, может быть, как раз поэтому мыслитель и человек сливались в нем воедино. Его жизнь и учение были неразрывны. Он жил так, как философствовал, и философствовал так, как жил. Понятия своей философии, поскольку о ней можно говорить, он черпал из своего собственного личного опыта, из своих переживаний и движений своих чувств. Проблемы, которые он ставил, носили общечеловеческий характер, но материал для их решения был весьма ограничен, а личный опыт не слишком разнообразен, поэтому в большинстве его сочинений мы постоянно имеем дело с одними и теми же мыслями и, как говорит У. Кауфман, «индивидуальность Кьеркегора всегда с нами — измученная индивидуальность, подобная некоторым характеристам Достоевского, лишенная открытого горизонта Ницше, Гёте

или Канта,—ограниченная, бедная, бесконечно жалкая и потрясенная индивидуальность» (116, 184).

В юности, в студенческие годы, несмотря на изучение богословия, Кьеркегор вел чрезвычайно свободный, даже эксцентрический образ жизни, посещал злачные места, швырял деньгами и делал долги. Затем, пресытившись этим разгулом, он ударился в этический ригоризм, и тогда нравственный долг и моральная строгость стали для него идеалом. Вскоре, однако, от этического ригоризма он перешел к чисто религиозному состоянию и жить в единстве с богом, быть истинным христианином стало целью его существования. Кьеркегор собирался стать священником, но скоро он понял, что жизнь лютеранского пастора ему не подходит.

Большую роль в его жизни и в эволюции его взглядов сыграло расторжение помолвки с 17-летней Региной Олсен — девушкой, которая любила его и, можно полагать, была ему очень дорога. Этот добровольный, но весьма мучительный отказ Кьеркегора от своей невесты дал пищу для многочисленных сплетен, которые не прекратились и по сей день. Но каковы бы ни были подсознательные причины этого поступка Кьеркегора и имелись ли у него веские житейские основания опасаться вступления в брак, расторжение помолвки дало Кьеркегору повод для бесконечных рассуждений и попыток этического оправдания своего решения, которое, видимо, стоило ему немало. Во всяком случае, чисто психологически из этих переживаний возникла проблема «решимости» и понятие «выбора», которые играют такую большую роль как у него, так и у современных экзистенциалистов. В его произведениях мы постоянно встречаем намеки на этот эпизод, а иногда и пространные рассуждения по поводу его морального аспекта.

Хотя Кьеркегор прожил недолго, литературное его наследие насчитывает 12 томов да 20 томов дневников. Как бы ни относиться к его философии, не может быть сомнений в том, что это был талантливый, блестящий писатель. Правда, может быть у него было кое-что от графомана. В каждой комнате его квартиры, на всех столах лежали кипы бумаги, и он часто подходил к одной из них, садился за стол и начинал писать чуть ли не целую ночь напролет. Мысли и слова переполняли его, и ему необходимо было дать

им выход. Он был совершенно не в состоянии критически оценивать и исправлять написанное и почти никогда этого не делал. Издавал он свои книги за собственный счет. Поскольку он писал все, что приходило ему в голову, в его сочинениях встречается масса повторений и даже более того,— простой словесной чепухи. Когда мысль его ослабевала, а желание писать не проходило, из-под его пера выходило бог знает что. Но лучшие его произведения составляют гордость датской литературы и принесли ему заслуженную славу блестящего, может быть, гениального писателя.

Кьеркегора трудно назвать философом, да и сам он не претендовал на это звание. Гносеологические проблемы перемежаются у него с этическими, эстетическими и религиозными, никакого систематического изложения их мы у него не находим, как впоследствии у Ницше. Произведения его нередко вызывают раздражение в силу нечеткости и расплывчатости мысли.

Социально-политические взгляды Кьеркегора реакционны. Он был современником революции 1848 г., боялся ее и презирал народ, рассматривая его как бессмысленную толпу; резко отрицательно относился ко всем формам демократии, а социалистические идеи вызывали у него пароксизмы негодования.

Едва ли не главный принцип всей общественной жизни Кьеркегор видел в повиновении. Он допускал только одно исключение — для самого себя. Он вступил даже в дерзкий спор с главой датской протестантской церкви. Но для других он требовал абсолютного послушания. В 1847 г., накануне революции, он писал: «Ибо несчастье нашего века — в политической, равно как и в религиозной сфере,— это неповиновение, нежелание повиноваться. И кто хочет заставить нас вообразить, что это — сомнение, тот обманывает себя и других. Нет, это неподчинение» (116, 171). После революции Кьеркегор вновь повторил эту же мысль.

Чисто философскими проблемами Кьеркегор занимался постольку, поскольку ему приходилось опровергать своих идейных противников и в ходе полемики с ними подводить общую философскую основу под свои собственные взгляды. Основные же интересы его были религиозно-этическими. В 1841 г. Кьеркегор получил

степень магистра за диссертацию «Об иронии», в которой уже содержались основные его идеи. Но к 1843 г., когда вышло его первое большое произведение «Или — или», его взгляды уже вполне оформились.

Как видно из его дневника, еще в юности перед ним встал вопрос: «Что я должен делать, в чем состоит мое призвание?». Он писал, что нужно «найти такую истину, которая была бы истиной для меня, найти идею, ради которой я был бы готов жить и умереть» (116, 180). Этот вопрос в конце концов принял у Кьеркегора такую форму: «Что значит быть христианином? Что нужно для того, чтобы быть христианином? Как добиться своего спасения?»

Вывод, к которому пришел Кьеркегор, состоял в том, что религия требует от человека абсолютной веры и послушания, полного самозабвения и отдачи себя вере. Подобно Тертуллиану, Кьеркегор считал, что чем абсурднее догматы веры, тем лучше, ибо тем сильнее вера, которая нужна для их принятия. Он писал, что абсурд — вот объект веры и единственная вещь, в которую можно верить. Он уверял, что догмы христианского учения настолько абсурдны, что только в них и можно верить.

В конце своей жизни Кьеркегор дошел до последних пределов религиозного фанатизма. При этом он вступил в противоречие даже с официальным протестантским духовенством. Последние годы его жизни заполнены острой полемикой и борьбой с этим духовенством. Кьеркегор обвинял церковников в том, что они недостаточно фанатичны, что они не искренне преданы богу, что они запятнали веру мирскими интересами и заботами.

Но не только духовенство подвергалось его нападкам. Он обрушился также и на почтенных датских бюргеров, обличая их за недостаточную веру и осуждал их за невнимание и отсутствие заботы к проблеме спасения своей души.

В «Заключительном ненаучном постскриптуме» Кьеркегор рассказывает, как однажды он сидел в Фридриксбергском саду в Копенгагене, куря сигару и размышляя о множестве самых разнообразных вещей. Он подумал и о том, что ему предстоит состариться, не сделав ничего путного, в то время как и в жизни и в литературе ему постоянно встречались почтенные граждане, каждый из которых снискал

уважение как признанный благодетель людей. Одни строили дороги и пароходы, другие прокладывали телеграфные линии, третьи писали и публиковали учебники по различным отраслям знания, нравственные руководства и т. д. Словом, все они заботились о том, чтобы сделать жизнь людей легче и приятнее.

И вот, когда Кьеркегор размышлял обо всем этом, у него возникла мысль, не пришла ли пора появиться человеку, который, напротив, постарался бы сделать жизнь людей более трудной. Жизнь становится настолько легкой, что люди могут захотеть вернуть ее тяжесть и что, может быть, именно в этом-то и состоит его призвание.

«Эта идея,— говорит Кьеркегор,— мне страшно понравилась и в то же время мне было лестно думать, что я, как и другие, буду любим и уважаем всем сообществом... Я решил, что моя задача состоит в том, чтобы везде создавать трудности» (90, 149).

Будь Кьеркегор католиком, его религиозный фанатизм легко мог бы привести его в лоно какого-нибудь монашеского ордена. Но Кьеркегор не был католиком, да и вряд ли смог бы им быть. Ведь католическое философское мышление развивается в основном в русле томизма, предполагающего гармонию веры и разума. Для Кьеркегора же, как мы видим, вера— это нечто принципиально противоположное разуму. Более того, разум рассматривается им как злейший враг веры и религии. Но ведь в основе всей классической европейской философской традиции лежало представление о рациональном мире, познаваемом с помощью разума. Даже у агностика Канта мир явлений, т. е. доступный нам мир возможного опыта, был миром рациональным, полностью познаваемым с помощью рассудка и его категорий. Поэтому Кьеркегор выступает против всей этой рационалистической философской традиции.

«Именно интеллект, и ничто другое, помимо интеллекта, есть то, что следует опровергнуть,— писал Кьеркегор в своем дневнике.— Вероятно, именно поэтому я, обязанный выполнить эту работу, был наделен колоссальным интеллектом» (117, 166). Это звучит не очень скромно, скромностью Кьеркегор во всяком случае не отличался, но дело не в этом. Дело в том, что здесь провозглашается целая программа, программа разрушения интеллекта. Во времена

Кьеркегора главным представителем классической рационалистической традиции был Гегель. Его философия пропагандировалась в Копенгагене Иоганном Людвигом Хейбергом и настолько успешно, что в копенгагенском обществе стало хорошим тоном щеголять такими словечками, как «тезис», «антитезис», «синтез», и применять другие диалектические выражения во всех случаях жизни. Гегеля Кьеркегор избирает первой и главной мишенью своих нападок. Кьеркегор утверждает, что гегельянство угрожает и вредит христианству сильнее, чем любая открыто антихристианская философия. Философия Гегеля ведет к путанице, к ложному представлению о том, что такое христианство, оно означает самообман худший, чем прямое выступление против христианского учения. Поэтому Кьеркегор предпринимает критику рационализма прежней философии и выступает прежде всего против Гегеля как олицетворения рационализма.

Главный довод, выдвигаемый Кьеркегором против Гегеля и рационализма вообще и принимаемый его последователями,— это то, что рационалистическая философия была *эссенциализмом*, учением об отвлеченных сущностях, постигаемых в общих понятиях. Эта философия парила в сфере общего и не считала возможным снизойти до отдельного, конкретного, индивидуального. Индивидуум был для нее средним экземпляром рода, он полностью растворялся во всеобщем. В этом описании есть немалая доля истины. Гегель был всецело проникнут всеобщим, поглощен им без остатка. По свидетельству его вдовы, у него не было даже любимого блюда, для него существовала лишь еда вообще. Кьеркегор говорил, что весь интерес этой философии сосредоточивался на общих сущностях, но она игнорировала существование, которое всегда индивидуально. Философия вообще была неспособна понять существование, понять, что оно такое, и даже не ставила этого вопроса. Интересно, что эпитафия, которую Кьеркегор сочинил для своего надгробия, состояла всего из двух слов: «Этот единственный».

Несогласие Кьеркегора с Гегелем вполне понятно, ибо существование, или экзистенция, по мнению Кьеркегора, вообще не может быть выражено и понятно с помощью понятия. Это такая реальность, которая не

поддается объективированию. Хотя философы иногда рассуждали на тему «Я существую», однако они не отдавали себе отчета в том, что значит существовать. Они упустили из виду то важнейшее обстоятельство, что мое собственное существование дано мне вовсе не в мышлении и, следовательно, не в суждении, а в самой жизни, в чувстве, в переживании. Кьеркегор ставит эмоцию, переживание на место рационального познания, осмысления. Согласно Кьеркегору, я заключаюсь со своим существованием не по его отражению в уме, а встречаюсь с ним в потоке жизни, в который я вовлечен, сталкиваясь со стоящими передо мной проблемами. Декарт говорил: «Я мыслю, следовательно, я существую». Кьеркегор, по сути дела, считает, что чем меньше я мыслю, тем более существую.

Но если понятия бессильны выразить существование, то что же дает нам возможность схватить его и в каких случаях это можно сделать?

Кьеркегор полагает, что подобная «встреча» со своим существованием возможна в критические моменты жизни, когда возникает необходимость в акте выбора, в «или — или». Именно в такой критический момент, когда делается решающий выбор, человек осознает реальность своего существования куда более остро, чем когда он высказывает предложение: «Я существую». Когда Кьеркегор решился расторгнуть свою помолвку с Региной, он навсегда отказался от радостей семейного уюта и обрек себя на одинокую и, может быть, подвижническую жизнь. Этот момент выбора раскрыл ему собственное существование как нечто гораздо более конкретное, полное и содержательное, чем это могли сделать любые системы категорий. Встреча с собственным существованием происходит, таким образом, не в отвлеченностях мысли, а в трудности, риске и лафосе выбора.

Таким образом, оперируя одними общими понятиями, занимаясь проблемой абстрактной сущности, человек оказывается неспособным решить те проблемы, которые стоят перед ним как перед конкретным, индивидуальным существованием. Как практическое, нравственное существо каждый человек не может удовлетвориться общими разговорами, он должен знать, что конкретно ему нужно делать, как он сам как данная индивидуальная личность должен поступить, по какому пути пойти. Он чувствует себя не только экземпля-

ром рода, для которого теория предписала уже какие-то общие законы, а индивидуальным человеческим существованием, которое само должно совершить свой выбор и в конечном счете пойти к своему личному спасению.

Совершенно очевидно, что мышление Кьеркегора находится под определяющим влиянием христианской религии. Именно с точки зрения христианства, человек стоит перед двумя абсолютными возможностями: спасением и вечным проклятием. И цель его жизни должна состоять в стремлении к спасению. Но Кьеркегор был, пожалуй, первым мыслителем, который проблеме выбора придал гораздо более глубокое и принципиальное значение. Выбор для него не только определяет для каждого индивида путь индивидуального спасения, но он есть ядро человеческого существования. Способность к свободному выбору и к принятию ответственности за него, согласно Кьеркегору, есть отличительная черта человека как человека, т. е. как свободного существа.

Общие теоретические соображения и полемика с рационализмом у Кьеркегора связываются с его главной проблемой — проблемой индивидуального спасения. Решая эту проблему, он рассматривает различные уровни существования или ступени, на которых может находиться существование. При этом Кьеркегор делает не что иное, как описывает этапы своей собственной жизни и духовной эволюции, представляя их как фазы или уровни человеческого существования вообще*.

Эти ступени следующие: *эстетическая, этическая и религиозная*. Первые две ступени рассмотрены в «Или — или», третья — в книге «Страх и трепет», все три вновь разбираются в «Стадиях жизненного пути».

Если бы Кьеркегор не восставал так против эссенциализма прежней философии, то можно было бы сказать, что для него сущность человека — это свобода. Эта идея останется центральной для всего последующего экзистенциализма, да и не только для него.

Весьма характерно, что из лозунга французской буржуазной революции «свобода, равенство и братство» после ее победы идеи равенства и братства были

* При этом он, конечно, переступает через свою критику общего.

исключены из философии и забыты, а идея свободы осталась; более того, она превратилась в основную догму, в предрассудок всей буржуазной идеологии. Это и понятно: лозунг «равенства» был направлен против сословных привилегий феодального общества, и когда они были уничтожены, он утратил для буржуазии свое значение. Лозунг братства был призывом объединить все третье сословие в борьбе буржуазии против абсолютизма. После победы революции он утратил всякий смысл. А вот лозунг свободы сохранился, но, конечно, в буржуазном понимании как свободы частной инициативы и предпринимательства, с одной стороны, и свободы для рабочего продавать свою рабочую силу — с другой. Все остальные формы свободы, или так называемые демократические свободы буржуазного общества, выступают в качестве производных от этой исходной, хотя бы они и объявлялись первичными. В сознании же буржуазного философа понятие свободы проходит процесс идеализации и трансформируется в представление об абсолютной внутренней свободе личности. В таком виде она и выступает у Кьеркегора.

На эстетическом уровне человек обращен к внешнему миру, погружен в жизнь чувства, символ этой стадии — *Дон Жуан*. Он стремится узнать все, испытать все виды наслаждения — от непосредственно-чувственного до высокоинтеллектуального. Музыка, театр, искусство, женщины — все к его услугам. Эстетическая точка зрения — это позиция гедонизма. Но чем больше эстетик предается игре чувств, тем сильнее становятся его неудовлетворенность и разочарование. В «Дневнике обольстителя» мы узнаем под конец, что, несмотря на то что герой искренне влюблен в свою девушку, все же, когда он чувствует, что приближается к цели, им начинает овладевать скука и желание новизны, а когда он достигает цели, то она немедленно утрачивает для него всякий интерес. В «Афоризмах эстетика», которые составляют самую яркую главу первой части «Или — или», постоянно встречаются такие записи: «Моя жизнь совершенно бессмысленна», «Как однако скучна... ужасно, ужасно скучна!», «Самое наслаждение разочаровывает», «Лучшим доказательством ничтожества жизни являются примеры, приводимые в доказательство ее величия» и т. д.

В конечном счете скука, вызываемая эстетическим

образом жизни, приводит человека на грань отчаяния. Он осознает непригодность, неаутентичность эстетического образа жизни, необходимость порвать с ним и выбрать более высокую позицию, т. е. перейти на этическую стадию. На этой стадии господствует не стремление к наслаждению, а чувство долга. На *этической* стадии человек отказывается от свободной игры чувств и добровольно подчиняется нравственному закону. Выбор, который он совершает, состоит в том, что он выбирает себя как нравственное существо, знающее различие между добром и злом, сознающее себя греховным, но сознательно вступающее на истинный путь. Символ этой стадии — *Сократ*, а художественной иллюстрацией ее служит законный брак, противопоставляемый распутству эстетика. Здесь дается детальная и страстная критика эстетического взгляда на жизнь и образа жизни эстетика.

Коренной порок эстетического уровня в том, что находящаяся на нем личность оказывается неразрывно связанной с внешним миром и зависящей от него. Эстетик хочет жить, наслаждаясь, но «условия для такого наслаждения, однако, находятся обыкновенно не в самом желающем наслаждаться жизнью, а вне его, или если и находятся в нем, то все-таки не зависят от него самого».

Напротив, жизнь этика — выполнение долга, но не внешнего, а внутреннего, долга по отношению к самому себе. Он живет, следовательно, внутренней жизнью, и хотя долг определяет его поведение по отношению к другим людям, тем не менее главное в позиции этика — это не его внешние поступки, а именно внутреннее состояние, внутренняя душевная жизнь индивидуума, которая принадлежит ему одному и составляет его вечную и неотъемлемую собственность. Жизненная задача заключается для этика в нем самом: он стремится отождествить свое случайное непосредственное «Я» с «общечеловеческим». Решающую же роль здесь играет выбор как проявление внутренней свободы. «Это сокровище спрятано в тебе самом, это — свобода воли, выбор: «или — или», обладание им может возвеличить человека превыше ангелов» (40, 246).

Конечно, выбирать человеку приходится на каждом шагу: выкурить сигару или папиросу, поехать на велосипеде или пойти пешком и т. д. Кьеркегор имеет в виду не это, а решающий выбор, определяющий судь-

бу человека, тот или иной жизненный путь. Он замечает даже, что «мое «или — или» обозначает главным образом не выбор между добром и злом, но акт выбора, благодаря которому выбираются или отвергаются добро и зло вместе» (40, 237).

Как это понять? Позиция эстетика характерна тем, что он смотрит на мир, «добру и злу внимая равнодушно». Для него сама эта противоположность не имеет существенного значения. Напротив, этик понимает противоположность добра и зла и готов принять все вытекающие из этого последствия. Он не может выбрать себя как доброго человека потому, что человекотягощен грехом и от сознания вины ему никуда не уйти. Но он выбирает себя как нравственного человека, знающего различие между добром и злом. «Выбор сделан и человек обрел себя самого... т. е. стал свободной сознательной личностью, которой и открывается абсолютное различие или познание — добра и зла» (40, 302).

Кьеркегор настойчиво подчеркивает, что только в *акте выбора* человек впервые становится самим собой, ибо только *свобода* конституирует подлинную личность. Свободу же он понимает как абсолютную, неотъемлемую возможность выбора. На эстетическом уровне человек находится во власти случая и необходимости, он плывет по волнам туда, куда его гонят внешние обстоятельства и его собственные влечения. Эстетическим началом может называться то, благодаря чему человек является непосредственно тем, что он есть. Он просто — какой есть, такой и есть.

На этическом уровне он становится личностью, которая и является единственным абсолютom. В этом смысле Кьеркегор говорит, что, выбирая, я выбираю абсолют. Абсолют — это я сам в своем вечном значении человека; ничто другое и не может быть абсолютным предметом выбора. А что такое мое «Я»? Прежде всего это — свобода. Выбор — это и проявление свободы, и путь к ней. «Вот почему, — говорит Кьеркегор, — я так крепко держусь за высказанное мною требование выбора: это требование-лозунг, нерв моего мировоззрения, которое я составил себе, хотя и не составил никакой философской системы, на что, впрочем, и не претендовал никогда» (40, 290).

В связи с описанием Кьеркегором этической стадии надо сделать два замечания.

1. Этические проблемы Кьеркегор понимает чрезвычайно узко. Он сводит их исключительно к вопросу о выборе, к акту свободной воли. Весь социальный аспект этической проблематики, а это даже не аспект, а суть, у него отсутствует. Социальное содержание нравственности исчезает. Моральные отношения людей не рассматриваются и не принимаются во внимание. Даже добро и зло из социальных категорий превращаются в чисто формальное различие, которое одно только и имеет значение. Не добро и зло в их конкретном социальном содержании, а лишь понимание или признание абстрактного различия между ними важно для Кьеркегора, и оно-то, по сути дела, поднимает человека на этический уровень.

Этика Кьеркегора, таким образом, сугубо индивидуалистическая и формалистическая. Нравственное состояние человека, а не его поступки — вот единственное, что его интересует. Ему совершенно безразлично, что человек в мире и в обществе, в котором он живет, какие отношения царят в нем. Для него суть не в том, чтобы обладать тем или иным значением в свете, но в том, чтобы быть самим собой. Последнее же — в воле каждого человека. Будь самим собой, решайся, делай свой выбор, даже неважно, какой, вот этические заповеди Кьеркегора. Отношения между людьми как основа этики для Кьеркегора не существуют.

Мы видим, насколько узка, односторонняя этика Кьеркегора даже по сравнению с Кантом, не говоря уже о французских материалистах и даже о Фейербахе. Французские материалисты исходили из отношения человека к обществу, личного интереса к общественному. У Фейербаха этика возникает из отношения двух лиц. Для Канта высшим этическим принципом было: не смотри на человека только как на средство, но всегда также и как на цель.

Кьеркегор как бы пытается создать нравственность одиночки, исходя из его внутреннего расположения духа. Больше ничего ему не нужно. Однако этика изолированного индивида невозможна. Когда человек один, он не может быть ни добрым, ни злым, ни справедливым, ни несправедливым. И в действительности индивид Кьеркегора относит себя к чему-то, что не является им самим. Но в конечном счете тот, с кем он себя соотносит, — это бог.

2. Идеи Кьеркегора вряд ли могли бы привлечь к себе внимание, если бы в них не было ничего, кроме проповеди индивидуализма. Тогда они остались бы таким же историческим курьезом, как и Штирнер со своим «Единственным». Очень односторонне, с огромным преувеличением, но Кьеркегор затронул все же серьезный вопрос, на который такие крупнейшие представители этической мысли, как Гоббс, Спиноза или Кант, как-то не обращали должного внимания.

Кьеркегор привлек внимание к тому факту, что нравственный поступок требует не только познания нравственного закона или принципа, но и решимости последовать ему, выбрать из различных возможностей ту, которая ему соответствует. Многие философы начиная с Сократа полагали, что человек совершает ошибку по незнанию, он поступает плохо потому, что не знает, как поступить правильно. Однако уже стоики заметили, что дело не всегда обстоит так. Они-то и сформулировали известный афоризм: «Вижу и одобряю лучшее, следую худшему». К сожалению, в жизни очень часто происходит именно так.

Однако эта проблема как-то забылась и выпала из поля зрения многих моралистов. Для Гельвеция человек всегда действует из интереса и иначе действовать не может. Для того, чтобы его постулки были добродетельными, необходимо 1) общественное устройство, при котором личный интерес совпадает с общественным, 2) чтобы человек был правильно воспитан и стремился к тому, был заинтересован в том, что полезно обществу. При этих условиях добродетельные поступки будут совершаться как бы автоматически.

Согласно Канту, человек, чтобы быть добродетельным, должен следовать нравственному закону и как интеллигибельное существо он имеет возможность это сделать. Раз ты должен, значит ты можешь. И вопрос решен. Но Кьеркегор указал на то, что дело здесь обстоит не так просто, что человек как сознательное, рефлектирующее существо должен еще внутренне принять нравственный закон, который первоначально выступает для него как нечто внешнее. Соотношение между внутренним и внешним, переход от одного к другому, диалектика превращения во внутреннее — все это было подробно рассмотрено Гегелем, и, несмотря на свою неприязнь к Гегелю, Кьеркегор немало у него заимствовал. Но Гегель рассуждал в чисто логиче-

ском плане. Он не ставил вопроса о том, что же испытывает, переживает человек во время этих превращений и какие требования они к нему предъявляют. Для Кьеркегора же именно эта проблема *субъективного выбора и решения*, а следовательно, и ответственности стала центральной и заслонила все другие. Для него вся сущность человеческого существования сконцентрировалась в этом акте свободного выбора, ибо только благодаря ему человек может стать самим собой. Кьеркегор замечает даже, что не так важно, правильно ли человек выбрал, важно, что он выбрал, ибо ошибочный выбор можно исправить, а уклонение от выбора исправить нельзя — оно не дает даже этой возможности.

Может показаться, что Кьеркегор впадает здесь в формализм: важен формальный акт выбора, неважно его содержание. Но это не так, ибо Кьеркегор имеет в виду совершенно определенный, конкретный выбор, а все остальное представляет собой лишь, так сказать, «разработку» темы. Выбор же, о котором идет речь, это выбор безотчетной веры.

Однако этическая стадия тоже не окончательная. Здесь человек еще не полностью реализует все свои возможности и не полностью выполняет свое назначение. Он может достигнуть этого только на стадии *религиозной*. Недостатки этической стадии в том, что: во-первых, движущим стимулом здесь остается стремление к счастью, как, например, в браке, в семейной жизни. Хотя оно понимается в гораздо более высоком смысле, но все же оно есть нечто конечное. Во-вторых, здесь человек должен подчиниться всеобщему закону, т. е. чему-то высшему. Он не может быть в подлинном смысле самим собой. Поэтому этический образ жизни тоже не может дать полного удовлетворения.

На религиозном уровне человек уже не подчиняется всеобщему закону, но вступает в прямое общение с личным божеством, с подлинным абсолютом. Здесь он может даже переступить через всеобщий моральный закон, выйти за его рамки, подняться выше его. Символ этой стадии — *Авраам*.

Как известно, Авраам услышал голос бога, который повелевал ему принести в жертву его любимого сына Исаака. Трепет и ужас овладели Авраамом. Ведь нравственный закон говорит, что отец должен оберегать своих детей во что бы то ни стало. Принося в

жертву своего сына, Авраам должен был бы поступить не только вопреки своим отцовским чувствам, но и нарушить всеобщий и обязательный нравственный закон,— эта мысль вызывает у него ужас. С другой стороны, и возможность неповиновения богу приводит его в трепет. Если бы Авраам был человеком, стоящим по ту сторону добра и зла, то вопрос решался бы для него проще. Но он и верующий, и нравственный человек. В сложившейся ситуации сталкиваются два требования, одинаково священные для него и в то же время исключаящие друг друга. И он должен вынести всю тяжесть своего выбора. Если бы Авраам знал наверняка, что голос, который он слышал, это действительно голос бога, то было бы легче. Но вдруг это был какой-то демонический голос или голос гордыни, которая побуждает его принести ненужную и греховную жертву? Страх и сомнения терзают душу Авраама, и никто ему не может помочь. Он сам должен сделать свой выбор из самой глубины своего существования.

И если Авраам в конце концов решается принести своего сына в жертву, то единственным оправданием этому может быть только тот основополагающий принцип философии Кьеркегора, равно как и христианства, согласно которому *индивидуальное выше общего*, индивидуум выше коллектива. Поэтому-то общее правило нравственности не всегда может быть обязательным для меня. Если оно требует от меня чего-то такого, что вызывает протест моего глубочайшего внутреннего я, то я как индивидуальность имею право переступить через это правило.

Я сам — не средний экземпляр всеобщего, но конкретная неповторимая индивидуальность, которая не охватывается полностью никаким законом. И поэтому никакое общее моральное правило не в силах обнять все ситуации, в которых я могу оказаться, и с абсолютной достоверностью заранее предписать мне, что я должен буду делать в каждом отдельном случае. Только я сам могу решить это на основании своей субъективной уверенности.

Но субъективная уверенность никогда не могла быть и не считалась гарантией истинности ни в собственно гносеологическом, ни в моральном смысле. В философии Нового времени истина всегда рассматривалась как объективная или, по крайней мере, как об-

щезающая. Но для Кьеркегора это лишний повод для нападок на рационалистическую философию, стремившуюся к объективному знанию. Ему ничего не стоит отбросить всю многовековую традицию и заявить, что «истина есть субъективность», что «убедительность только в субъективности, искать объективность — значит заблуждаться» (117, 181).

Критерием же истины для него выступает та искренность и страстность, с которой человек принимает соответствующую идею, которую он считает истинной, его готовность идти на жертвы и мученичество ради нее. Субъективно, согласно Кьеркегору, нечто является истинным, потому что человек страстно верит в это, потому что он усвоил данную идею всем своим существом, даже несмотря на то, а может быть и благодаря тому, что объект его веры есть парадокс и абсурд. «Что такое абсурд? Абсурд есть то, что вечная истина возникла во времени, что бог начал существовать, был рожден, вырос и т. д., точно так же, как любой другой человек, совершенно неотличимый от других индивидуумов» (117, 188).

Определение истины стало эквивалентно выражению веры, а христианская вера оказывается парадоксом и абсурдом.

Можно сказать, что Кьеркегор был одним из первых философов середины XIX в., т. е. эпохи начавшегося разложения буржуазной философии, который с такой откровенностью провозгласил *отказ от объективной истины*. В его время это казалось чем-то шокирующим. Но уже очень скоро эволюция буржуазной философии зашла так далеко, что отрицание объективности истины стало восприниматься едва ли не как тривиальность.

Следует иметь в виду, что научная истина совершенно не интересовала Кьеркегора. Он понимал под истиной нравственную истину, а она была для него субъективной. В этом есть свой смысл, и он состоит, как выше уже говорилось, в том, что в нравственной сфере какое-либо положение имеет значение, если человек его принял, сделал своим, превратил его в свое внутреннее искреннее убеждение. Только в этом случае он будет им руководствоваться. Однако верно подчеркивая эту мысль, Кьеркегор допускает серьезную ошибку. Он говорит: «Нужно искать истину, которая была бы не всеобщей, а личной». Ошибка в этом про-

тивопоставлении. Почему всеобщая истина не может стать личной? Почему я не могу принять всеобщую истину, нравственный закон или заповедь и сделать ее своей, личной? Здесь сказывается гипертрофированный индивидуализм и эгоцентризм Кьеркегора.

В XX в. аналогичную позицию занимал русский экзистенциалист Лев Шестов, который, подобно Кьеркегору, вел отчаянную борьбу против всеобщего, а следовательно, и против науки и научной истины. Он признавал и отстаивал только личную истину, единственно совместимую, по его мнению, со свободой.

У Кьеркегора учение о субъективности истины было связано с его представлением об абсурдности и иррациональности религии, с убеждением в абсолютной недоказуемости ее догматов, для которых невозможно и бесполезно искать какие-либо рациональные обоснования и которые необходимо принимать просто на веру.

Что же касается истории Авраама и Исаака, которая может служить ключом к пониманию Кьеркегором религиозной стадии, то на первый взгляд может показаться, что у Кьеркегора тут есть некая здравая мысль, которая состоит в том, что общий закон не может охватить все без исключения индивидуальные случаи и что поэтому иногда человеку приходится принимать решение на свой страх и риск, совершенно самостоятельно.

Конечно, такие положения, такие нравственные конфликты могут возникнуть. Может случиться, что человеку придется совершить важнейший выбор и нести за него полную ответственность. Указывая на это, Кьеркегор прав, но абсолютно не оригинален, так как все это было известно за тысячи лет до него. Вспомним, например, «Антигону» Софокла. Но порочность концепции Кьеркегора состоит, во-первых, в том, что этот выбор рассматривается им как мотивированный лишь чисто субъективно, следовательно, по сути дела, как произвольный, иррациональный, совершающийся вопреки высшему нравственному закону и каким бы то ни было рациональным мотивам. Кьеркегор пытается представить дело так, что человеку не на что опереться, не из чего исходить, кроме самого себя. Однако в этом случае он вообще не может совершить свой выбор. Если две возможности равнозначны, то тут наступает ситуация Бурданаова осла и никакой выбор

невозможен. Но, и это составляет второй порок его рассуждений, в действительности для Кьеркегора результат выбора давно predetermined и известен заранее, ибо вера для него превышает всего: Авраам неизбежно должен послушаться голоса своего религиозного чувства.

Но в жизни никогда не бывает так, чтобы человек, стоящий перед необходимостью совершить тот или иной поступок, не имел никаких рациональных, следовательно, общих оснований для принятия своего решения. Во всяком случае, это не типично.

Возьмите случай, аналогичные тому, который разбирает Кьеркегор. Тарас Бульба убивает своего сына, и Матео Фальконе у Мериме поступает точно так же. Оба они исходят из своих нравственных и политических убеждений, из своего патриотизма и принципа честности и порядочности. Тарас Бульба убивает сына — изменника родины, Матео Фальконе убивает сына-предателя, выдавшего человека за взятку. Чего бы им ни стоил этот поступок, никак нельзя сказать, что он был совершен по иррациональным мотивам и вопреки общим нравственным принципам.

С точки же зрения Кьеркегора, любой выбор вообще представляет собой нечто спонтанное и абсолютно недетерминированное. Кьеркегор полагает, что если выбор детерминирован чем-то, то человек, совершивший его, не свободен и не может нести за него ответственность. Согласно Кьеркегору, поэтому выбор ничем не детерминирован и не подлежит никакому объективному критерию.

Случай же с Авраамом понадобился Кьеркегору потому, что требование убить Исаака само по себе было совершенно бессмысленным, жестоким и иррациональным. Оно предполагало лишь слепую веру и абсолютное повиновение, т. е. именно то, что Кьеркегор считал признаками истинно религиозного человека.

Таковы три уровня жизни или стадии на жизненном пути движения человека от неаутентичного к аутентичному существованию. Можно сказать, что у Кьеркегора своеобразная триада, диалектика, но не рационалистическая, а экзистенциальная.

Переход совершается не в результате логического процесса, а в результате волевого акта, выбора, раз-

рывающего с предыдущим состоянием. В этом выборе участвует не интеллект, а весь человек.

Каким же образом происходит этот переход, какова та психологическая тональность, в которой он совершается? Согласно Кьеркегору, совершается он через кризис отчаяния, связанный с отказом от разума *. Столкновение разума и сердца, мысли и чувства приводит к кризису, к духовному надлому. Но этот кризис оказывается спасительным. И целительным средством здесь является *страх*. В известные моменты жизни человеком овладевает страх. Перед чем? Это не боязнь чего-то, это просто страх перед чем-то неопределенным, перед миром. Когда этот страх проходит, мы говорим, что, собственно, ничего-то и не было, что могло бы его вызвать. На самом деле это и было ничто, страх перед ничто, перед небытием.

Согласно Кьеркегору, обычно человек ведет неистинное существование: он занят делами, погружен в свои интересы, в отношения с другими людьми и т. д. В это время он не отдает себе отчета в том, что же представляет собой его существование. Он машинально следует привычной рутине жизни.

Но в момент страха завеса как бы спадает с наших глаз и мы представляем себе в истинном свете как конечные человеческие существования, стоящие перед ничто. Здесь-то человек и начинает понимать, что такое существование в противоположность не-существованию, ничто. Страх пробуждает в нас новые возможности. Он, как огонь, пожирает все иллюзии и оставляет нас наедине с собой, стоящими как бы на краю бездны. Он ставит человека перед выбором, ибо теперь человек обязан совершить сознательный выбор. Поэтому, говорит Кьеркегор, «страх есть возможность свободы» (118, 40).

Какой же выбор должен совершить человек? Выбор между верой и безверием, между верой и разумом. Дело в том, что бог трансцендентен, невидим и недоказуем. Никакого доказательства бытия бога нет. Никто не может доказать, что бог существует. Поэтому-то страх, овладевающий человеком, представляет абсолютным страхом. Человек стоит перед темной

* «Выбирая абсолют, я выбираю отчаяние, выбирая отчаяние, я выбираю абсолют, потому что абсолют — это я сам...» (40, 292).

бездонной пропастью, в которой он ничего разглядеть не в состоянии. Именно здесь, в этом абсолютном выборе и реализуется абсолютная свобода человека. Это — свобода достичь своего вечного блаженства, а не свобода изменить то или это в мире.

Совершить выбор, отдаться вере, представляется как прыжок в пропасть, как полная потеря себя, и человек отворачивается от этого. Но тогда вокруг него все равно нет ничего, кроме небытия, ничто, и человек чувствует себя в отчаянии, как бы отчужденным от себя. Напротив, если он рискнет и совершит прыжок в пропасть, если он сделает свой выбор, он найдет себя, выберет свое истинное Я, которое является и конечным, и бесконечным. Тогда божественная благодать снизойдет на грешную душу и человек ощутит и свою свободу, и свое общение с божеством. Отказавшись от разума, человек находит свое спасение в вере.

Такова вкратце суть учения Кьеркегора. Многие его идеи были подхвачены экзистенциалистами, в частности Хайдеггером.

В начале главы говорилось о том новом, что внес Кьеркегор и что составляет принципиальное отличие его философии от классической.

К этому можно добавить, что Кьеркегор создал и новый стиль философствования и изложения философии. Его философские идеи предлагаются им не в форме стройных, логически последовательных трактатов, а в форме литературно-философских эссе, а то и в форме художественных произведений. Это и неудивительно. Поскольку проблемы, рассматриваемые Кьеркегором, считаются не поддающимися научному рассмотрению и в то же время они относятся непосредственно к существованию человека, к человеческой жизни и ее конфликтам, т. е. к темам, с которыми имеет дело литература, то естественно, что Кьеркегор охотно прибегает к такой форме.

Вслед за ним ею пользуются и французские экзистенциалисты, в то время как немецкие пытаются сохранить академическую строгость.

Что же касается отсутствия системы во взглядах Кьеркегора и фрагментарного характера его изложения, то это объясняется характером самого его предмета и его пониманием. Этот предмет — экзистенция человека и превратности его существования на пути к подлинному существованию. Экзистенция — это за-

гадка, решение которой может носить лишь частичный характер путем различных, подчас противоречивых к ней подходов. Отсюда и отрывочность, а порой и противоречивость самих рассуждений Кьеркегора. И наконец, некоторые авторы считают, что литературно-образная форма изложения применяется Кьеркегором для возбуждения интереса читателей и для более сильного эмоционального на них воздействия.

Таков вклад Кьеркегора в становление современной философии.

Л и т е р а т у р а

Гайдено П. П. Трагедия Эстетизма. М., 1970.

Быховский Б. Э. Кьеркегор. М., 1972.

Г Л А В А 9

ВОЛЮНТАРИЗМ А. ШОПЕНГАУЭРА

Артур Шопенгауэр (1788—1860) был младшим современником Гегеля и одно время, будучи приват-доцентом Берлинского университета, даже пытался конкурировать с ним в качестве лектора. Он самонадеянно назначил свои лекции на то же самое время, что и Гегель, однако очень скоро остался без слушателей и в конце концов был вынужден покинуть университет. Как сын зажиточного купца, он не нуждался в средствах и вел свободную жизнь, занимаясь литературным трудом.

В 1813 г. он опубликовал работу «О четвертояком корне закона достаточного основания», в которой рассматривал этот закон как основной закон всего эмпирического мира, выступающий в четырех формах, имеющих значение для становления, познания, бытия и действия (мотивации).

В 1819 г. вышло в свет его главное произведение «Мир как воля и представление», за которым последовал второй дополнительный том (1844) и ряд других работ, в том числе «О воле в природе» (1836) и др.

В первые десятилетия XIX в. философия Шопенгауэра не вызвала к себе никакого интереса и его произведения проходили почти незамеченными. В Германии философская жизнь была заполнена спорами между старогегельянами и младогегельянами и распрями внутри этих последних. В Англии это было вре-

мя утилитаристов и Карлейля, школы здравого смысла (Гамильтон) и постепенно растущего влияния позитивизма. Во Франции запоздавшие просветительские идеи (типа Кабаниса) заглушались взглядами сначала таких реакционеров, как Мен-де-Бираи, а затем и новшествами позитивиста О. Конта.

Перелом в отношении к Шопенгауэру произошел после революций 1848 г., когда собственно и совершился решающий поворот в буржуазном сознании и стали оформляться типичные течения апологетической философии XIX в.

§ 1. Шопенгауэр и становление иррационализма

А. Шопенгауэр обычно считается основоположником иррационалистического направления в буржуазной философии XIX в. и прямым предшественником «философии жизни». Однако, хотя он был одним из тех мыслителей, которые положили начало новому — по сравнению с классическим — типу философствования и его учение знаменует полный отказ от традиций классической буржуазной философии, теоретические истоки его доктрины коренятся именно в идеях и взглядах представителей немецкой классической идеалистической философии.

В истории философии, как и везде, ничего не начинается на пустом месте. Развитие философской мысли, по крайней мере европейской, несмотря на перемены, блуждания из страны в страну, все же представляет собой единый непрерывный процесс. Каждое значительное учение складывается на основе имеющегося мыслительного материала с обязательным использованием унаследованных от прошлого категориальных систем и концептуальных схем. Отношение к ним может вырваться от не критического восприятия до полного отрицания, но та или иная форма зависимости и взаимодействия сохраняется всегда.

Мы уже видели, что позитивизм как специфическое и типичное течение буржуазной апологетической философии XIX и XX вв. вырос на основе идей, высказанных не только Беркли и Юмом, но и передовыми деятелями французского просвещения Д'Аламбером и Кондорсе.

Подобным образом корни иррационализма непосредственно уходят в построения классиков немецкого

идеализма от Канта до Гегеля включительно. Правда, имевшиеся у них элементы иррационализма играли в их учениях подчиненную роль* и отнюдь не определяли общий характер немецкого идеализма, пришедшего у Гегеля даже к крайней форме рационалистичности — панлогизму.

Тем не менее, эти элементы там были, а следовательно, была и возможность их раздувания и абсолютизации. Случилось так, что исследования духовной, в частности познавательной деятельности, которые велись великими немецкими идеалистами, привели к выводу о существовании таких моментов, которые никак нельзя было признать рациональными.

Уже у Канта чувственное восприятие как результат аффицирования человеческой чувственности непознаваемой «вещью в себе» выступало как нечто, само по себе недоступное никакому дальнейшему познанию и в этом смысле иррациональное. Его антиномии как столкновение одинаково строго, по мнению Канта, доказанных тезиса и антитезиса сами по себе представляют собой некий достаточно иррациональный феномен, свидетельствующий о выходе разума за границы дозволенного, т. е. рационального мышления.

Фихте в этом отношении пошел значительно дальше Канта. Во-первых, вопреки идеалистическому рационализму, он был вынужден признать наличие элемента бессознательного в духовной деятельности субъекта. Правда, в новое время догадки об этом содержатся в работах Паскаля и Лейбница.

После же того как сфера бессознательного была обнаружена, к ней обратился не только Шеллинг — она стала предметом самого пристального внимания философов, а затем и психологов XIX в. В то же время она явилась основой «философии бессознательного» Э. Гартмана, а затем и неизмеримо более влиятельного в XX в. учения Фрейда и неофрейдистов.

У Фихте, по сути дела, иррациональный характер присущ бессознательной творческой деятельности Я, порождающей природу в качестве своего не-Я**. Кро-

* Конечно, за исключением позднего Шеллинга. Но его насквозь иррационалистическая «философия откровения» была изложена в лекциях 1841 г. (хотя поворот к иррационализму наметился значительно раньше), т. е. намного позже выхода в свет основной работы Шопенгауэра.

** «Бессознательное Фихте — это не пассивное состояние, а

ме того, вслед за Кантом, Фихте признает примат практического разума над теоретическим, однако у него это признание означает примат воли над интеллектом и распространяется даже на его познавательную деятельность. Правда, в данном случае он понимается преимущественно в том смысле, что само стремление к истине имеет значение нравственного принципа.

Автономия нравственности у Фихте означает автономию воли, и хотя эта воля понимается как добрая воля, все же само признание ее абсолютной свободы («беззаконности» воли) чревато возможностью ее перерождения и превращения в слепую и злую волю. «Фихте обнаруживает тот самый феномен слепой и беззаконной воли, которую впоследствии Шопенгауэр сделал исходным принципом своей философии» (22, 113).

В учении Шеллинга иррациональные моменты, имевшиеся у Фихте, были развиты дальше и сильнее даже в первый период его философского творчества. Хотя Шеллинг перешел от абсолютного субъекта («Я») Фихте к исходному тождеству субъекта и объекта, он мог объяснить возникновение (из этого тождества) различия лишь сославшись на некий иррациональный (т. е. рационально непостижимый и невыразимый в логических понятиях) творческий акт, заложив таким образом в самый фундамент бытия иррациональное начало.

Но иррационализм XIX в. был подготовлен не только в рамках классического идеализма Канта, Фихте и Шеллинга. Он впитал в себя иррационалистические идеи и немецкого романтизма, с которым были теснейшим образом связаны Фихте и Шеллинг. Романтический иррационализм Шлегеля, Новалиса и других явился прямой реакцией на буржуазный рационализм просветителей, решающим образом скомпрометированный практическими социальными результатами Французской революции 1789 г.

Таким образом, в результате совместного действия этих факторов сложилась весьма благоприятная почва для превращения иррационализма из тенденции, присущей в слабой степени некоторым представителям

деятельность — та самая деятельность, которая... порождает всю вообще реальность» (22, 75).

классической немецкой философии, но составляющей уже существенную черту философии романтизма, в одно из определяющих течений философской мысли XIX в. Именно на этой почве выросло учение Шопенгауэра. При этом оно сохранило и свойственный романтизму некоторый антибуржуазный налет в виде критики буржуазных нравов и социального неравенства. Однако, в отличие от критики, развивавшейся в идейных рамках утопического социализма (не говоря, разумеется, о научном социализме Маркса), эта критика была, так сказать, интегрирована в типично буржуазную апологетическую философию и стала отныне ее неотъемлемым элементом, способствующим укреплению и утверждению буржуазной идеологии, приобретающей таким образом своеобразный «самокритический» характер. Отныне одной из существенных черт буржуазной идеологии, обеспечивающей ей дополнительное влияние в массах, становится этот критический элемент, как бы направленный против самой себя и против буржуазного общества, которое она тем не менее всеми силами защищает. Эта характерная тенденция вполне укладывается в типично буржуазное понимание духовной свободы и демократии; она играла и долго еще будет играть важную роль в сохранении господствующего положения буржуазной идеологии в мире.

Было бы неправильно характеризовать этот критический момент как «псевдокритику». Нет, это действительная и обычно даже вполне искренняя, нередко очень убедительная критика некоторых сторон капиталистической действительности, которая, однако, совершенно не затрагивает ее фундаментальных принципов, прежде всего частной собственности и частного предпринимательства! Сила буржуазной идеологии в том обычно недооцениваемом нами обстоятельстве, что она включает критическое отношение к буржуазному обществу как свой органический элемент, который как бы поглощает и нейтрализует критику, ведущуюся с других, более прогрессивных классовых позиций.

Обратимся теперь к краткому обзору философии Шопенгауэра. В его учении слились или были использованы идеи и мотивы, заимствованные у многих философов: у Платона, Канта, Фихте, Шеллинга, у немецких романтиков, у индийских и буддистских

мыслителей. Однако это учение не состоит из отдельных клочков, а представляет собой как бы сплав, элементы которого хотя и могут быть различены, все же соединены в единую, по-своему последовательную, целостную систему, не исключаящую, впрочем, многочисленных бросающихся в глаза противоречий. Но, как показывает история философии, ни одно философское учение и до Шопенгауэра не было свободно от противоречий.

Несмотря на влияние Канта, Шопенгауэр явно строит спекулятивную метафизическую систему, онтологическую основу которой составляет гипостазированное понятие воли. Именно оно определяет иррационалистический характер всего его построения. В самом деле, другие идеалисты обычно принимали за исходное начало какую-либо познавательную способность человека. У Декарта, несмотря на дуализм двух субстанций, решающую роль играла мыслящая; у Спинозы мышление было атрибутом единой субстанции, т. е. тем, «что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» (72, 361). Абсолютное «Я» Фихте во всяком случае сочетало в себе интеллектуальную и практическую (нравственную) природу, а Абсолютная идея Гегеля представляет собой гипостазирование мыслительной способности человека. У Шопенгауэра основой и животворящим началом всего оказывается не познавательная способность и активность человека, а воля как слепая, бессознательная жизненная сила. Тем самым в «человеке разумном», в *homo sapiens*, разум перестал считаться его родовой сущностью, ею становилась неразумная воля, а разум начинал играть второстепенную, служебную роль. Бесспорен некоторый налет биологизма, запечатленный на понятии воли под влиянием не столько непосредственно биологических исследований той поры, сколько их преобразования в представление о жизни в работах романтиков, а может быть, даже и самого Гете*. Жизнь, жизненная сила, волевое напряжение — вот что вышло на авансцену, оттеснив интеллект, рацио на задний план.

Однако, в системе Шопенгауэра, изложенной в четырех книгах его основного труда «Мир как воля и представление», понятие о воле, хотя и упоминается в

* Ср. его слова: «Теория, мой друг, суха, но зеленеет дерево жизни» (24, 72).

первой книге, все же разрабатывается лишь в последующих книгах. Первая же посвящена миру как представлению. Шопенгауэр идет таким образом от внешней эмпирической действительности к тому, что он считает ее сущностной основой.

§ 2. Мир как представление

Мир, который человек видит, как только он открывает глаза, мир, наполненный красками, звуками, запахами, осязательными ощущениями, объявляется представлением, и только представлением. Конечно, Шопенгауэр опирается здесь на взгляды Канта, а в конечном счете и на философию Беркли, о чем он и сам говорит. Он не считает нужным хоть как-то обосновать этот свой взгляд. Он его просто провозглашает. В первом параграфе первой книги Шопенгауэр объявляет: «Нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, воззрением для взирающего — короче говоря, представлением... Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно обречено обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир — представление» (78, 3).

Таким образом, мир, согласно Шопенгауэру, представляет собой взаимосвязь субъекта и объекта (образ «принципиальной координации» Авенариуса). Сам субъект есть «носитель мира, общее и всегда предлагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует» (78, 3). Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не поскольку он — объект познания. Однако тело его является таким объектом и существует оно в формах всякого познания, какими являются время, пространство и причинность. Эти формы могут познаваться а priori, исходя из одного лишь субъекта. При этом причинность выступает у Шопенгауэра как форма закона достаточного основания, реализуемая в пространстве и времени, также представляющих собой формы этого закона, которому подчинены все объекты мира, поскольку они являются представлениями.

Субъект же лежит вне пространства и времени и познанию не подлежит. Тем не менее субъект и объект взаимно дополняют друг друга, и если бы исчез субъект, то и мир перестал бы существовать.

У Шопенгауэра нет ясности в вопросе о том, имеется ли в мире только один познающий субъект или множество субъектов, поскольку множественность обусловлена существованием в пространстве и времени, которые, как формы воззрения, относятся только к объектам-представлениям. В то же время он отнюдь не склонен к солипсизму, утверждая, что солипсисты могут встретиться только в сумасшедшем доме (78, 109). Здесь-то и проявляется непоследовательность любого философа, вставшего на позиции субъективно-идеализма или феноменализма. Видимо, все дело здесь в абсолютизации Шопенгауэром взаимодействия субъекта и объекта.

В процессе познания необходимо имеется соотношение познаваемого объекта с познающим субъектом. В нем не может быть объекта без субъекта, ибо тогда не будет и познавательного акта. Точно так же в процессе физического воздействия на физический объект должны быть в наличии как воздействующий субъект, так и объект, на который совершается воздействие.

Если в том и в другом случае мы будем исходить только из субъекта, считая лишь его существование непосредственно известным и абсолютно достоверным, то объект как познания, так и воздействия неизбежно окажется привязанным к субъекту и о его независимом существовании нельзя будет говорить. Эта позиция ведет к вопиющим нелепостям и к противоречию всему опыту жизни и практики науки.

Тем не менее многим философам-идеалистам этот подход представляется настолько соблазнительным и эффективным в их полемике с материализмом, что они охотно идут на все противоречия, на которые он их обрекает. Это происходит и с Шопенгауэром.

Шопенгауэр утверждает, что распадение на субъект и объект имеет место только в представлении и является по отношению к нему чем-то вторичным. Все имеет относительное бытие, т. е. существует только для рассудка и через него. Понятия материи Шопенгауэр не отвергает, но определяет ее «с одной стороны, как воспринимаемость времени и пространства, а с другой — как объективированную причинность» (79, 115).

Он говорит также, что «причина и действие — в этом вся сущность материи: ее бытие — ее действие, все ее бытие и существо состоят, таким образом, только в закономерном изменении, которое одна часть ее производит в другой...» (78, 9). Предвосхищая точку зрения прагматизма, Шопенгауэр заключает из этого, что «познание способа действия какого-либо интуитивного воспринятого объекта исчерпывает уже и сам этот объект... так как сверх того в нем для познания ничего больше не остается» (78, 15). Пространство и время предполагаются материей, и, собственно говоря, она и есть соединение того и другого. И конечно же, с точки зрения Шопенгауэра, «всякая причинность, следовательно, всякая материя, а с нею и вся действительность существует только для рассудка и через рассудок» (78, 15).

Что касается субъекта и объекта, то между ними невозможно отношение причинности или закона достаточного основания, потому что объективное всегда предполагает субъективное и между ними не может быть отношения причины к следствию. Поэтому всякий спор о реальности внешнего мира Шопенгауэр считает нелепостью (78, 14).

В то же время он настаивает на том, что сам-то внешний мир существует только как представление, он во веки веков обусловлен субъектом и имеет трансцендентальную реальность. А если так, полагает Шопенгауэр, то очень трудно провести резкую грань между жизнью и сном. Он говорит, что «жизнь и сновидения — это страницы одной и той же книги» (78, 18). При этом он ссылается на Веды и Пураны, которые рассматривали действительный мир как покрывало Майи и сравнивали его со сном, а также на некоторых других идеалистов, ибо сравнение жизни со сном встречается достаточно часто. Шопенгауэр хорошо понимал принципиальную разницу между «трансцендентальным идеализмом» и натурализмом, крайний случай которого представляет собой, по его мнению, материализм. Основной недостаток материализма он видит в следующем: материалист думает, что мыслит материю, в то время как на самом деле он мыслит субъекта, представляющего себе материю. Ошибка его в том, что он принимает объективное за исходное, хотя, согласно Шопенгауэру, оно обусловлено познающим субъектом и формами его сознания. Материали-

лизм, по Шопенгауэру, это — попытка объяснить непосредственно данное из данного лишь косвенно.

Шопенгауэр с огорчением признает, что в своей основе «цель и идеал всякого естествознания — это вполне проведенный материализм» (78, 29). Но он не задумывается над тем, почему так велика тяга естествознания к материализму и не придает значения этому важнейшему факту. Он полагает, что опровергнуть материализм не составляет труда. Для этого достаточно стать на позицию идеализма: «Нет объекта без субъекта» — вот положение, которое навсегда делает невозможным всякий материализм. Солнце и планеты без глаза, который их видит, и рассудка, который их познает, можно назвать словами; но эти слова для представления — кимвал звенящий» (78, 31).

Казалось бы, все ясно и вопрос можно считать исчерпанным. Но Шопенгауэр не столь наивен и односторонен. Он прекрасно понимает и признает, что закон причинности и основанные на нем исследования природы «неизбежно приводят нас к достоверной гипотезе, что каждое высокоорганизованное состояние материи следовало во времени лишь за более грубым, что животные были раньше людей, рыбы — раньше животных суши, растения — раньше последних, неорганическое существовало раньше всего органического; что, следовательно, первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз. И все же от этого первого раскрывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира, как от необходимого посредника знания, — знания, для которого и в котором мир только и существует и без которого его нельзя даже мыслить, ибо он всецело представление и в качестве такого нуждается в познающем субъекте, как носителе своего бытия. Даже самый этот долгий период времени... даже самое это время мыслимо лишь в тождестве такого сознания, чей ряд представлений, чья форма познания оно, время, есть и вне которого оно теряет всякое значение, обращается в ничто» (78, 31).

Это рассуждение Шопенгауэра почти на 90 лет предвосхитило высмеянную Лениным уловку эмпириокритика Р. Вилли, поставившего существование земли до человека (как противочелена) в зависимость от какого-нибудь червяка, выступавшего в качестве цент-

рального члена «принципиальной координации» Р. Авенариуса.

Мы наблюдаем здесь интереснейший и характерный факт: субъективный идеализм противоречит и здравому смыслу, и неизбежно установленным фактам естествознания. И все-таки он защищается достаточно пронизательным мыслителем, несмотря на вопиющие противоречия, к которым он неизбежно ведет. К чести Шопенгауэра надо сказать, что он и сам хорошо видит эти противоречия. И все-таки их принимает.

«...Мы видим, что, с одной стороны, бытие всего мира необходимо зависит от первого познающего существа, как бы несовершенно оно ни было; а с другой — это первое познающее существо также необходимо и всецело зависит от данной предшествовавшей ему цепи причин и действий, в которую оно само входит как маленькое звено. Эти два противоречивых взгляда, к которым мы, действительно, приходим с одинаковой неизбежностью, можно, разумеется, называть... антиномией нашего познания...» (78, 31).

На принятии этой неизбежной, по его мнению, антиномии Шопенгауэр и останавливается, как фактически будут на ней останавливаться позднейшие идеалисты субъективистского толка. (Ленин отмечает подобные противоречия у Маха, Авенариуса, Пуанкаре.)

Основные идеи Шопенгауэра, изложенные выше, служат ему для построения и некоторой систематизации его взглядов на познание. Влияние Канта чувствуется и здесь. Все представления Шопенгауэр разделяет на интуитивные, т. е. чувственные, и абстрактные, или понятия, создаваемые разумом. Понятия вторичны и могут быть названы «представлениями о представлениях» (78, 42). «Понятие, — говорит Шопенгауэр, — служит представлением представления, т. е. вся его сущность заключается только в его отношении к другому представлению» (78, 43).

Понятие, естественно, требует слова, и, таким образом, язык есть первое и необходимое создание и одно из величайших достижений человеческого разума. «Не случайно, — замечает Шопенгауэр, — по-гречески и по-итальянски язык и разум обозначается одним и тем же словом: ο λόγος, il discorso» (78, 38). Шопенгауэр подчеркивает ту существеннейшую особенность слова, языка, что мы непосредственно вос-

принимаем смысл речи во всей его точности и определенности — обыкновенно без вмешательства образов фантазии. И, конечно же, Шопенгауэр, еще не так далеко ушедший от «века разума», возносит разуму хвалу за его многие другие деяния, создавшие собственно человеческую цивилизованную жизнь и поднявшие человека на неизмеримую высоту над животным миром. Время открытой критики разума еще не пришло, но его приближение можно заметить хотя бы в том, что к неизбежным созданиям разума Шопенгауэр причисляет не только заблуждения, но и догматы, и предрассудки, и «причудливейшие мнения философов разных школ, и самые странные, иногда жестокие обряды жрецов различных религий» (78, 39). Более того, Шопенгауэр негодует по поводу того, что многие философы «исходят... из противоположности между разумом и откровением, — совершенно чуждой философии и только утверждающей путаницу» (78, 39). И конечно же, он заявляет, что «логика никогда не может иметь практической пользы, а может представлять только теоретический интерес для философии» (78, 46).

Второе преимущество, которое разум после языка, согласно Шопенгауэру, дает человеку, состоит в возможности обдуманного действия. В трудные моменты жизни, замечает он, когда нужны быстрые решения и смелые поступки, скорая и верная сообразительность, разум, конечно, необходим. Но переоценивать его значение все же не следует, так как, если он получит преобладание и своими сомнениями задержит интуитивный выбор, он может принести вред.

Наконец, согласно Шопенгауэру, разум воплощается в науке. Он настаивает, однако, на том, что поскольку речь идет о содержании, то разум ничего не может создать, ибо «разум обладает природой женщины: он может рожать, только восприняв» (78, 52). Во всех науках, кроме логики, «разум получает свое содержание из наглядных представлений» (78, 52). Разум, таким образом, закрепляет в понятиях, создавая возможность сохранения и передачи того, что уже познано иным путем. «Он, собственно, не расширяет нашего знания, а только придает ему другую форму. Именно то, что было получено интуитивно, *in concreto*, благодаря ему познается отвлеченно и обще, — а это несравненно важнее...» (78, 55).

Таким образом, рассуждения Шопенгауэра о роли разума в науке лет на сто определили взгляды раннего Л. Витгенштейна и логических позитивистов о логической природе научного знания, взгляды, которые, несмотря на претензии дополнить эмпиризм новейшей логикой, в принципе не так уж далеко ушли от основоположника новейшего иррационализма.

Наука как таковая, полагает Шопенгауэр, необходимо предполагает умозаключения и должна быть построена как более или менее стройная система. Наука тем совершеннее, чем последовательнее в ней проведен принцип выведения.

«Совершенство науки как таковой, то есть применительно к ее форме, состоит в том, чтобы в ее положениях было как можно больше субординации и как можно меньше координации. Научность состоит не в достоверности, а в систематической форме познания, основанной на постепенном переходе от общего к частному» (78, 66—67).

Таким образом, суть науки состоит в формальной строгости связи ее положений. Отсюда вытекает важное следствие. Шопенгауэр отказывает истории в праве называться наукой. Он говорит, что в истории события находятся друг с другом лишь в хронологической связи, общее заключается в ней лишь в обзоре главных периодов, из которых, однако, нельзя вывести отдельных событий. В ней господствует координация, а не субординация. «Вот почему история, строго говоря, — знание, а не наука» (78, 66).

Но, согласно Шопенгауэру, абсолютная достоверность науке вообще не присуща и «всецело доказательной не может быть никакая наука» (78, 68). Каждое доказательство нуждается в недоказуемой истине, полученной путем интуитивного воззрения. Шопенгауэр считает, что «воззрение — априорно ли чистое, как его знает математика, апостериорно ли эмпирическое, каким оно является во всех других науках, — вот источник всякой истины и основа всякой науки» (78, 67) (Исключение составляет только сама логика).

«Не доказанные суждения, не их доказательства, а суждения, непосредственно почерпнутые из интуиции и на ней вместо всякого доказательства основанные, — вот что в науке является тем, чем солнце в мироздании, ибо от них исходит всякий свет, озаренные которыми светятся и другие» (78, 67).

Что же касается доказательств, то Шопенгауэр о них невысокого мнения. Он говорит, что «доказательства вообще менее служат для тех, кто хочет учиться, чем для тех, кто хочет спорить» (78, 71).

Если логические доказательства идут от основания к следствию и поэтому сами по себе, т. е. по своей форме, непогрешимы, то всякое учение о природе заключает по действиям о причине и поэтому зиждется на гипотезах, которые часто бывают ложны и лишь постепенно уступают место правильным.

Относительно содержания наук вообще Шопенгауэр говорит, что оно всегда есть взаимное отношение мировых явлений по закону основания и всегда должно отвечать на вопрос «почему?». Указание на такое отношение он и называет объяснением. При этом всякое естественнонаучное объяснение в конечном счете должно приводить к указанию на некоторую первичную силу природы, например силу тяжести; иными словами, оно «должно* останавливаться на чем-то совершенно темном, и потому оно оставляет одинаково необъясненными и внутреннюю сущность камня, и внутреннюю сущность человека» (78, 85). Иными словами, каждое объяснение всегда оставляет необъясненным нечто такое, что уже заранее предполагает. Так, например, в математике пространство и время, в механике, физике и химии — материя, свойства, первичные силы, законы природы, в ботанике и зоологии — различия видов и род человеческий со всеми особенностями его мышления и воли; и во всех — закон основания в той форме, которая присуща каждому из его случаев.

Таким образом, Шопенгауэру чужда позитивистская идея замены вопроса «почему?» вопросом «как?». Вместе с тем он склонен абсолютизировать окончательность и непознанность тех сил природы, на которых останавливается наука на каждом данном этапе своего развития, не допуская мысли о принципиальной способности научного познания двигаться дальше любых временных границ.

Что же касается философии, то, согласно Шопенгауэру, она начинается там, где кончаются науки, ибо как раз то, что науки принимают в качестве предпо-

* В смысле — ему приходится.

сылки и основы своих объяснений, составляет подлинную задачу философии. В отличие от частных наук философия ничего не предполагает известным. Доказательства не могут быть ее фундаментом, так как они из известных принципов выводят неизвестные: «...для нее же все одинаково неизвестно и чуждо» (78, 86). Кроме того, философия — это самое общее знание, и его главные принципы не могут быть поэтому выводами из какого-либо другого знания, еще более общего. Так как закон основания объясняет связь явлений, а не самые явления, философия не может ставить вопроса о какой-либо причине всего мира. «Настоящая философия допытывается вовсе не того, откуда или для чего существует мир, а только того, что такое мир» (78, 86). Вопрос «почему?» подчиняется здесь вопросу «что?», поэтому философия должна быть абстрактным выражением сущности всего мира, понимаемого, разумеется, как представление. Она «является совершенным повторением, как бы отражением мира в отвлеченных понятиях» (78, 87).

«Способность к философии заключается в том, в чем полагал ее Платон — в познании единого во многом и многого в едином» (78, 87).

Таково вкратце основное содержание первой книги, а вместе с тем и первой части системы Шопенгауэра. Иррационалистическая тенденция ее здесь уже отчетливо обнаружилась, но специфический характер его философствования выявится в последующих книгах.

§ 3. Мир как воля

Как мы уже видели, Шопенгауэр настойчиво проводит ту мысль, что естественнонаучное познание природы рано или поздно наталкивается на такие явления или, как он предпочитает говорить, на такие силы, перед которыми всякое объяснение должно остановиться, которые должны быть просто приняты и признаны в качестве далее необъяснимых. Существо подобных явлений называется «силой природы», а «неизменность в наступлении обнаружения подобной силы, раз даны известные этиологии* условия

* Этиологией Шопенгауэр называет объяснение изменений в природе в отличие от морфологии как описания ее форм (78, 100).

для этого, называется законом природы» (78, 101). Сама же сила, проявляющаяся здесь или внутреннее существо явлений, наступающих по этим законам, остается для науки вечной тайной*. Напомним, что, например, для механики, согласно Шопенгауэру, такими необъяснимыми силами являются материя, тяжесть, непроницаемость, передача движения толчком и т. д.

Все эти явления остаются для нас чуждыми как представления, смысл которых нам непонятен. Ибо, полагает Шопенгауэр (на этот раз предвосхищая Дильтея), «извне, в существо вещей проникнуть совершенно невозможно: как бы далеко мы ни заходили в своем исследовании, в результате окажутся только образы и имена» (78, 103).

Таким образом, кажется, что возникла тупиковая ситуация. Но Шопенгауэр предлагает выход из нее. Смысл мира, говорит он, был бы навеки скрыт от нас, если бы сам исследователь был лишь чисто познающим субъектом, окрыленной головой ангела без тела. Но ведь он сам имеет корни в этом мире, он чувствует себя в нем как индивидуум, т. е. его познание, которое является обуславливающим носителем целого мира как представления, опосредствуется телом, состоянием которого служат рассудку исходной точкой для познания мира. Тело же его не является для него только представлением, объектом наряду с другими объектами, но имеет и совершенно иной смысл. «Субъекту познания, выступающему как индивидуум, слово разгадки дано: и это слово — воля. Оно и только оно дает ему ключ к его собственному явлению, открывает ему смысл, показывает ему внутренний механизм его существа, его деятельности, его движений» (78, 104).

Дело в том, что, согласно Шопенгауэру, субъекту познания его тело дано не только как представление, но и как воля. Ибо каждый истинный акт его воли является в то же время движением его тела. Волевой акт и действие тела, говорит Шопенгауэр, — это одно и то же, но данное двумя различными способами. Действие тела — не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в поле зрения акт воли, да и «все тело не

* Стоит отметить здесь сходство этого тезиса с утверждением Г. Спенсера о непознаваемости силы, проявляющейся в явлениях природы.

что иное, как объективированная, т. е. ставшая представлением, воля» (78, 105). Тело в этом смысле может быть названо «объектностью воли».

Шопенгауэр подчеркивает, что «тождество воли и тела... может быть только указано... оно никогда не может быть доказано, т. е. выведено в качестве косвенного познания из другого, непосредственного» (78, 107). Познание этого тождества особого рода. Истина его, в отличие от логической, эмпирической, метафизической и металогической истин, должна быть названа «философской истиной» (78, 107).

Таким образом, отношение познающего субъекта к своему телу совершенно отлично от его отношения ко всем другим представлениям. Именно в силу уникальности этого отношения познающий субъект является индивидуумом, а тело человека — единственное проявление воли и единственный непосредственный объект субъекта. Что же дальше? Дальше оказывается, что, как и следовало ожидать, это двойное познание существа и деятельности собственного тела «мы будем дальше употреблять в качестве ключа к сущности всякого явления в природе; мы будем все объекты, которые не есть наше собственное тело и потому даны нашему сознанию не двойко, а лишь как представления, — мы будем рассматривать их по аналогии с телом» (78, 109—110). Это значит, что все явления Шопенгауэр будет рассматривать, с одной стороны, как представления, а с другой стороны, как волю или ее объективацию. Ведь, говорит Шопенгауэр, «кроме представления и воли ничто больше нам не известно и для нас не мыслимо» (78, 110). Поэтому и о любом другом явлении мы можем сказать, что «этим вся его реальность исчерпывается. Таким образом, мы нигде не можем найти для физического мира другой реальности» (78, 110).

Если представление или каждый представляемый объект есть не более, как явление, то волю Шопенгауэр считает возможным обозначить кантовским термином «вещь в себе». «Вещь в себе», таким образом, это не что-то абсолютно неведомое и непознаваемое, а воля как внутренняя сущность всякой реальности. «Вещь в себе» — это только воля... она то, чего проявлением, видимостью, объективностью служит всякое представление, всякий объект. Она — самая сердцевина, самое зерно всего частного, как и целого; она проявляется в

каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: великое различие между первой и последней касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется» (78, 115).

Таким образом, ясно, что взгляд Шопенгауэра на мир пронизан антропоморфизмом. Считая, что собственное тело познающего субъекта, поскольку его движения подчиняются малейшему волевому импульсу, представляет собой воплощенную или объективированную волю, Шопенгауэр считает правомерным по аналогии распространить эту ситуацию и на всю реальность вне человека. «До сих пор понятие воли подводили под понятие силы; я же поступаю как раз наоборот и каждую силу в природе хочу понять как волю» (78, 116). Шопенгауэр говорит, что понятие силы абстрагировано из той сферы наглядного представления, где царят причина и действие, из того пункта, где наличность причины не поддается дальнейшему этиологическому объяснению, а сама служит предпосылкой всякого этиологического объяснения. Таким образом, понятие воли, которое, как считалось, требовало объяснения, объяснялось каким-то другим неизвестным (силой).

Напротив, согласно Шопенгауэру, понятие воли «единственное, которое имеет свой источник не в явлении, а «исходит изнутри», вытекает из непосредственного сознания каждого сознания, в котором каждый познает собственную индивидуальность в ее существе непосредственно, даже вне формы субъекта и объекта и которым он в то же время является сам, ибо здесь «познающее и познаваемое совпадают» (78, 117). Поэтому, полагает он, сводя понятия силы к понятию воли, мы сводим менее известное к бесконечно более известному, даже к тому, что одно только в действительности нам непосредственно и совершенно известно, — и тем очень расширяем свое познание.

Итак, понятие воли, которое субъект непосредственно находит в себе, он, согласно Шопенгауэру, распространяет на весь окружающий мир как его сущность. Шопенгауэра не смущает то обстоятельство, что понятие воли далеко не так просто и непосредственно, как он это пытается представить, что история философии полна споров по вопросу о воле, ее свободе и ее роли как в жизни человека, так и в процессе познания

и т. д. и т. п. Понятие воли, которое у его непосредственных предшественников, Канта и Фихте, было теснейшим образом связано с познанием и разумом, Шопенгауэр освобождает от этой связи и придает ему характер слепого, неразумного, по сути дела, животного стремления. «...Что воля действует и там, где ею не руководит познание, это лучше всего показывают инстинкт и художественные порывы животных» (78, 119).

Согласно Шопенгауэру, воля как вещь в себе лежит вне сферы действия закона основания, хотя каждое ее проявление подчинено этому закону. Она также свободна от всякой множественности, хотя все ее проявления во времени и пространстве бесчисленны. Безоснованность воли Шопенгауэр, очевидно, выводит из получившей широкое признание свободы воли человека, экстраполируя ее на мировую волю. В то же время он полагает, что, хотя каждый индивидуум считает себя совершенно свободным, на самом деле, будучи лишь проявлением воли, он вовсе не свободен, а подчинен необходимости своего собственного, иногда даже неодолимого им самим характера.

Низшей ступенью объективности воли, по Шопенгауэру, являются самые общие силы природы, обнаруживающиеся в каждой материи. Это — прежде всего тяжесть, непроницаемость, затем твердость, текучесть, упругость, электричество, магнетизм, химические свойства и т. д. (78, 136). Как и деятельность человека, они первичны и бесосновны и являются условиями всех причин и всех действий.

На высших ступенях объективности воли обнаруживаются проявления индивидуальности, которая у человека приобретает характер личности. На ступени неорганической природы индивидуумы отсутствуют, но все ее явления суть обнаружения всеобщих сил природы. Здесь господствуют законы природы, непогрешимость которых вызывает в нас своего рода трепет. Понимаются же законы природы как отношение идеи к форме ее проявления.

Шопенгауэр обращает особое внимание на то, что все вещи имеют причину своего существования здесь и теперь. «Но ни одна вещь в мире не имеет причины своего бытия безусловно и вообще» (78, 144). Следовательно, всякая причина — случайная причина. Поскольку у Шопенгауэра человек и мир тесно связаны, сходную мысль он высказывает и относительно чело-

века. Оказывается, что «мотивы определяют не характер человека, а только проявления его характера, то есть действия, внешний облик его жизненного поприща, а не внутренний смысл и содержание его: последние вытекают из характера, который служит непосредственным проявлением воли, то есть обоснован. Почему один человек зол, а другой добр — это не зависит от мотивов, внешних влияний... и в этом смысле совершенно необъяснимо» (78, 144).

Таким образом, Шопенгауэр отвергает идущее от Локка и французских материалистов мнение, согласно которому человек есть продукт среды, результат воспитания, теоретического или эстетического обучения и т. д. и т. п. Характер каждого человека врожден, как врождены присущие ему добродетели и пороки. Сущность каждого отдельного человека, полагает он, задана изначала и представляет собой нечто иррациональное, необъяснимое, вытекающее из воли, проявлением которой служит тот или иной человек. Этот взгляд, будучи реакцией на понимание человека классической философией как в основном существа рационального, порывает в то же время и с мистической традицией, поскольку в нем отсутствует религиозный элемент. Он закладывает основу новой, постклассической иррационалистической традиции, которая будет в значительной мере определять философское понимание человека в XIX и XX вв.

Что касается природы и воли, воплощенной в ее явлениях, то, хотя Шопенгауэру чужда идея развития, один элемент диалектики он все же воспринял: идею распада всего существующего на полярные противоположности и их борьбы. «Полярность, — говорит Шопенгауэр, — составляет основной тип почти всех явлений природы, от магнита и кристалла до человека» (78, 149). Он ссылается на признание этого тезиса и в древнекитайской философии, и в Каббале, и в шеллингианстве, и у Якоба Бёме.

Поскольку взгляд Шопенгауэра на природу является не механическим, но органическим, идея раздвоения сущего и борьба противоположностей приобретает у него вполне реалистическое выражение. Прежде всего, он видит в природе борьбу высших форм объективации воли против низших. «Так, видим мы повсюду в природе соперничество, борьбу, изменчивость победы, и ...в этом заключается свойственное воле раздвоение

в себе самой. Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время...» Это соперничество можно проследить через всю природу, и даже только благодаря ему она существует: «Если бы не было в вещах борьбы, все они были бы одно, как говорит Эмпедокл... Ведь самое соперничество — лишь проявление свойственного воле раздвоения в самой себе...» (78, 152—153).

Осознав с помощью своих классических предшественников диалектику всего сущего и убедившись в наличии ее бесчисленных свидетельств в природе, Шопенгауэр оставалось лишь признать ее последним источником раздвоения воли в самой себе как ее внутренне присущую особенность.

Само же это раздвоение и вытекающую из него борьбу Шопенгауэр стремится проследить на всех ступенях объективации воли.

В органической природе воля приобретает характер воли к жизни, а борьба происходит в ней вплоть до человеческого общества: «Род человеческий в своей победе над всеми другими видит в природе фабрикат для своего потребления: но и этот род... с ужасающей ясностью проявляет в самом себе ту же борьбу, то же самораздвоение воли, и становится homo homini lupus» (78, 153).

Если на низшей ступени воля проявляется как «слепое влечение, как темный глухой порыв» (78, 155), то на более высоких ступенях объективности воли возникающие индивидуумы нуждаются для реализации своих жизненных устремлений (воли к жизни) в познании, позволяющем осуществлять целесообразный выбор. Так возникает познание «в качестве вспомогательного средства для поддержания индивидуума и продолжения рода» (78, 156). Этой цели прежде всего и служит мозг.

Но вместе с этим вспомогательным средством сразу возникает и мир как представление со всеми своими формами, объектом и субъектом, временем, пространством, множественностью и причинностью. «Мир показывает теперь свою вторую сторону. До сих пор он был только волей, теперь он становится и представлением, объектом познающего субъекта» (78, 156).

Одновременно меняется характер воли и ее деятельность. Раньше воля действовала слепо, но ошибочно. Теперь ее непогрешимой уверенности при-

ходит конец. «Животные подвержены уже призраку и обману» (78, 157). На высшей ступени объективации воли в человеке появляется уже и рефлексия или «разум как способность отвлеченных понятий» (78, 158). Здесь непогрешимый в своей области инстинкт отступает на задний план, появляется обдуманность, размышление, сознание решений собственной воли как таковых. Уверенность и безошибочность обнаружений воли почти совершенно исчезает, размышление создает неуверенность и колебания, становится возможным заблуждение, которое во многих случаях мешает адекватной объективации воли в действиях.

Таким образом, основная идея Шопенгауэра состоит в том, что познание, несмотря на допускаемые им время от времени ошибки, по своей природе предназначено для служения воле, для осуществления ее целей. Так обстоит дело у всех животных и у большинства людей. Однако, забегая вперед, Шопенгауэр замечает, что «в отдельных людях познание может освободиться от этой служебной роли, сбрасывать свое ярмо и, свободное от всяких целей хотения, довольствуй себе как светлое зеркало мира, — откуда возникает искусство» (78, 159).

Мысль о том, что познание служит человеку в его борьбе за выживание, что знание — сила, была высказана задолго до Шопенгауэра, и в частности составляла глубокое убеждение основоположников философии Нового времени Бэкона и Декарта. Однако в классической философии эта служебная функция считалась вторичной и производной от достижения истины об окружающем мире. Не вызывало ни малейшего сомнения, что только истинное знание может успешно служить людям и что целью науки может быть только его приобретение. В XIX в. в связи с усиливающимся практически-производственным использованием научных открытий инструментальный аспект науки начинает все более выдвигаться на первый план. Чем дальше, тем больше акцент делается не на том, что наука знает, а на том, что она может, для решения каких практических задач она годится. Растущий авторитет науки в общественном мнении зиждется во все возрастающей степени на этом инструментальном аспекте. Познавательный же аспект науки отходит куда-то

на задний план, а то и вовсе игнорируется под влиянием чисто идеологических соображений*.

Правда, все это случится значительно позже. Однако сама возможность подобной метаморфозы заключена уже в социальной функции и роли науки именно как социально-культурного феномена. Это обстоятельство и позволяет философу, мысль которого способна двигаться по множеству логически возможных путей, предвосхищать такие ее повороты, которые еще очень не скоро приобретут социальное значение.

Именно так, как мы уже видели, в ряде случаев произошло и с Шопенгауэром. Особо выделив и подчеркнув инструментальный, служебный аспект познания, Шопенгауэр обозначил тот путь, на который вступила буржуазная философия более чем полвека спустя.

В заключении второй книги Шопенгауэр делает еще несколько дополнительных штрихов для характеристики воли как метафизической сущности мира или его «вещи в себе». Он выражает одну из идей XVII—XVIII вв. о наличии лестницы в природе, понимая под нею всеобщую необходимую зависимость высших объективаций воли от низших: человек нуждается в животных, животные — в растениях, растения — в почве, воде, химических соединениях и даже в планете, солнце и т. д. «В сущности, — замечает Шопенгауэр, — это происходит оттого, что воля должна пожирать самое себя, ибо кроме нее нет ничего и она — *голодная воля*. Отсюда — поиски, тоска и страдание» (78, 160).

Шопенгауэр говорит далее об удивительной аналогии всех созданий природы, о том семейном сходстве**, которое заставляет видеть в них вариации на одну и ту же тему, смысл которой выражается в неоспоримой целесообразности всех органических созданий природы.

Во всем этом он видит свидетельство единства воли, «ибо во всем мире объективируется одна и та же

* Так будет происходить до тех пор, пока в XX в. не возникнет вопрос о гуманистическом смысле науки, и вопрос о ее назначении для человеческой культуры в целом не встанет совершенно по-новому.

** Это выражение, как известно, приобрело специфическое значение в понимании языка поздним Витгенштейном.

воля... Все части природы сходятся между собой, ибо во всех них проявляется единая воля» (78, 166—167). Таким образом, единство мира Шопенгауэр видит не в его материальности, а в пронизывающей его воле. Шопенгауэр добавляет, что все творчество природы похоже на руководимое сознательной целью, и все же ее не имеет. То, что мы вынуждены мыслить как средство и цель, это лишь потребность нашего познания в разделившемся в пространстве и времени видеть проявление единства дотоле равной самой себе единой воли.

В то же время «взаимное приспособление и подчинение явлений не могут подавить того внутреннего соперничества, которое присуще воле и обнаруживается во всеобщей борьбе природы. Гармония простирается лишь настолько, чтобы сделать возможным устойчивость мира и его существ, которые без нее давно бы погибли. Поэтому она простирается только на сохранение видов и общих условий жизни, а не на сохранение индивидуумов» (78, 168).

Нетрудно понять, что, по сути дела, Шопенгауэра еще тревожит старая проблема, над которой бились многие философы XVII и XVIII вв., принимавшие разумное, а следовательно, гармоническое устройство мира (как создания верховного разумного начала) и в то же время вынужденные признать эмпирическое значение зла, дисгармонии, борьбы и разлада. В этом отношении Шопенгауэр скорее принадлежит XVIII, чем XIX веку: более поздних философов эта проблема обычно уже не тревожит, так как, в отличие от некоторых естествоиспытателей, идея гармонии космоса утратила для них какое-либо значение.

Шопенгауэр пытается найти метафизический (в XX веке сказали бы — онтологический) источник раздора, царящего среди людей (тот самый, который христианская религия видит в первородном грехе), но в рамках своей философии он мог сослаться только на раздвоение самой воли.

Другую, также чисто человеческую черту — постоянную неудовлетворенность достигнутым и стремление вперед, к чему-то иному, новому — Шопенгауэр опять-таки относит на счет природы самой воли. Он говорит, что каждая конкретная воля — это воля к чему-нибудь, она имеет объект, цель своего хотения, а «всякий волевой акт... непременно зиждется на мотиве, и без

последнего данный акт никогда бы не произошел» (78, 170). Но спрашивать, почему человек вообще хочет именно так, как он хочет, совершенно бессмысленно и свидетельствует о непонимании того, что человек как воля, как вещь в себе вообще *безосновен* и находится вне сферы закона основания. Он просто таков, каков есть, каким его сделала воля. «Он сам не что иное, как воля волений, которое вообще понятно само собой и в ближайшем определении по мотивам нуждается только для своих отдельных актов, в каждом моменте времени.

И действительно, отсутствие всякой цели, всяких границ относится к существу воли в себе, так как она — *бесконечное стремление*» (78, 170). Шопенгауэр добавляет, что только «вечное становление*, бесконечный поток свойствен раскрытию сущности воли» (78, 171). Воля там, где ее озаряет познание, всегда знает, чего она хочет здесь и теперь; но никогда не знает, чего она хочет вообще; каждый отдельный ее акт имеет цель, общее хотение не имеет цели.

Таким образом, Шопенгауэр приходит к выводу о том, что «единственное самопознание воли в целом — это представление в целом, весь наглядный мир. Он — ее объектность, ее откровение, ее зеркало» (78, 171).

Как мы видим, одно из важнейших определений воли по Шопенгауэру — это ее ненасытность, вечная неудовлетворенность достигнутым и слепое бесконечное стремление. В сущности говоря, такова характеристика Шопенгауэром самого человека, представляющего, согласно его учению, высшую объектность воли. Вечное стремление, развертывающееся к тому же в разладах, конфликтах и борьбе, является источником постоянных страданий человека, избавление от которых невозможно, потому что источник их — это не случайные препятствия или трудности, а сама природа человека, в которой воплощена неутолимая метафизическая воля к жизни вообще. В этом смысле человек обречен на страдание.

Однако Шопенгауэр все же видит два выхода из этой неизбежной ситуации, которые открывает человеку познание. Один из них может дать временное, частичное избавление. Оно достигается путем искусст-

* Выражение это активно использовал потом Ф. Ницше.

ва. Второе, окончательное, требует отрицания самой воли к жизни.

Для того, чтобы объяснить явление искусства, Шопенгауэр обращается к платоновской теории идей, включая ее в свое учение.

§ 4. Воля, идеи и искусство

Мы видели уже, что познание, согласно Шопенгауэру, служит воле и направлено на всевозможные индивидуальные явления объекта, а говоря точнее, на отношения между ними, развертывающиеся в пространстве и времени. В то же время объективация воли имеет ступени, которые Шопенгауэр обозначает как платоновские идеи. В отличие от индивидуумов, идеи вечны, неизменны и неподвластны ни пространству, ни времени, ни принципу множественности, ни закону основания.

Естественно, что их познание представляет собой совершенно другой процесс, чем познание отдельных явлений. Шопенгауэр полагает, что «если идеи должны сделаться объектом познания, то это возможно лишь при устранении индивидуальности в познающем субъекте» (78, 176). И еще: «Субъект, насколько он познает идею, уже больше не индивидуум» (78, 182).

Прежде всего, согласно Шопенгауэру, подобное изменение характера познания возможно только в виде исключения и происходит достаточно неожиданно. «Переход от обыденного познания отдельных вещей к познанию идей совершается внезапно, тогда, когда познание освобождается от служения воле и субъект вследствие этого перестает быть только индивидуальным, становится уже чистым безвольным субъектом познания, который не следует более, согласно закону основания, за отношениями, а успокаивается и растворяется в безмятежном созерцании предстоящего объекта вне его связи с каким-либо другим» (78, 184).

Эту мысль Шопенгауэра можно попытаться понять с помощью примера: наскальные рисунки первобытных людей первоначально входили в некий магический ритуал или обряд, предшествующий коллективному выходу на охоту. (Сходную роль могли играть танцы, происходившие под звуки каких-то примитивных инструментов.) Несомненно, что эти рисунки имели определенное познавательное значение, выражали знаком-

ство первобытных охотников со строением и повадками зверей как объектов их охоты. Выразившееся в них познание носило служебный характер, было подчинено целям охоты как способа существования этой первобытной общины.

Но в процессе рисования, как чисто служебного или магического обряда, рисовальщик мог настолько увлечься своим делом — художественным воспроизведением зверей и сцен охоты, что это занятие приобретало для него самостоятельное значение, а рисуемые образы — самодовлеющую ценность. У него неожиданно появлялось чувство красоты, он чувствовал удовлетворение от самого процесса создания образов на стене и наслаждение от их созерцания. То же могло происходить и с танцами, музыкой, возможно, и с пением, которые в процессе своего исполнения переставали выполняться только ради внешней цели, но обретали и собственный, им присущий художественный смысл.

И когда это происходило, человек забывал о первоначальной практической цели, ради которой был задуман весь обряд, и этот обряд начинал совершаться ради него самого, потому что он просто нравился, привлекал своими формами.

Так охотник превращался в художника, певца, музыканта, танцора, хотя бы только на время. В этом смысле, утрачивая связь с конкретной практической целью, он превращался как бы в безличного, незаинтересованного созерцателя. Это и было рождением собственно искусства.

Повторим еще раз: сначала все процессы художественного творчества носили служебный, утилитарный характер. Но затем замороженный красотой, внезапно открывшейся в этих актах, человек обретал новую способность — художественное чувство.

Правда, Шопенгауэр стремится обойтись без подобной конкретизации и довольствуется самыми общими соображениями. Он говорит, что «когда мы, подъятые силой духа, покидаем обычный способ рассматривания вещей... когда мы, таким образом, рассматриваем в вещах не где, когда, почему и для чего, а единственно их что» (78, 184), мы совершенно теряемся в предмете, будь это скала, дерево, ландшафт или что-либо другое, отдаемся воззрению, вполне погружаясь в него, мы забываем свою индивидуальность, свою волю и остаемся лишь в качестве чистого субъек-

та, светлого зеркала объекта так, что мы уже не можем отделить воззрящего от воззрения, а тот и другое сливаются в единое целое, тогда то, что познается таким путем, уже не отдельная вещь как таковая, — нет, это идея, вечная форма, непосредственная объектность воли на данной ступени, и оттого погруженная в такое созерцание личность больше не индивидуум, а безвольный, безболезненный, безвременный субъект познания. «В таком созерцании за раз отдельная вещь становится идеей своего рода, а созерцающий индивидуум — чистым субъектом познания» (78, 185).

В этом случае «объект и субъект в самих себе не отличаются друг от друга, так как в самих себе они — воля, которая здесь познает самое себя» (78, 186). Таким образом, художественное (т. е. абсолютно незаинтересованное) созерцание природы позволяет субъекту осознать, что в качестве такого субъекта он — условие, т. е. носитель мира и всего объективного бытия. Он чувствует природу как акциденцию своего существа.

И Шопенгауэр цитирует Веды: «Я есмь все эти творения в совокупности, и кроме меня ничего не существует» (78, 187).

Переход от познания явлений к познанию идеи знаменует, по Шопенгауэру, радикальное изменение всей нашей жизненной позиции и отношения к происходящему вокруг нас. В частности, он означает изменение отношения ко времени, а следовательно, и к истории. Шопенгауэр считает, что история человечества, поток событий, смена эпох и т. п. — все это лишь случайная форма проявления идеи. Все это принадлежит не ей самой, где исключительно содержится адекватная объектность воли, а есть только явление, которое попадает в сферу познания индивидуума: все это также безразлично и чуждо самой идее, как облаку его фигура. Кто это понял и научился отличать волю от идеи, а идею от ее проявления, тот не будет думать, что время действительно приносит нечто новое и значительное. «В разнообразных формах человеческой жизни и непрерывной смене событий постоянное и существенное он увидит только в идее, в которой воля к жизни находит свою совершенную объективность и которая свои различные стороны показывает в свойствах, страстях, заблуждениях и достоинствах человеческого рода — в своекорыстии, ненависти, любви, робос-

ти, отваге, легкомыслии, тупости, мужестве, остроумии, гениальности и т. д.; все это, соединяясь и отличаясь в тысячах разнородных образов (индивидуумов), беспрерывно создает великую и малую историю мира, причем по существу безразлично, что приводит все это в движение — орехи или венцы» (78, 189). И Шопенгауэр продолжает: «В этом мире явлений также невозможна действительная утрата, как и действительное приобретение. Существует единственно воля: она вещь в себе, она источник всех явлений. Ее самосознание и на него опирающееся самоутверждение или самоотрицание — вот единственное событие в себе» (78, 190).

В чем же наиболее глубокие причины воинствующего антиисторизма Шопенгауэра? По-видимому, его истоки надо искать в неприятии Французской революции и убеждении, что никакие социальные преобразования не смогли и не смогут изменить ни человеческую природу, ни коренные условия существования человека в мире. Для такого взгляда есть, конечно, известные основания, и он давно был высказан в формуле «ничто не ново под солнцем» — *nihil sub sole novi*. Человеческая природа и в самом деле меняется медленно и как бы неохотно, и если сосредоточить внимание на ее наиболее печальных проявлениях и на известных несчастьях человеческого рода, то такой вывод будет напрашиваться сам собой. Но одной из великих социальных идей, выдвинутых философией Нового времени, была идея прогресса человеческого общества. Она была подсказана становлением новой, капиталистической формации и огромными изменениями, вызванными ею во всех сферах человеческой жизни. Сама эта идея стала одним из важнейших завоеваний человеческого разума, получившим свое наиболее величественное воплощение в философии истории Гегеля, а затем, на научной основе, в учении Маркса. Античность ее не знала, как не знало ее и средневековье, и даже Возрождение. Она оставалась совершенно чуждой и всей восточной философии. Отказ от нее, отказ от историзма был глубоко ретроградным движением, характерным для буржуазной мысли, вступившей на путь реакции. Его апологетический смысл очевиден, ибо если общественное развитие, история не имеют смысла, то все должно остаться так, как есть и как всегда было. Это слова Ницше, и хотя они были сказаны более чем через полвека пос-

ле Шопенгауэра, они точно выражают и смысл его антиисторизма.

Но вернемся к пониманию Шопенгауэром искусства или художественного познания. Именно это познание рассматривает «единственную действительную сущность мира, истинное содержание его явлений, не подверженное никакому изменению и поэтому во все времена познаваемое с одинаковой истинностью, — словом, идеи, которые представляют собой непосредственную и адекватную объективность вещи в себе, воли» (78, 190). Искусство есть создание гения, и гений возможен только в искусстве. Здесь Шопенгауэр точно следует за Кантом. Искусство воспроизводит постигнутые чистым созерцанием вечные идеи, существенное и постоянное во всех явлениях мира, и, смотря по тому, каков материал, в котором оно их воспроизводит, оно есть изобразительное искусство, поэзия или музыка. Его единственный источник — познание идей, его единственная цель — передать это познание.

Если наука никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, если она всегда в пути, то искусство всегда находится у цели. Оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока и ставит его изолированно перед собой. Это отдельное явление делается для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многого в пространстве и времени. Оно задерживает колесо времени, ибо только существенное, идея — его объект. Шопенгауэр считает, что можно определить искусство «как способ созерцания вещей независимо от закона основания» (78, 191). Шопенгауэр говорит, что «обыкновенный человек, этот фабричный товар природы» не способен на незаинтересованное созерцание так же, как и ученый, и только гений способен на это. Правда, почти у всех людей есть некоторый дар познавать в вещах их идеи и потому на мгновение отрешаться от собственной личности. Поэтому большинству людей произведения искусства могут доставлять художественное наслаждение, хотя создать такие произведения они не способны.

Характеристика позиции художественного познания позволяет Шопенгауэру, в порядке противопоставления, подчеркнуть очень важную для него мысль о том, что «пока наше сознание полно нашей воли, пока

мы отдаемся порыву желаний с его вечной надеждой и страхом, пока мы субъект хотения, никогда не будет у нас ни долговечного счастья, ни покоя. Ищем мы или бежим, страшимся невзгоды или стремимся к наслаждению, — это, по существу, безразлично: забота о вечно требовательной воле, все равно в каком виде, непрерывно наполняет и волнует сознание, — а без покоя совершенно невозможно истинное благополучие. Так субъект хотения вечно прикован к вертящемуся колесу Иксиона, постоянно черпает решетом Данаид, — вечно жаждущий Тантал» (78, 202).

Это рассуждение Шопенгауэра, предвосхищающее заключительные выводы его философии, позволяет нам понять, почему Энгельс говорил о его метафизике как приноровленной к уровню филистера. В самом деле, если для Гете призвание человека состоит в вечном стремлении вперед к активному познанию и созиданию (поэтому Шпенглер и говорит о фаустовской душе западноевропейского человека), то Шопенгауэр видит цель человека в отрешении от любого желания, в резиньяции и абсолютном покое.

Из сказанного ясно, почему после поражения революции 1848 г., филистеры, проклинавшие революцию, воспылали любовью к Шопенгауэру и увидели в нем Философа (с большой буквы).

Остается сказать еще, что идею как предмет искусства Шопенгауэр противопоставляет понятию, входящему в сферу разума. «Идея — это, благодаря временной и пространственной форме нашего интуитивного восприятия, распавшееся на множественность единство; наоборот, понятие — это единство, посредством абстракции нашего разума опять восстановленное из множественности: последнее может быть названо *unitas post rem* между тем как первая — *unitas ante rem*» (78, 242).

Шопенгауэр считает, что понятие, а следовательно, и разум, оперирующий понятиями, для искусства бесполезны и бесплодны. «Постигнутая идея — вот истинный и единственный источник всякого настоящего произведения искусства. Именно потому, что идея всегда наглядна, художник не сознает *in abstracto* замысла и цели своего произведения: не понятие, а идея преподносится ему; поэтому он не может дать себе отчета в своих действиях, — он говорит ... одним чувством и бессознательно, даже инстинктивно» (78, 243).

Едва ли нужно говорить о том, что, несмотря на все различие между научным и художественным творчеством и способностями к тому или к другому, подобное противопоставление не может быть оправдано, хотя со времен романтиков оно получило широкое распространение. Правда, это различие имеет свое объяснение, данное психологами и нейрофизиологами. Они установили несходство правой и левой сторон мозговых полушарий, выполняющих разные функции в процессе освоения человеком мира. Тем не менее мир и человек представляют собой единство и наличие в том и в другом различных сторон не дает права их абсолютизировать. Они не исключают, а взаимно дополняют друг друга и одинаково необходимы человеку для целостного восприятия мира и ориентации в нем. Более того, и логическая, понятийная, и образная формы освоения мира являются в одинаковой мере творческими процессами, требующими таких общих способностей, как фантазия и воображение. Образный элемент этого процесса должен необходимо присутствовать на ранних ступенях и чисто понятийного освоения мира, о чем имеются бесчисленные свидетельства самих же ученых.

Фактом является и наличие значительного понятийного, логического момента в чисто художественном творчестве любого художника, пользующегося языком, т. е. писателя, драматурга, поэта. Примером могут служить теоретические по своему характеру размышления и рассуждения Л. Толстого, Ф. Достоевского и других крупнейших писателей. Строгий расчет необходим для живописца, скульптора и особенно архитектора. Даже музыка не может избежать «проверки алгеброй гармонии», хотя музыкальное творчество представляется наиболее непосредственным и спонтанным.

Абсолютизация различия между тем, что Шопенгауэр называет понятием, и идеей, доведение его до полного противопоставления служит изгнанию рациональности из философии, в которой единство этих двух моментов духовного творчества человека выражено и представлено наиболее отчетливо.

Именно для иррационалистического типа философствования характерна попытка исключить по возможности собственно научные, т. е. преимущественно рациональные, понятийные, логические моменты, чрез-

мерно преувеличивая интуитивные, образные, не поддающиеся четкому выражению и оформлению тенденции человеческого сознания. И как раз потому, что Шопенгауэр весьма настойчиво проводит эту линию, он и явился основоположником иррационализма в постклассической буржуазной философии.

Одним из наиболее эффектных проявлений этого иррационализма является преувеличение Шопенгауэром познавательной роли поэзии. Шопенгауэр, без сомнения, прав, подчеркивая огромное значение поэзии как могучего средства самопознания человека и человечества.

«В лирике истинных поэтов отпечатлевается душа всего человечества, и все, что испытали и испытывают в божественных, вечно возрождающихся положениях миллионы отживших, живущих и грядущих — все это находит в ней свой точный отзвук» (78, 257—258). Это сказано хорошо и правильно, хотя и далеко не ново. Можно согласиться и с другими словами Шопенгауэра: «Поэт — зеркало человечества и в сознание человечества приводит он то, что оно чувствует и делает» (78, 258).

Но когда Шопенгауэр утверждает, что лишь поэзия дает единственно истинное познание человечества и в этом смысле с нею не сопоставима даже история, тогда он впадает в ошибочную крайность, вызванную характерным для него пренебрежением к истории вообще и истории как науке в частности. «...Во всякой истории больше лжи, чем истины. Наоборот, поэт схватывает идею человечества с какой-нибудь определенной, подлежащей изображению стороны, и то, что в ней объективируется для него, есть сущность его собственного я... оттого в зеркале своего духа он показывает нам идею в ее чистоте и ясности, и его изображение правдиво до мельчайших подробностей, как сама жизнь» (78, 254). Шопенгауэр хочет сказать, что поэт изливает в стихах свою собственную душу, но в качестве души гения она отражает существенное бытие человека вообще или человечества; что, по Шопенгауэру, и означает его *идея*. Поэтому «истинное раскрытие идеи оказывается гораздо вернее и отчетливее в поэзии, чем в истории, и поэтому, как ни парадоксально это звучит, гораздо больше подлинной, настоящей, внутренней правды следует признать за первой, чем за второй» (78, 253).

Венцом же поэзии Шопенгауэр считает трагедию. Ее целью является показ страшной стороны человеческого бытия: несказанного горя человечества, скорби жизни, торжества злобы, насмешливого господства случая и неотвратимой гибели праведного и виноватого. «Здесь на высшей ступени объектности воли грозно выступает в полном своем развитии ее борьба с самой собой. Она проявляется в страданиях людей, которые создают отчасти случай и заблуждение, эти властители мира... отчасти же оно вытекает из самого человечества в силу скрещения индивидуальных желаний, в силу злобы и лживости большинства» (78, 261). Шопенгауэр говорит, что бессмысленно сокрушаться по поводу несправедливости гибели наиболее благородных героев трагедии. Истинный смысл трагедии заключается в искуплении, но «то, что искупает герой, — это не его личные грехи, а первородный грех, т. е. вина самого существования: «...грех первейший человека, что на свет явился он», как это прямо говорит Кальдерон» (78, 262). Великое несчастье, изображенное в трагедии, есть не исключение, а нечто неизбежное, вытекающее из самой сущности человека и его положения в мире.

Нет сомнения в том, что подлинная поэзия действительно раскрывает самые глубины человеческого бытия и обнажает его скрытые от взора чувства, переживания, стремления и страдания, так же, впрочем, как и величайший подъем чувств и страсти. Поэзия позволяет человеку лучше понять себя, свои собственные духовные, эмоциональные возможности. Она не только раскрывает внутренний мир человека, но и играет огромную, определяющую роль в его формировании. Можно сказать, что поэзия создает и развивает мир человеческих чувств. Легко представить себе, каким убогим был бы душевный мир человека, выросшего без сказок, без мифов, без поэзии.

Что касается трагедии, то она необходимо предполагает веру в судьбу, рок, провидение, предназначение, в метафизическую вину человека, в первородный грех. Без этой веры трагедия немыслима. Поскольку в наш век этой веры поубавилось во всем западном мире, трагедия сохраняет в нем преимущественно историческое значение. Каковы бы ни были ужасы жизни, сами по себе они еще не составляют трагедии в традиционном смысле слова. Мы, конечно, говорим о

трагедиях, которые принес фашизм, о трагедии безработных в странах капитала, но здесь мы вкладываем совсем другое значение в это слово.

В то же время то, что трагедии, начиная Софоклом и кончая Шекспиром, доставляют нам эстетическое наслаждение, не оставляют нас безучастными, говорит о том, что где-то в глубине души у нас еще дремлет то чувство, которое необходимо для восприятия и переживания трагедии.

Но как бы велика ни была роль поэзии, и в частности трагедии, в становлении человеческого духа, противопоставлять поэзию истории и науке о человеке и человечестве вообще, как это делает Шопенгауэр, нет никаких оснований, а отрицание значения истории — это просто обскурантизм.

Любое состояние человечества или определенного народа есть результат его истории, можно сказать, есть его история, пришедшая к нынешнему состоянию. Поэзия же, за исключением эпоса, обнаруживает тенденцию к надвременности. Но в человеке всегда сочетается вечное (в условном смысле, конечно) и временное, общечеловеческое и частное, отдающее дань эпохе и истории своего народа. Поэтому как бы велико ни было значение поэзии, одной ее мало. Нужна еще и история и наука о человеке вообще, в том числе психология во всех ее вариациях.

Но вернемся к Шопенгауэру. Говоря об искусстве, он упоминал о разных его видах. Наконец, дошла очередь и до музыки. Согласно Шопенгауэру, музыка стоит совершенно особняком от других искусств. Если другие виды искусства познают идеи как объективации воли, т. е. объективируют волю лишь косвенно, то «музыка — это непосредственная объективация и отпечаток всей воли подобно самому миру... Вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств: ведь последние говорят только о тени, она же — о существе» (78, 266). Поэтому, полагает Шопенгауэр, музыка — язык чувства и страсти, как слова — язык разума. «Композитор раскрывает внутреннюю сущность мира и выражает глубочайшую мудрость — на языке, которого его разум не понимает...» (78, 269). Музыка всюду выражает квинтэссенцию жизни и ее событий, но вовсе не самые события. Поэтому мы можем рассматривать музыку как панацею от всех наших страданий.

Рассуждения Шопенгауэра о музыке не лишены интереса, независимо от того, что он связывает ее роль и значение с выражением метафизической воли.

Специфика музыки в том, что ее символика иная, чем, скажем, у поэзии. Ведь звук — это первое и непосредственное выражение наших чувств и переживаний: стон, крик боли, смех, плач, крик страха или радости и т. д. В звуках не только человек, но и высшие животные выражают свои эмоции, и связь с ними звуков дана непосредственно. Она понятна сама собой. Музыка в этом отношении напоминает жест. Но экспрессивные возможности жеста значительно меньше, ограниченнее. Возможности же звука практически безграничны. Музыка — это развитие голоса, использующего бесчисленные модуляции.

Слово требует знания его значения, и поэтому поэзия возможна только на знакомом языке. Музыка такого ограничения не знает. Ее язык доступен всем людям, достигшим определенного уровня культуры чувств.

Шопенгауэр полагает, что музыка выражает в звуках внутреннюю сущность «в-себе-мира». Но ведь философию он тоже понимает как полное и верное выражение сущности мира в самых общих понятиях. Если бы удалось перенести музыку в отвлеченные понятия, то она совпала бы с философией.

В целом искусство для Шопенгауэра есть уяснение мира как представление воли. Сама жизнь, воля, бытие есть постоянное страдание. Но воспроизведение ее в искусстве приобретает другой характер, ибо это — чистое, глубокое познание мира, доставляющее хотя бы временное удовлетворение и радость.

§ 5. Этика пессимизма

Последнюю, четвертую книгу своего главного труда, Шопенгауэр считает самой важной и значительной. В этой книге содержатся выводы и рекомендации, относящиеся к человеческой жизни. Правда, Шопенгауэр заявляет, что добродетели, как и гению, нельзя научить, а понятие «безусловного долга» (в кантовском смысле) заключает в себе противоречие, тем не менее вся книга посвящена обоснованию особого типа поведения.

Вполне естественно, что обращаясь к человеческой жизни Шопенгауэр сталкивается, так сказать, с проблемой ее проблем, т. е. с проблемой смертности человека. История философии показывает, что все попытки обойти или замолчать ее в рамках какой-либо философии приводили лишь к тому, что люди начинали искать ее решения вне этих рамок. Но Шопенгауэр ее не избегает. Напротив, он ставит ее в фокус своего внимания.

Прежде всего, Шопенгауэр вновь повторяет основные положения своей философии: воля — внутреннее содержание мира. Сама по себе она бессознательна и есть слепой, неудержимый порыв. Воля есть воля к жизни, но рождение и смерть ее не касаются, так как имеют отношение только к индивидуумам, которые суть лишь проявления воли. Природа дорожит только родом, а ее царство — бесконечное время и бесконечное пространство. Не индивиды, а только идеи имеют высшую реальность, но поскольку человек сам — природа, и притом на высшей ступени ее самосознания, а природа — только объективированная воля к жизни, постольку человек, если он воспринял эту точку зрения, имеет право находить утешение при сознании своей смертности и смертности своих близких и друзей — в зрелище бессмертной жизни природы, частью которой является он сам.

Кроме того, Шопенгауэр подчеркивает, что формой проявления воли всегда является только настоящее, а не будущее и не прошедшее. Наше собственное прошлое — это лишь пустая греза воображения и то же представляет собой прошлое всех отживших миллионов.

Источник и носитель содержания настоящего — это воля к жизни, или вещь в себе, которая — мы сами.

Здесь Шопенгауэр высказывает важную мысль, в которой как в зеркале отражается социальная установка его философии: «Кого удовлетворяет жизнь такою, как она есть, кто всячески ее утверждает, тот может с упованием считать ее бесконечной и изгнать страх как иллюзию, которая внушает нелепую боязнь когда-либо утратить настоящее и обманывает его призраком такого времени, где нет настоящего...» (78, 288)*. Это рассуждение Шопенгауэра двусмысленно,

* Немного дальше Шопенгауэр говорит еще более впечатляюще: «Человек... который... находил бы в жизни удовлетворение,

ибо неясно, что он имеет в виду, говоря о жизни такой, как она есть. Как явствует из всего контекста его философии, здесь в социальном плане имеется в виду та реальность буржуазного общества, которая сложилась в Европе в начале XIX в. И в этом смысле его слова имеют безоговорочно апологетический смысл*.

Но сами по себе они могут быть истолкованы и по-другому. Страх перед смертью часто вызывается неудовлетворенностью собственной жизнью. Человек сознает, что он живет неправильно, не так, как нужно, и он боится потерять ее, не выполнив своего человеческого предназначения, не вкусив подлинной радости бытия. Напротив, когда человеку удалось реализовать себя и свои возможности в его действительной жизни, когда он чувствует, что его жизнь имеет подлинную ценность и для него самого, и для других людей, что он делает нужное дело и живет правильно, тогда страх смерти отступает перед радостью жизни и перед доставляемым ею удовлетворением. Так относились к смерти многие мудрецы от Сократа и Марка Аврелия до Бэкона и Монтеня, вплоть до Маркса.

Так, по Шопенгауэру, обстоит дело с отношением к смерти. Но еще более важен для человека вопрос об отношении к жизни. Он решается, по Шопенгауэру, с

чувствовал бы себя в ней прекрасно и по спокойном размышлении хотел бы, чтобы его жизненное поприще, каким он его познал до сих пор, продолжалось бесконечно или постоянно возобновлялось; который имел бы настолько жизненной отваги, чтобы добровольно и охотно купить наслаждения жизнью ценою всех тягот и терзаний, каким она подвержена,— такой человек крепко стоял бы «костью могучей на округленной и прочной земле» и ничего не было бы для него страшно: вооруженный познанием... он спокойно смотрел бы в лицо смерти, прилетающей на крыльях времени и видел бы в ней обманчивый мираж, бессильный призрак, пугающий слабых, но не имеющий никакой власти над тем, кто знает, что он сам — та воля, чьей объективацией, или впечатком, служит весь мир; за кем поэтому во всякое время обеспечена жизнь, равно как и настоящее — это подлинная, единая форма проявления воли; кого поэтому не могут страшить бесконечное прошлое или будущее, в которых ему не суждено быть, ибо он считает это прошлое и будущее пустым наваждением и пеленою Майи; кто поэтому столь же мало должен бояться смерти, как солнце — ночи» (78, 292—293).

Фридриху Ницше нужно было очень немного, чтобы из приведенных рассуждений Шопенгауэра сконструировать свое учение об *amor fati* и о вечном возвращении.

* Поэтому они противоположны по своему значению известному изречению Гегеля: «Все действительное разумно, все разумное действительно».

помощью познания. Однако на этот раз речь идет уже не о незаинтересованном созерцании идеи, а о глубоком познании самой воли и сути человеческой жизни. Шопенгауэр утверждает, что «в человеке воля может достигнуть своего полного самосознания, ясного и неисчерпаемого знания своей собственной сущности, как последняя отражается в целом мире» (78, 296).

Что же дает это знание и, самое главное, что узнает человек? Шопенгауэр вновь и вновь повторяет уже высказанные им мысли о вечном стремлении воли, не находящем окончательного удовлетворения, и о том, что соответственно и в жизни и «нигде нет цели, нигде нет конечного удовлетворения, нигде нет отдыха» (78, 319). Каждое достигнутое удовлетворение является только кратковременным и сменяется новым, по сути дела, бесконечным и бесплодным стремлением, приносящим страдание. Существование человека представляет собой «вечное низвержение настоящего в мертвое прошедшее, вечное умирание» (78, 321), и если дать ему самую краткую характеристику, то придется сказать, что «всякая жизнь — страдание» (78, 321).

Если же человеку удастся на время избавиться от него, то им овладевает скука. Страдание или скука — вот неизменный удел человека.

Шопенгауэр добавляет, что «в той самой степени, в какой усиливается отчетливость познания и возвышается сознание, возрастает и мука; она тем сильнее, чем яснее познает человек, чем он интеллигентнее: тот, в ком живет гений, страдает больше всех» (78, 320).

До сих пор речь шла преимущественно о положении индивидуального человека в той юдоли плача, которой Шопенгауэру представляется человеческая жизнь. Как же должен вести себя в ней человек по отношению к другим людям, какими нормами нравственности руководствоваться? Любая философия завершается этими вопросами или, по крайней мере, включает их в себя. Шопенгауэр в этом отношении не составляет исключения.

В сочинении «Об основе морали» Шопенгауэр говорит: «Я... ставлю для этики цель истолковать, объяснить и свести к его последнему основанию в высшей степени различный в моральном отношении образ действий людей» (80, 190—191). Следуя ставшим в XVIII в. традиционными взглядам, Шопенгауэр пола-

гает, что «главная и основная пружина в человеке, как и в животном, есть *эгоизм*, то есть влечение к бытию и благополучию» (80, 191). К ней он добавляет еще две. Это — *злоба*, цель которой чужое горе, и *сострадание*, стремящееся к чужому благу. Морально ценные поступки, согласно Шопенгауэру, должны брать начало только в последнем, третьем стимуле. Шопенгауэр говорит: «Моральный поступок есть поступок, совершенный исключительно *ради другого*. Это значит, что моим мотивом непосредственно должно быть его благо или горе, точно так же, как при всех других поступках таким мотивом служит мне мое собственное. Иными словами, я отождествляю себя с ним в своей голове. Это — *«феномен сострадания»*, т. е. совершенно непосредственного, от всяких иного порядка соображений независимого участия прежде всего в страдании другого, а через то в предотвращении или прекращении этого страдания, в чем в последнем итоге и состоит всякое удовлетворение и всякое благополучие и счастье» (80, 202).

Шопенгауэр настаивает на том, что сострадание есть «последний фундамент моральности в самой человеческой природе» (80, 203), что «только это сострадание служит действительной основой всякой свободной справедливости и всякого подлинного человеколюбия» (80, 202). А эти две добродетели являются высшими добродетелями, доступными человеку. Шопенгауэр говорит, и совершенно справедливо, что «ничто не возмущает нас в основе нашего морального чувства как жестокость» (80, 222) и что «полное отсутствие сострадания налагает на людей пятно бесчестности» (80, 226). Шопенгауэр не ограничивает сферу действия чувства сострадания одними только человеческими существами, но считает правильным распространить ее также и на высших (по крайней мере) животных. Он утверждает, что тот, кто жесток к животным, не может быть добрым человеком (80, 230). Эта тоже правильная мысль, очевидно, есть результат сильного влияния на Шопенгауэра индийской философии, влияния, которое легко обнаруживается во всем его этическом учении.

Таким образом, этот философ, прославивший чуть ли не мизантропом, высказывал и весьма гуманные идеи, и ему не было чуждо достаточно, правда, абстрактное человеколюбие.

Общий же итог его философских, включая и этические, размышлений сводится к заключительной и окончательной рекомендации: познав мировую волю и себя самого как ее проявление, поняв ее неутолимое беспокойство и стремление как источник непреодолимого страдания, человек может найти выход в преодолении воли к жизни и квиетизме, в отречении от всякого интереса и стремления в полной резиньяции. Трудно понять все же, каким образом самопознание воли в человеке может привести к такому результату.

Очевидно, здесь сказывается не преодоленный до конца остаточный, так сказать, рационализм XVII — XVIII вв., тот рационализм, который заставил Спинозу в познании природы (бога) и самого себя увидеть путь к свободе.

Так или иначе, но Шопенгауэр провозглашает необходимость отречения от мира и мирских забот, умерщвление всех желаний. Когда это удастся, тогда «воля отворачивается от жизни; она содрогается теперь перед ее радостями, в которых видит ее утверждение. Человек доходит до состояния добровольного отречения, резиньяции, истинной безмятежности и совершенного отсутствия желаний» (78, 394).

Может показаться, что лучшим способом избавиться от воли к жизни будет самоубийство. Но Шопенгауэр решительно возражает против такого решения. Он считает, что самоубийство означает уступку воле к жизни, признание ее непобедимости, а вовсе не ее отрицание. Человек убивает себя потому, что он не может удовлетворить свои жизненные запросы и нестерпимо страдает от этой неудовлетворенности. Напротив, преодоление воли к жизни означает отказ от всех запросов и желаний. Образцом здесь могут служить аскетизм христианских подвижников и достижение нирваны как цели, выдвинутой восточной мудростью. Человек остается жить, но жизнь для него ничто.

Остается сказать несколько слов о взглядах Шопенгауэра на религию. Эти взгляды весьма неоднозначны. С одной стороны, Шопенгауэр продолжает линию опровержения всевозможных доказательств бытия бога, намеченную Кантом. Он категорически отвергает возможность любых таких доказательств. С его точки зрения, абсурдно говорить о создании мира, ибо воля, как основа мира и его внутреннее существо, есть нечто изначальное, существующее вне времени. С другой

стороны, само-то время, по Шопенгауэру, не есть нечто объективное, а относится только к миру представленный. Таким образом, открывается возможность если не для научного, то хотя бы для метафизического признания бога.

Однако, как мы уже знаем, метафизическое мышление открывает в основе всего мира неразумную волю, которая, конечно, не может совпасть с высшим разумным и всеблагим началом, каким всегда считался бог.

Шопенгауэр не может принять и физико-телеологическую аргументацию в пользу существования бога. Он отрицает наличие мировой цели и божественного провидения. Его воля — это слепой порыв, действующий бесцельно. Он высмеивает идею Лейбница о нашем мире как лучшем из миров. Напротив, он утверждает, что наш мир — это «худший из возможных миров» (77, II, 244)

Но помимо теоретических доказательств, религия всегда и прежде всего опиралась на веру, не требующую никаких разумных доводов. Шопенгауэр отрицает правомерность подобного обоснования.

Он утверждает существование непреодолимой пропасти между верой в откровение и философией. Повидимому Шопенгауэр воспользовался здесь и некоторыми доводами французских просветителей.

Шопенгауэр решительно отрицает якобы благотворное влияние религии на нравственность.

Таким образом, Шопенгауэр выступает, с одной стороны, как воинствующий атеист, и недооценивать значение его критики религии и его аргументации против нее было бы неверно. Однако атеизм его далеко не последователен. Он и не может быть последовательным, потому что опирается не на материализм, а на идеалистическое восприятие мира. Шопенгауэр считает, что атеизм хорош для людей просвещенных, а не для невежественной массы. Масса не может подняться до философского мышления, и для нее религия необходима и полезна, так как она, пусть в искаженном виде, все же дает возможность людям убедиться в наличии некоторого метафизического начала мира, в метафизической его сущности. Она показывает, что в мире не так все просто, как это может показаться, что он не исчерпывается тем, что мы видим и с чем имеем дело в нашей повседневной жизни.

Поэтому религия, по Шопенгауэру, имеет двойственный характер. С одной стороны, она есть воплощение лжи, но, с другой стороны, она содержит и элемент истины. Кроме того, религия в известной мере смыкается с моральной жизнью людей. Ведь этика Шопенгауэра это не только этика сострадания, но и этика самоотречения, отказа от воли к жизни и перехода к нирване. В христианской же религии с этой точки зрения его привлекает несомненно присутствующий в ней момент аскетизма, отказа от внешней жизни, уходу от нее и самососредоточению, приводящему к квиетизму.

Б. Э. Быховский справедливо говорит, что «такова оборотная сторона шопенгауэровского атеизма, лицевой стороной которого оказывается не подлинный атеизм, неверие, а безбожная религия, мистический культ Небытия, заменяющего потусторонний мир антимиром, первородный грех — волеи к жизни, райское блаженство — волей к безволию, апокалипсис — Ничто» (17, 178).

Подводя итог обзору философии Шопенгауэра, можно сказать, что человеческая жизнь, равно как и история человечества, дает основание и для оптимистической, и для пессимистической оценок. В истории человеческой мысли давались та и другая, и вторая чаще, чем первая. Общество, построенное на эксплуатации и угнетении, давало больше основания для пессимизма. Об этом свидетельствует история.

Но прогрессивная эпоха, такая, как эпоха становления и восхождения капиталистической формации, связанная с подъемом во всех сферах жизни как материальной, так и духовной, характеризуется как раз оптимизмом, преобладанием радужных надежд и счастливых ожиданий. Поэтому философия Нового времени, философия прогрессивной буржуазии в целом была проникнута оптимизмом. Этот оптимизм исторически был оправдан, но лишь до известной степени. Шопенгауэр создавал свою философскую систему в тот переломный период, когда революционный импульс еще не полностью исчерпал себя, что видно хотя бы по философии Гегеля, а затем и Фейербаха, но когда иллюзорность всеобъемлющих оптимистических ожиданий стала уже достаточно очевидной. По-видимому, именно разочарование в революционном духе, в Просвещении, в движении «Бури и натиска» (Sturm und

Dgang), в официальном оптимизме Гегеля и послужило питательной почвой для пессимизма Шопенгауэра *. В более позднее время пессимизм то тут, то там снова прорывался (Э. Гартман, О Шпенглер), но основная тональность буржуазной философии была и должна была быть другой. Перед нею встала задача активной борьбы с наступающей идеологией рабочего класса: тут было уже не до пессимизма Поэтому философия Ницше, вобравшая в себя не только дух иррационализма, но и многие конкретные идеи Шопенгауэра, проникнута уже совсем другим настроением

Л и т е р а т у р а

- Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм Гл X//Асмус В Ф Избранные философские труды М, 1971 Т II
Быховский Б. Э. Шопенгауэр М, 1975
Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии М, 1979
Нарский И. С. Западно европейская философия XIX века М, 1976 Гл VII
Чанышев А. А. Этика Шопенгауэра теоретический и мировоззренческий аспекты//Вопросы философии 1988 № 2

Г Л А В А 10

ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ. Ф. НИЦШЕ

Фридрих Ницше (15 X 1844—25 VIII 1900) родился в семье пастора, в местечке Рекен Священниками были также предки его отца и матери Отец его умер, когда будущему философу едва исполнилось 5 лет, таким образом, детство его проходило в окружении женщин, к каковым можно отнести и его сестру Элизабет, бывшую на два года моложе,— в дальнейшем она сыграла немалую роль и в популяризации работ своего брата, и в интерпретации (при подготовке к печати) его последних рукописей

Вскоре после смерти отца семья перебирается в Наумбург, где десятилетний Ницше поступает в гимна-

* Английский историк философии Ф. Коллстон в этой связи замечает о философии Шопенгауэра «Конечно, это одностороннее видение или картина мира Но именно благодаря своей односторонности и преувеличениям она служит эффективным противовесом или антитезисом такой системе, как гегелевская, в которой внимание настолько сосредоточено на триумфальном шествии Разума сквозь историю, что зло и страдание в мире затемнены высокопарными фразами» (105, 42).

зию, а в четырнадцать лет (как весьма одаренный ученик) оказывается в знаменитом интернате «Шульпфорт» («Врата учения»), отличавшемся весьма высоким уровнем преподавания гуманитарных дисциплин. В 1864 г., в двадцатилетнем возрасте, он становится студентом Боннского университета, где учится два семестра. Затем вместе со своим обожаемым учителем Ричлем уезжает в Лейпциг. Еще до завершения курса этого университета он, по рекомендации того же Ричля, получает приглашение на должность профессора университета в Базеле (Швейцария).

В 1867—1868 гг. Ницше вынужден отбыть обязательный срок военной службы, которую проходит в полевой артиллерии. Служба заканчивается досрочно: неудачная попытка сесть на коня имела следствием серьезное ранение и месяц госпиталя. В армии, впрочем, он оказался еще раз, на этот раз из патриотических побуждений, в 1870 г. (Франко-прусская война). Правда, к тому времени Ницше был уже гражданином Швейцарии, нейтральной страны, и не мог сражаться с оружием в руках, поэтому он стал вольноопределяющимся санитаром. Однако и на этот раз он заболел и до окончания войны покинул армию.

С 1869 по 1879 г. Ницше — профессор классической филологии Базельского университета. На эти годы приходятся и знакомства Ницше со многими выдающимися деятелями Европы того времени, среди которых прежде всего следует назвать великого композитора Р. Вагнера, творчество и взгляды которого оказали вначале немалое влияние на становление мировоззрения Ф. Ницше, а затем стали объектом жестокой критики.

С 1878 г. у Ницше начались острые приступы болезни, которая, прогрессируя, привела его к ранней смерти. Первыми симптомами этой болезни были невыносимые головные боли, которые вынудили Ницше еще в 1876 г. взять годовой отпуск, а в 1879 г., когда ему было только 35 лет, подать прошение об отставке. Надеясь облегчить свои страдания, в поисках благоприятного климата Ницше на протяжении десяти лет (1879—1889) постоянно меняет места жительства, нигде не задерживаясь более чем на несколько месяцев и постоянно испытывая недостаток средств.

Последнее понятно: если его первые работы («Рождение трагедии» и «Несвоевременные размышления»)

были встречены восторгом одних и негодованием других, т. е. во всяком случае нашли покупателя, то следующие интересы у читающей публики не вызвали — он был вынужден издавать работы на свои не слишком большие средства и лишь в последние несколько месяцев до наступления полного умопомрачения смог ощутить признаки приближающейся славы — в том, что она придет, впрочем, он не сомневался ни на день.

Видимое улучшение состояния здоровья дало ему надежду запланировать в 1883 г. цикл лекций для Лейпцигского университета, который, однако, прочитан не был, поскольку содержание проспекта будущего цикла показалось неприемлемым начальству университета. К тому же Ницше имел устойчивую репутацию атеиста. В 1899 г. начинается долгая агония: Ницше представляется самому себе то Христом, то Дионисом... Умер Ницше 25 августа 1900 г.



Прежде чем обратиться к мировоззренческой эволюции философа, бесполезно отметить его культурно-философские симпатии и антипатии, смена которых во многом проясняет смысл его метафорических, афористичных, далеких в концептуальном отношении от строгости работ.

В юности Ницше был увлечен Шопенгауэром; позднее пристальное внимание его привлекли сочинения современников — Ф. Ланге и Е. Дюринга. Интересовался он также и работами Э. фон Гартмана. Из классических философов в это время Ницше хорошо знал, пожалуй, только Платона, но и то скорее в плане его профессиональных интересов в качестве филолога, занятого античной литературой. Однако он был знаком и с сочинениями Фукидида, Диогена Лаэртция, досократиков. Говоря о предшественниках своих взглядов, «зрелый» Ницше называет имена Гераклита, Эмпедокла, Спинозы, Гете (130, 14, 263) и противопоставляет свою позицию той, которой придерживались Руссо и Лютер. Из этого, видимо, можно сделать вывод о его знакомстве с представлениями и этих авторов, хотя речь идет скорее о «настроениях», нежели о теоретических совпадениях или противопоставлениях. Эмпе-

докл интересовал его скорее как поэт. Из немецких литераторов его эпохи Ницше, несомненно, ценил Гельдерлина. В последние годы жизни он читал Достоевского: «Записки из мертвого дома» нашли прямое отражение в его философских размышлениях. Весьма высоко ценил Ницше французскую литературу и «окололитературную» французскую философию — Ларошфуко, Фонтенеля, но более всего — Монтеня, Паскаля, Стендаля. Среди великих людей, которых он уважал, а в юности даже превозносил, на первом плане Гераклит, Гете, Наполеон. Великим считал он и Сократа, и Платона, и Паскаля, хотя его оценка позиций этих философов резко менялась; сам он характеризует их как «двусмысленных». Лишь Гераклит избежал резко негативных оценок «позднего» Ницше.

В историко-философской литературе, посвященной Ницше, обычно выделяют три периода в развитии его мировоззрения (если не фиксировать еще «подготовительного» периода его юношеских работ, в основном посвященных филологической тематике). Правда, зачатки будущих философских идей, если смотреть ретроспективно, можно выявить в ранних сочинениях, вошедших в «*Philologica*» (1866—1877), Bd. 17—19. Leipzig, 1910—1913, и даже в юношеских, изданных в «*Nachlass*».

Ранний период развития Ницше как философа зафиксирован в серии работ 1871—1876 г. Это — «Рождение трагедии» и «Несвоевременные размышления» (1-я и 2-я части), а также несколько более мелких работ и набросков, которые были изданы в «*Nachlass*» после смерти Ницше. Сам философ, характеризуя период жизни, отразившийся в названных работах, назвал его «временем общения» (130, 13, 30), когда он хотел «учиться всему», попытаться собрать «все почитаемые ценности» и позволить им «конкурировать друг с другом» (130, 11, 30). Вспоминает он впоследствии и о «суетной вере в гения» и во всеилие культуры, которая была ему свойственна в эти годы. Действительно, его работы и письма дышат энтузиазмом, когда он рассуждает о музыке Р. Вагнера, философии А. Шопенгауэра, когда он делится впечатлениями о своем учителе Ричле. Ни малейших признаков чувства разочарования и одиночества, которые столь характерны для «зрелого» Ницше. Пока что весь его жизненный опыт — это недавние годы учения, диспуты в литера-

турном объединении «Германия» и товариществе «Франкония» (соответственно 1860—1863 гг. и 1864—1865 гг.). Ницше в этот период был окружен друзьями, которые были и единомышленниками (или, по меньшей мере, казались таковыми) — назовем из них Э. Роде, П. Гаста, Й. Бурхарда, Овербека). В 1868 г. он близко сходится с Р. Вагнером, которого буквально боготворит, правда, получая в ответ чувство гораздо более сдержанное.

Второй период воплотился в работах 1876—1877 гг. — «Человеческое, слишком человеческое», «Пестрые мнения и изречения», «Странник и его тень» (2-й том работы «Человеческое, слишком человеческое»), «Утренняя заря», «Веселая наука» (кн. 1—4). Это был переломный период в жизни Ницше, на протяжении которого нарастают настроения разочарования и критичности, даже горечи и пессимизма, которые уже совершенно явно выражены в «Утренней заре». Сам Ницше характеризует это время следующими словами:

«...разбить восторженное сердце... Свободный дух. Независимость. Время пустыни. Критика всего почитаемого (идеализация непочитаемого). Попытка перевернутых оценок...» (130, 13, 39). Подытоживая изменения, которые произошли в его сознании в эти годы, Ницше писал: «Только теперь обрел я трезвый (schlichte) взгляд на действительную человеческую жизнь» (130, 11, 123). В письме к Фуксу он пишет: «Теперь я осмелился обратиться к самой мудрости и сделаться философом самому; раньше я философов почитал» (письмо Фуксу от 6.1878 г.). В некотором смысле «пустыню» для себя создавал сам Ницше, быть может, не без влияния болезни.

«Переворачивание» оценок, о котором говорит Ницше, совершилось прежде всего применительно к Р. Вагнеру и А. Шопенгауэру (которые, несмотря на их критичность в отношении предшественников, расцениваются как «недостаточно свободные» мыслители). В этом же русле «переоценок» обратился Ницше и к естествознанию — как противоположности искусства. Однако осваивает Ницше эту чуждую для него почву скорее из вторичных источников, нередко сомнительных (вроде Е. Дюринга, которого, впрочем, тоже оценивает как мыслителя, не достигшего высокой степени «свободы духа»). Происходящая «переоценка ценностей»

играет немалую роль и в ослаблении дружеских контактов Ницше; в 1878 г. в этой сфере происходит самое, пожалуй, трагическое для него событие — разрыв с Р. Вагнером. В январе этого года Вагнер прислал Ницше партитуру своей оперы «Парсифаль», на что в ответ (в мае) получил экземпляр книги «Человеческое, слишком человеческое» с довольно резкими оценками своей музыки. На конец этого периода приходится и непростые отношения с Лу Саломей, в которую он был влюблен и которая, как казалось Ницше, была верной и способной его ученицей, и резкая ссора с П. Реем, одним из немногих поздних друзей, что было связано с этими отношениями.

Конечно, рассматривать развитие идей Ницше этого периода лишь как отражение биографических событий было бы ошибкой. Еще в 1872 г. в письме к Герсдорфу Ницше писал: «Я решаюсь на тихий, медленный ход — сквозь столетия, как я говорю тебе с величайшей убежденностью. Ибо здесь высказаны впервые вечные вещи: это должно звучать дальше...» (письмо Герсдорфу от 4.2.1872 г.).

Позднее, в 1880 г., Ницше пишет: «Сейчас мне кажется, что я будто бы нахожусь там, где расходятся основная дорога и ответвление; поэтому хочется, чтобы все было проверено и перепроверено сотни раз» (письмо Герсдорфу от 18.7.1880 г.). И еще, в письме из Мариенбаха: «Наверное со времен Гете здесь никто так много не размышлял, и даже в голову Гете не приходили столь принципиальные идеи» (письмо Гасту от 20.8.1880 г.). Наконец, на следующий год: «На моем горизонте возникли мысли, равных которым я еще никогда не видел, — мне, конечно, следует прожить еще несколько лет» (письмо Гасту от 14.8.1881).

Этот «разрушительный» период подготовил переход к третьей, конечной фазе философии Ницше. Комплекс идей этого периода выражен в таких работах, как «Так говорил Заратустра», серии афоризмов относительно декаданса, нигилизма, переоценки ценностей, сверхчеловека, опубликованных в «Nachlass», которые вылились в 1886—1887 гг. в книги «По ту сторону добра и зла», «Веселая наука» (кн. 5), «К генеалогии морали» и в ряде предисловий к переизданиям прежних работ, где дается их оценка с новой точки зрения. Последние работы Ницше — это попытка создания «новой философии» на путях критической самооценки

(«Случай Вагнера», «Сумерки кумиров», «Антихрист», «Се человек» (Ессе Пото)), «Ницше против Вагнера»). Оценивая этот период, Ницше писал: «Надо мной нет больше ни бога, ни человека! Инстинкт творящего, который понимает, к чему он приложил руки» (130, 13, 40). А вот что пишет он о достигнутых результатах:

«Время молчания прошло: мой Заратустра может сказать... сколь высоко вознеслась моя воля... За этими трезвыми и скупыми словами — мое самое серьезное и вся моя философия» (письмо Герсдорфу от 28.6.1883 г.). И еще: «Речь идет о неслыханном синтезе, о котором, я полагаю, никто еще не догадывался» (письмо Овербеку от 11.11.1883 г.), «...я открыл собственную новую землю, о которой никто еще ничего не знал; правда, теперь мне нужно ее еще и шаг за шагом завоевать» (письмо Овербеку от 8.12.1883 г.).

Планы такого «завоевания» нового проблемного поля не дают Ницше покоя. В 1885 г. «Заратустра» кажется ему уже очень несовершенным произведением: «Все, что я доселе написал, это предпосылка (Vordergrund)... Существуют опаснейшие вещи, которыми я занят...» (письмо сестре от 20.5.1885 г.). Эти «опаснейшие вещи», хотя и несистематично, Ницше изложил в работах «По ту сторону добра и зла» и «К генеалогии морали». Но в 1877 г. и эти работы Ницше оценивает как «подготовительные»: «Я чувствую, что теперь начинается новый отрезок моей жизни — и что передо мною стоит грандиознейшая задача!» (письмо Гасту от 19.4.1887 г.). «В известном смысле теперь — полдень моей жизни: одна дверь закрывается, другая открывается...» (письмо Герсдорфу от 20.12.1887). Однако, видимо, чувствуя, что «полдень» его творчества совпал с закатом его телесного существования, Ницше с лихорадочной поспешностью публикует явно неотделанные работы последних лет — «Случай Вагнера», «Сумерки кумиров», «Антихрист» и «Се человек».

* * *

*

Учитывая обрисованную выше эволюцию представлений Ницше и его собственные оценки, можно, казалось бы, ограничиться изложением и критикой содержания произведений последнего периода. Однако, во-

первых, можно утверждать, что при всех «переломах» и «поворотах» мысли Ницше есть немало сквозных идей, и, во-вторых, хотя у Ницше происходило определенное изменение проблематики, сдвиг фокуса внимания с одних тем и аспектов на другие, это отнюдь не означало непременно принципиального отказа от прежней позиции в целом. И, наконец, (самое главное!) философия Ницше, как она воспринималась его «поздними» современниками и в последующие десятилетия, т. е. в качестве социально значимого идеологического феномена, сама представляется достаточно целостной конструкцией. Здесь произошло определенное «упорядочение» и «состыковка» идей, которые в «первоисточнике» выглядят, конечно, несколько иначе. Но именно эта «вторичная» конструкция и должна занять место в истории философии, если последняя не желает быть собранием интеллектуальных биографий избранных авторов философских работ. Поэтому нам представляется оправданным выделить несколько главных тем в размышлениях Ницше и дать характеристику каждой из них и их совокупности, только в случае крайней необходимости оговаривая те изменения, которые происходили здесь с течением времени у самого автора. Такая проработка материала диктуется и тем, что большинство работ автора — особенно поздних — это совокупность афоризмов, образцов, намеков, которые буквально «напращивались» на интерпретации как со стороны его «наследников» (вовсе не обязательно таких, которым сам Ницше захотел бы передать свое «наследство»), так и его противников (которые нередко рассматривали идеи Ницше в первую очередь через призму интерпретаций этих идей «наследниками»).

§ 1. Личность Ницше и его философия

Как уже было сказано, совокупность философских идей Ницше на любом этапе его эволюции трудно оценить как цельную теоретическую конструкцию. Уже форма, в которой эти идеи выражены, — проповеди, афоризмы, мифы, полемика, декларации — не лучший способ строить теорию. Объясняется эта форма отнюдь не только тем (пусть немаловажным) обстоятельством, что в последний период жизни Ницше периодически мучили головные боли, позволявшие ему работать только урывками и заставлявшие каждый раз

спешить. Главное в том, что совокупность высказываний Ницше — это выражение мировоззренческой позиции (не доказательство!), позиции, как правило, противопоставляемой автором распространенным (может быть, даже самым распространенным) в современном ему обществе, ставшим «предрассудками», чем-то само собою разумеющимся, стихийным мировоззренческим установкам «европейского человека». Конечно, Ницше мог нападать в своих сочинениях и на философов, мыслящих чуть ли не подчеркнуто систематично (например, на Гегеля), и на моральные учения, давно сложившиеся в системы (вроде этики христианства). Однако подобные построения никогда не интересовали его в качестве **концепций**, т. е. системы доказательств, аргументов и выводов. Они были в его глазах не более чем схоластицированными отпечатками «живого» мировоззрения, т. е. того, в чем проявляется и чем живет человек. Нельзя не отметить и того, что этот предмет своего внимания Ницше также никогда не пытался реконструировать средствами теоретического мышления, не задавался целью представить «принципиальную схему» мировоззренческих установок и питающей их почвы. Поэтому мы не найдем в его трудах анализа мировоззрений разных социальных групп или различных уровней мировоззренческого осмысления мира (а оно, несомненно, не одно и то же, скажем, у философа и естествоиспытателя, у интеллигента и «человека из народа»), хотя констатирует подобные различия он неоднократно. Позицию Ницше достаточно корректно выражает термин «созерцательность». Он и в самом деле как бы «созерцает» мировосприятия и мироощущение своих современников, хотя и не просто бесстрастно фиксируя их, а сопоставляя (скорее — противопоставляя) своему не очень четкому и достаточно переменчивому идеалу. Более того, в свете этого собственного идеала черты мировоззрения современного ему общества начинают перестраиваться и деформироваться, приобретают в его сочинениях вид «негатива» его собственного идеала, выглядят нередко почти как шаржи. Таким образом, он также производит, по существу, реконструкцию действительного объекта, но она подобна образу действительности, создаваемому в художественном произведении. И надо сказать, что ряд существенных моментов мировоззренческих установок своих современников, многие тенденции в глуп-

бинных течениях «мировоззренческого мира» Ницше фиксирует с подлинным талантом художника.

Для того, чтобы понять смысл философии Ницше, вовсе недостаточно познакомиться с его взглядами, попытавшись, по возможности, их систематизировать. Это было бы похоже на попытку судить об объекте на основании внимательного разглядывания его проекции на плоскость без учета хотя бы основных правил перспективы или, лучше, о внешности и характере человека, изображенного на картине Пикассо «абстрактного» периода, не попытавшись вникнуть в суть его художественного метода. Сочинения Ницше «многомерны», и потому нельзя напрямую отождествлять содержание его высказываний и смысл его рассуждений, как это мы делаем, скажем, при чтении работы по математике или химии. К примеру, мы с первых же шагов обнаруживаем, в качестве «эмпирического факта», противоречивость высказываний Ницше буквально по любому вопросу. И речь не о том, что «поздний» Ницше противоречит «раннему»: такая противоречивость могла бы означать довольно тривиальную ситуацию эволюции взглядов. У Ницше сплошь и рядом друг другу противоречат тезисы, сформулированные практически в одно и то же время. Остановиться на констатации этого факта и без дальних размышлений использовать его как аргумент в критике ницшеанства было бы легковесно, учитывая «объемность» сочинений этого автора — отнюдь не в смысле числа страниц. Что мы имеем в виду?

Во-первых, то, что философские рассуждения Ницше в любой период его творчества глубоко «личные»; и в этом плане они — диаметрально противоположность «имперсональности» опубликованного результата научной работы. Ницше всегда пишет о том, что и как видит и чувствует он, Ницше. Его философские взгляды — это его собственный «портрет», это «инобытие» его личности. Не случайно изменения в его философской позиции, которые фиксируются в его трудах, чуть ли не «день в день» синхронны переменам в его жизни и судьбе. В зависимости от этих последних даже один и тот же «материал» выглядит в разных его сочинениях по-разному, поворачивается разными сторонами, предстает в ином свете.

«Переоценка ценностей», о которой так часто писал Ницше, была, так сказать, естественным состояни-

ем его собственного сознания. Поэтому знакомство с сочинениями Ницше — это прежде всего знакомство с его личностью.

Вместе с тем предмет размышлений Ницше и объект его критических нападок обладал объективным содержанием в самом прямом смысле — он существовал как «внешняя данность», пусть даже и выглядел в глазах Ницше весьма по-разному. Рассуждения Ницше, сколь бы «личными» они ни были, наполнены таким объективным материалом. Даже самые парадоксальные из его экстраполяций имеют объективные основания и сохраняют существенную связь с реальностью, пусть даже их сходство с прообразом иногда напоминает схожесть карикатуры с человеком, над которым издевается художник. В этом аспекте личность Ницше выступает скорее как «инструмент», «орудие» выражения более или менее важной тенденции в общественном сознании.

Наконец, коль скоро личность Ницше и «личное» в его философии вызывают социальный интерес, становятся предметом исследования и дискуссий, а его гипертрофированные мировоззренческие «образы» либо принимаются за «образцы», либо подвергаются жестокой критике, — оба вышеобозначенных аспекта сами должны быть расценены как представители, воплощения, проявления социально значимой мировоззренческой установки, поле идеологической борьбы. Понятно, что для марксистского историко-философского анализа главный интерес представляет именно «третий» Ницше, которого не должны заслонить ни «первый», ни «второй», взятые «сами по себе». Впрочем, последнее вообще вряд ли возможно, поскольку ни биограф, ни «археолог» фактически никогда не обходятся без явных или скрытых социальных контекстов и оценок.

«Онтология» Ницше

Мы не случайно ставим в кавычки термин «онтология». Онтологии как учения о мире «самом по себе», независимом от воли, сознания, самого бытия человека, в философии Ницше нет. Даже предположение о существовании такого «мира» есть «метафизика». «Мир, взятый независимо от нашего условия, а именно, возможности в нем жить, который не сведен нами на

наше бытие, нашу логику и наши предрассудки, такой мир, как мир в себе, не существует» (53, 268). Однако это не мешает Ницше говорить о существовании неорганического мира наряду с органическим: он пишет о «химическом» мире, о «мертвом» мире, о «настоящем» мире, противопоставляемом «миру философов», о временности и случайности бытия сознания во Вселенной и т. д. и т. п. Однако высказывания эти были бы несовместимы как раз в рамках «традиционной», по Ницше, «метафизики», «все» (опять-таки, как полагает Ницше) представители которой от Парменида и Платона через христианскую традицию до Канта и его наследников развивали, пусть с вариациями, теорию «двух миров»: это, с одной стороны, «мир для нас», в котором живем мы — мир конечных предметов, становления, кажимости; но с другой стороны, в основе этого «мира» есть нечто «само по себе», мир «подлинный», настоящий. Вот эту-то философскую позицию Ницше считает в корне порочной. «Настоящий» мир, в его понимании, вовсе не допускает оппозиций материи и сознания, истинности и кажимости — он есть «целостность», которую лучше всего было бы обозначить словом «жизнь». Но «лучше всего» не значит «адекватно предмету», ибо, как мы отметили выше, в качестве «настоящего» Ницше упоминает и неорганический, «мертвый» мир. Дело в том, что жизнь для Ницше не тождественна органическим процессам; ее единственный, в некотором смысле общий признак — «становление». Поэтому, в частности, «ценность» мира — не в его «долговечности», как полагали «метафизики». Напротив, это «ценность кратчайшего и самого мимолетного, обманчивой золотой обманки на брюхе змеи *vita*» (130, 16, 73). Не случайно самым почитаемым философом был для Ницше Гераклит с его поэтическим образом мира как «огня», потока становления. Впрочем, у мира есть и другой «признак» — это «воля к власти», активное взаимодействие сил: «Так называемые законы природы есть формулы отношения сил» (130, 13, 82). «В химическом мире господствует острейшее восприятие различных сил» (130, 13, 227). Мир органический есть лишь «специализация»; «лежащий в его основании неорганический мир есть величайший синтез сил, и потому нечто высшее и заслуживающее большего уважения» (130, 11, 228). «Мертвый мир: вечно движущийся и свободный от заблуждения, сила

против силы! А в воспринимающем мире все фальшь и тьма» (130, 12, 229).

Здесь не случайно бросающееся в глаза переплетение «гносеологических» понятий с «онтологическими»: для Ницше нет и быть не может даже относительно отделенных друг от друга онтологии и гносеологии (как, впрочем, и этики, и эстетики). Проявлениями «воли к власти» как фундаментальной бытийной характеристики он считает и познание, и красоту, и религию, и мораль. Например, «действие неорганического друг на друга всегда есть действие на расстоянии; следовательно, всякому действию необходимо предпосылается «познавание»: отдаленное должно быть перцепировано» (130, 13, 230). Ну, разумеется!—если действие на расстоянии есть проявление «воли к власти». Правда, мимоходом Ницше оговаривается, что мышление, ощущение, представление, восприятие на уровне органического не отдифференцированы; но если они — аспекты «воли к власти», то их общие признаки имеют место на любом уровне. Более того, «здесь (т. е. в неорганическом мире.— А. З.) господствует истина» (130, 13, 228), коль скоро здесь «восприятие силы» совершенно однозначное, т. е. точное. Как раз на этом основании Ницше рассматривает неорганическое как более совершенный, высокий уровень, чем органическое, не говоря уже о животном или человеческом: «То, где нет заблуждения, это царство стоит выше: неорганическое есть лишенная индивидуальности духовность» (130, 13, 88).

Что же отличает органический мир? Что он собой представляет?

«Целое органического мира есть сплетение существ с выдуманными маленькими мирами, окружающими их... их внешним миром... Способность к творению (образованию форм, изобретению, выдумыванию) есть его основная способность» (130, 13, 80).

Мимоходом заметим, что органическое, по Ницше, вероятно, вечно: «Органическое не возникло» (130, 13, 232). «...Сильнейший органический принцип импонирует мне как раз той легкостью, с которой органические существа усваивают неорганический материал. Я не знаю, как можно пытаться объяснить эту целесообразность просто посредством роста степени. Я скорее склонен думать, что имеется вечное органическое существо» (130, 13, 231).

Такая установка вполне согласуется с общим принципом единства мира, как его понимает Ницше, мира, движущим началом которого выступает «воля к власти»: здесь просто нет никакой необходимости объяснять возникновение качественных отличий, скажем, познающей материи, человеческого мозга, от непознающей — ведь и «духовность», и «познание» трактуются как всеобщие свойства! «Видимость целесообразности (бесконечно превосходящая всякое человеческое искусство) — просто следствие той *воли к власти*, которая действует во всем совершающемся, что и ведет с собой порядок, делающий сильнее, который и выглядит похожим на проект целесообразности; при этом являющиеся цели не должны игнорироваться, но, коль скоро большая сила побеждает меньшую и последняя работает как функция первой, то должен образоваться порядок *рангов*, организация, обладающая видимостью некоторого порядка средств и целей» (130, 16, 58).

Что касается *направления* происходящих в мире изменений, то здесь прежде всего стоит подчеркнуть, что Ницше не считает появление человека, и вообще линию эволюции, ведущую к человеку, прогрессом: «Напротив, можно доказать, что все, ведущее к нам, было *упадком*. Человек, и как раз самый мудрый, — высшее заблуждение природы и выражение ее самопротиворечивости (самое страдающее существо): путь природы, приведший к настоящему, — *падение*. Органическое как дезорганизация» (130, 12, 359).

Некоторой вариацией этого же тезиса выступает парадоксальное в свете современной (и даже современной Ницше!) науки заявление: «Тело есть более удивительная вещь, чем архаическая душа» (130, 16, 125), это — «большой разум» в отличие от «малого», который — только орудие тела (130, 6, 46).

Таким образом, «мир» в философии Ницше, при всей его изменчивости и подвижности, строго говоря, не развивается, несмотря на то, что в нем имеется «иерархия царств» и возможны переходы от одного из них к другому. «Ничто не развивается от низшего к высшему» (53, 311). Неким «суррогатом» развития и вместе с тем одним из важнейших элементов ницшеанской концепции мироздания является его идея «*вечного возвращения*».

Суть этой идеи в том, что, согласно Ницше, суще-

ствующий *вечно* мир в силу *конечности пространства* (130, 12, 54) и *силы* (130, 12, 57) должен бесконечное число раз проходить невообразимо большое, но все же конечное число своих состояний: «...бесконечно новое становление невозможно, поскольку оно — противоречие, ибо предполагало бы бесконечно возрастающую силу; но откуда ей браться?!» (130, 12, 52). Здесь Ницше пробует опереться на науку, к которой в общем, как мы покажем в дальнейшем, он относится весьма пренебрежительно. Но в связи с тезисом о вечном возвращении он пишет: «Тезис о сохранении энергии требует вечного возвращения» (130, 16, 388). Здесь следовало бы добавить — при условии замкнутости системы, но ведь условие это Ницше просто постулируется.

На основании принятых им посылок Ницше делает вывод о том, что существует «большой год становления» (130, 6, 321): «Все возвращается — Сириус и паук, и твои мысли в этот час, и эта твоя мысль — все возвращается» (130, 12, 62); «...вечные песочные часы бытия снова и снова перевертываются» (130, 5, 265). «Все идет, все возвращается; вечно катится колесо бытия. Все умирает и все расцветает вновь; вечно бежит год бытия... В каждом моменте начинается бытие: в каждом «здесь» поворачивается колесо «там». Повсюду середина. Кругло колесо вечности» (130, 6, 317).

Собственно, на этом можно было бы и закончить изложение «онтологических» идей Ницше, подвергнув их критике с позиций современной науки (что было бы не очень трудно, ведь базовые тезисы этой онтологии буквально «висят в пустоте» — положения о конечности пространства в противоположность бесконечности времени, и о вечности органического «царства бытия», и о конечности силы во Вселенной...) Но мы не будем делать этого, поскольку вся эта «онтология», по сути своей, только «аксессуары» философствования Ницше, форма создания благоприятного фона для проведения провозглашаемых им социально-политических и этических принципов (каковые, по мнению автора, приобретут большой вес, если предстанут как проявления вселенских, универсальных, космических сил). Однако нельзя не признать, что этико-политический идеал Ницше, составляющий ядро его концепции, весьма органично «встроен» в его картину мира, и то, что можно было бы назвать «гносеологией» Ницше, предстает как своего рода мост от «онтологии» к «этике».

§ 2. Учение Ницше о познании и истине

Комплекс идей Ницше относительно познания можно назвать «гносеологией» только с теми же оговорками, которые оказались нужными при использовании термина «онтология» для обозначения его учения о бытии. Скорее, концепция познания у Ницше — это момент, аспект его космологии и ее важнейшей части — учения о становлении.

Мы уже заметили, что специфику органического «царства» природы Ницше усматривает в том, что здесь обнаруживается способность к творению, изобретению, выдумыванию обитателями этого «царства» маленьких мирков вокруг себя, своего «внешнего мира». Эта способность — частное, несовершенное выражение «воли к власти». А форма, в которой здесь воля к власти проявляется, способ «изобретения» своего «мира» человеческим субъектом — это *истолкование*. И познание есть не что иное, как несовершенный термин для обозначения процесса истолкования: «Нет фактов, есть только интерпретации. Поскольку вообще слово «познание» имеет смысл, мир познаваем; но он может быть истолковываем и на другой лад, он не имеет какого-либо одного смысла, но бесчисленные смыслы» (53, 224). «Нет никаких событий в себе; то, что происходит, это группа явлений, прочитанных и связанных неким *интерпретирующим* существом» (130, 13, 64).

Когда Ницше говорит об истолковании (или интерпретации), он очень часто использует аналогии с проблемами, которые возникают у филолога, — в этом, вероятно, сказывается прежде всего его базовое образование. Эти аналогии, однако, часто не только не проясняют, а, скорее, запутывают суть дела. Так, говоря о законах природы, он пишет, что они — «интерпретация, не текст» (130, 7, 35). Допустим, что под законами природы Ницше имеет здесь в виду научные формулировки законов, некоторый преходящий и по необходимости несовершенный способ отображения субъектом отношений бытия. В таком случае реальная задача — исследовать этот процесс отображения «базового текста» и попытаться как можно ближе подойти к этому последнему. Ницше, однако, сомневается в правомерности ставить такую задачу: способность прочитать «некий текст как текст, не примешивая сю-

да интерпретации,— это позднейшая форма внутреннего опыта, быть может вообще едва ли возможная» (130, 16, 10).

В другом месте он пишет даже более решительно: «Один и тот же текст допускает бесчисленные интерпретации: нет никакого истинного истолкования». (130, 13, 69). В таком случае, видимо, правомерно поставить вопрос о том, существует ли сам аутентичный текст. Ницше, видимо, склонен думать, что «текст» все-таки есть: «Все наше так называемое сознание — более или менее фантастический комментарий относительно непознанного, может быть непознаваемого, но тем не менее ощутимого текста... Что такое наши переживания? В них куда больше того, что в них вкладываем мы, чем того, что лежит в них помимо этого» (130, 4, 123—124). И еще: «Мысль в образе, в котором она проявляется,— *знак, обладающий множеством смыслов*, который нуждается в истолковании, пока не станет, наконец, однозначным. Она всплывает во мне — откуда? зачем? — я этого не знаю... Происхождение мысли остается скрытым; велика вероятность того, что она — лишь симптом некоего более богатого целостного состояния. Так же дело обстоит со всяким *чувством* — оно не обозначает чего-то в себе: оно, когда оно возникает, интерпретируется нами, и зачастую столь причудливо интерпретируется!» (130, 14, 40).

Собственно, существует способ добраться до этого таинственного «базового текста»: «перевести» человеческое в природное; но это не будет изучением в привычном нам смысле термина. «В нашем основании, совсем «внизу», имеется, видимо, нечто, не поддающееся изучению, гранит духовного фатума... В случае любой кардинальной проблемы слышится непреклонное «это Я»... Время от времени находят определенное решение проблем... Быть может, это называют своими «убеждениями». Позднее в них усматривают только... указатели к проблеме, что мы *есть*, — вернее, к большой глупости, которую мы собою представляем, к нашему духовному фатуму, к тому, что совершенно «внизу» не поддается изучению» (130, 7, 191). И все же интерпретации бытия, производимые человеком, пусть даже они не могут претендовать на истинность в смысле концепции отражения, а являются «фикциями», есть способ нашего бытия, способ проявления активности

жизненной силы, воплощенной в человечестве, действие вселенской «воли к власти». «Мы сами,— пишет Ницше,— устроили себе мир, в котором можем жить, с помощью тел, линий, поверхностей, причин и следствий, движения и покоя, образа и содержания. Без этих символов веры никто не мог бы прожить. Но вместе с тем существование их вовсе еще не доказано — жизнь вовсе не аргумент: в числе условий жизни может быть и заблуждение» (53, 159—160). Впрочем, и мы сами тоже, «субъекты», «...есть продукт творчества, такая же «вещь», как и всякая другая, некое упрощение для обозначения силы, которая полагает, изобретает, мыслит, в отличие от каждого единичного акта полагания, изобретения, мышления» (53, 263).

Ницше не рассматривает истолкование как исключительно мыслительный процесс — это весьма важно. Напротив, мысленная интерпретация есть низшая ступень истолкования по сравнению с «делом» (130, 16, 97), хотя жесткой границы между этими ступенями истолкования он не фиксирует. Поэтому-то нет в его «мире» «вещей» как чего-то отличного от «явлений», как нет и «сущности», отличной от «мнения»: «Вещи обязаны своим существованием всецело деятельности представляющего, мыслящего, волящего, ощущающего индивида, и притом как понятие «вещи», так и все ее свойства» (53, 252—253), «сущность вещи есть только мнение о вещи» (53, 262). «Видимость» есть приглаженный и упрощенный мир, над которым поработали наши практические инстинкты: он для нас совершенно истинен: а именно, мы живем в нем, мы можем в нем жить: это есть доказательство его истинности для нас». (53, 268).

Поскольку проблема истины в традиционной философии была всегда одной из центральных, в своей деятельности по «ниспровержению кумиров» Ницше не мог не уделить ей значительного внимания. Но наряду с критикой традиционного способа употребления этого понятия он занят и примечательной трансформацией его смысла. Уже на основании приведенных выше высказываний, в которых термин этот встречается, мы могли видеть, что он отвергает традиционную трактовку истины — в смысле адекватного образа объекта, существующего независимо от познавательной активности субъекта; в таких случаях он назойливо отождествляет истину с заблуждением и ложью. «...Истина есть

тот род заблуждения, без которого определенный вид живых существ не мог бы жить» (130, 16, 19).

Во всех высказываниях такого типа, призванных воздействовать в большей мере на эмоции человека, чем на его разум, у Ницше содержится и «позитивный» момент, стремление показать «настоящий смысл» того, что неправомерно, как он полагает, трактовали как верное, соответствующее своему объекту (и притом единственно возможным, «правильным» способом) отражение. Этот смысл, как мы могли заметить, — в «орудийной», «инструментальной» функции истины, в некоторой способности человека посредством «истин» конструировать «наш мир». Без способности действовать истина бессмысленна и бесполезна. В этом плане «воля к истине» — бессилие «воли к творчеству». А наука — если ученые хотят «только истины» — «промежуточная станция, где находят свое естественное облегчение и удовлетворение средние, более многогранные и более сложные существа: все те, кому деятельность не по нутру» (53, 220). Однако по своей сути, по своему назначению наука остается орудием, она есть «превращение природы в понятия в целях господства над природой — она относится к рубрике «средства» (53, 292).

В этой функции истина (научная как частный случай) должна быть соединена с *волей действовать, властью и верой*, без которых не существует даже поиска истины. «Требовать от себя говорить только «истину» значило бы предполагать, что истина существует; но это должно лишь означать, что утверждают, что для кого-то нечто значит истинно; что бывает, когда это важно — говорить как раз то же самое, что для кого-то другого тоже значит быть истинным: что это на него действует» (130, 14, 205). Отсюда следует, что «то, что должно действовать как истинное, не нуждается в том, чтобы быть истинным» (130, 8, 27), и даже рассматриваться в качестве истинного тем, кто данный тезис высказывает.

Никаких критериев истины, которые обычно выдвигались учеными, философами и даже моралистами, Ницше не приемлет, и прежде всего такого критерия, как «общезначимость» (призванная свидетельствовать об абсолютности истины). И не только потому, что отрицает, как мы могли убедиться, возможность достижения объективной истины, но и — может быть, преж-

де всего! — из соображений, к гносеологии отношения не имеющих. «Просвещение принесло: именно раб хочет безусловного, он понимает только тираническое» (130, 7, 71). Отсюда следует, что и научное мышление, и доверие к науке есть признак «рабской души». Не являются основаниями для принятия истины ни ощущение счастья от обладания ею, ни добродетель человека, высказывающего истину, ни мученичество во имя истины. Все это, по Ницше, «ложные критерии истины». К примеру, «кровь — худшее из доказательств истинности: кровь отравляет чистейшее учение до безумия и сердечной ненависти» (130, 6, 134), а те, кто ради истины шли на костер, «компрометировали собственное дело» (130, 15, 480 и далее), ибо «мученичество философов, их «жертва во имя истины» выводит на свет то, что в них — от агитатора и актера» (130, 7, 42 и далее). Такая оценка критериев истины у Ницше не пропедевтика к собственным поискам «настоящих» критериев, а только момент разрушительной работы в отношении понятия истины вообще (прежде всего научной) в традиционном гносеологическом смысле. «Позитивный» вывод у Ницше, по сути, единственный: «Жить — это условие познания. Заблуждаться — это условие жизни... Нам следует любить и пестовать заблуждение — это материнское лоно познания, любить и направлять заблуждение во имя жизни... это основное условие всякой страсти познания»; и еще: «...вера в истину приводит нас к своему крайнему следствию: если и есть что-то, чему следует поклоняться, так это *кажимость*, которой будет нужно поклоняться; что не истина, а ложь божественна» (130, 16, 365).

Так чего же в конце концов хочет человек, формируя свой «мир» посредством истины? В самой общей форме ответ Ницше — он хочет овладения тем, на что направлен его интерес. Но субъект в ницшеанской философии многолик: это и «массовый» субъект, «толпа», «людское стадо»; но это и «герой», и даже «сверхчеловек». Причем имеются многочисленные градации внутри этих групп. Поэтому единообразного «мира» для всех людей нет: одно дело «мир», в котором удобно ученому — этому «стадному животному в царстве познания» (53, 180), и совсем другое мир «властителя» и «сверхчеловека». В этой точке и «переливает» учение Ницше о «мире», его «онтология», через по-

средство его представлений о познании и истине, в его концепцию морали и общества.

§ 3. Этика Ницше

Для того, чтобы понять суть этической позиции Ницше, главные установки его этики, важно опять-таки не упустить из виду связь этого аспекта его философии с «онтологическим», с его представлением об устройстве мироздания, важнейшие моменты которого были изложены выше. Мы вовсе не хотим сказать, что эта этическая концепция и в самом деле логически вытекает из учения Ницше о бытии, хотя в систематизированном представлении его философии дело выглядит именно так. По сути же, как мы уже отмечали, как раз социально-политические установки (и детерминированные ими этические размышления) были плацдармом, реальной базой его картины мира, в которой человеческие качества, цели и стремления представлены как проявление космических сил. И пусть ницшеанское учение о человеке как «моральном» существе предстает как своеобразный, слегка завуалированный вывод его космологии — не будем этой кажимостью обманываться. Для внимательного исследователя очевидно, что тематика человека как социального существа у Ницше разработана куда более детально, чем его «натурфилософия», и большинство деталей здесь вовсе не фундировано «космологическими» основаниями; только несколько довольно грубых «стежков» соединяет эту часть с космологией. Но зато все прежние «космологические» и «гносеологические» темы, в которых проблематика человека светилась, так сказать, отраженным светом, снова здесь всплывают.

Напомним, что органическое (к которому принадлежит и человек) есть, по Ницше, менее «возвышенное» царство бытия, чем неорганическая природа. Еще меньше уважения заслуживает та область органического, которая именуется «человеком». Уже в самом начале своего философского пути Ницше писал: «Сомнительно, чтобы во Вселенной можно было бы найти что-нибудь отвратительнее человеческого лица» (130, 2, 276). А вот что говорилось позднее: «У Земли есть кожа; и у кожи этой есть болезни. Одна из этих болезней называется человеком» (130, 6, 192). Поэтому «быть освобожденным от жизни и стать снова мертвой приро-

дой — это можно принять как праздник» (130, 12, 229). Тем более, что, с точки зрения «космической», жизнь на Земле — это момент, мимолетность, исключение без последствий» (130, 15, 364). Но раз уж с нами, людьми, приключилось такое несчастье, то имеет смысл попробовать разобраться в «механизмах» функционирования нашего вида, трезво оценить не только нашу роль, наше общее место во Вселенной, но также и структуру связей и отношений между индивидами, составляющими род людской. Интересно, что даже свою мизантропию Ницше считает проявлением любви к человеку: «Кто в сорок лет не стал мизантропом, тот никогда людей не любил...» (130, 14, 229). «Я люблю людей: и больше всего тогда, когда противодействую этому стремлению» (130, 12, 321). В дальнейшем мы еще увидим, что понимает Ницше под любовью к людям, но теперь отметим, что для адекватного понимания феномена «человек» Ницше считает нужным предварительно «снять» всякие эмоции: «...для меня не должно быть человека, который вызывал бы у меня отвращение или ненависть» (130, 12, 221). При всей сомнительности этой предпосылки как в методологическом плане, так и в плане ее реализации автором, она позволяет Ницше высказывать в обличи простой констатации факта такие вещи, которые вызывали шок у большинства его современников, а в дальнейшем превратили Ницше в кумира фашистских и фашиствующих идеологов.

Итак, человек — мимолетность, «болезнь», «высокомерное насекомое». Но ведь вместе с этим он — проявление «воли к власти», воплощенной в жизни. Поэтому не так уж глубока пропасть, отделяющая его от животного: «...там бегают утонченные хищники, и вы среди них... воздвигнутые вами города, ваши войны... ваши взаимные хитрости и суета, ваши вопли страдания, ваше упоение победой — все есть продолжение животного начала» (130, 1, 435—436). Поскольку «человек не представляет собой какого-то прогресса по сравнению с животным» (130, 15, 205), постольку как раз в наличии животных качеств у человека — проблеск надежды на лучшее, возможность движения к «сверх-человеку», которого Ницше — вовсе не в целях негативной оценки! — называет «белокурым животным». В своем стремлении выделиться, как можно дальше отойти от животного начала человек впадает в состоя-

ние *болезненного бытия*: «То, что доставило человеку его победу в борьбе с животными, было чревато опасностью болезненного развития» (130, 13, 267); «в человеке есть нечто в своей основе ошибочное» (130, 14, 204). Симптом болезни в том, что все развитие человека в сторону «очеловеченности» базируется на заблуждении, на иллюзиях. Как мы уже знаем, согласно Ницше, к разряду заблуждений, полезных для жизни человека как вида, относится истина. Другой класс подобных заблуждений, во многих отношениях сходный с «истиной», — это **мораль**. «Животное в нас хочет быть обманутым... Без заблуждений, которые лежат в основании морали, человек остался бы зверем» (130, 2, 65). Первое из «заблуждений», лежащих в основе морали, согласно Ницше, — иллюзия свободы человека. «...Будто бы человек есть свободное в мире несвободного, вечный чудотворец... сверхживотное, почти бог, смысл творения, то, без чего нельзя помыслить мироздание... слово, разрешающее космический кроссворд...» (130, 3, 199). Но как раз то обстоятельство, что человек есть «насквозь лживое, искусственное и близорукое животное», таит в себе множество возможностей, делает человека «интересным животным». «Он отваживается на большее, сопротивляется большему, требует от судьбы больше, чем все остальные животные, взятые вместе: он великий экспериментатор в отношении самого себя, неудовлетворенный, ненасытный, который борется с животными, природой, богами за окончательное господство... он... вечно будущее» (130, 7, 431).

В качестве орудия самостановления человека и выступает мораль, представляющая собой совокупность законов, которые создает человек и которым он сам себя подчиняет. Мир, оформленный моральными оценками, оказывается его непосредственной данностью — как для верующего христианина, так и для атеиста, который желал бы обрести в морали твердую почву своей деятельности. Ницше часто называет себя «имморалистом», но это вовсе не означает отвержения им, при всех обстоятельствах и в любом отношении, моральных норм и оценок: ведь «моралетворчество» — естественное проявление жизни (и «воли к власти») в человеческом поведении. Стоит отметить, что Ницше довольно четко разграничивает моральную *деятельность* и моральные *суждения о деятельности*, отвергая, разу-

меется, претензию моральных суждений на истинность в традиционном смысле этого термина. Моральную же деятельность он подвергает оценке с точки зрения того, насколько она отвечает критерию максимума осуществления «воли к власти». Господствующая в Европе мораль (которую Ницше называет и «сократовской», и «иудейской», и «христианской») им решительно осуждается — если, конечно, пытаться превратить ее в универсальное, для всех значимое условие деятельности. Она — «сумма условий сохранения бедных, полудачных или полностью неудачных видов человека» (130, 8, 321). Правда, при этом, как и всякая мораль, «сократовско-иудейско-христианская» тоже есть проявление «воли к власти»: она «инстинкт стада против сильных и независимых, инстинкт страдающих и ошибающихся против счастливых, инстинкт посредственных против исключительных» (130, 15, 345). И если «сильные» примут эти правила жизни «слабых» в качестве собственных правил, то они сами превратятся в стадных животных.

Поэтому для «свободных душ» необходима «невинность» в отношении морали, или, что, по существу, то же самое, понимание того, что мораль не безусловна, не абсолютна, что «в себе никакая мораль ценности не обладает» (130, 8, 146). «Только невинность становления дает нам великое мужество и великую свободу» (130, 16, 222). Такой «невинности», из которой следует свобода моральных оценок, лишило европейского человека христианство. «Христианство полагает, что человек не знает и не может знать, что для него добро и что зло: он верит богу, который один знает это. Христианская мораль есть приказ, источник которой трансцендентен; она по ту сторону всякой критики, она обладает лишь истиной, поскольку бог есть истина — она возникает и ниспровергается вместе с верою в бога» (130, 8, 120).

Ничем не лучше христианской в принципе, по Ницше, и «философская» мораль, базированная на вере в рациональные основания морального поведения — если, конечно, она трактуется тоже как «безусловная», скажем в духе кантовского категорического императива. Но «свободный» философ, достигший понимания того, что «нет моральных феноменов, но лишь моральное истолкование феноменов» (130, 7, 100), который знает, что «...во всем развитии морали не встречается

истины: все понятийные элементы... суть фикции, все — психологика... обманки... все эти формы логики, которые формулируются в этом царстве лжи, софизмы...» (130, 15, 455) — тот сам способен стать творцом морали, властителем, законодателем для человечества. Он сознает, что любая попытка требовать, чтобы все было «морально», «...означает отнимать у бытия его величественный характер, означает кастрировать человека и сводить все к нищей китайщине» (130, 15, 120). В позитивном же плане: «Что справедливо для одного, во все не может быть справедливым и для другого; требование однообразной морали для всех ведет ко вреду для людей высшего порядка; существуют градации между людьми и, следовательно, между видами нравственности» (53, 214).

Такая релятивизация морали, отрицание ее «трансцендентной» природы как в религиозном, так и в атеистически-рационалистском варианте направлены в конечном счете на обоснование волюнтаристской практики «сильного» человека, не гнушающегося в достижении своих целей никакими средствами. В этом свете представляет Ницше историю великих этических учений и практику их основателей: «Ни Ману, ни Платон, ни Конфуций, ни еврейские и христианские учителя никогда не сомневались в своем праве на ложь... Для того, чтобы делать мораль, нужно обладать безусловной волей к противоположному» (125, 8, 106—107). Поэтому от имени «высших людей» Ницше декларирует: «Мы имморалисты и атеисты, но мы поддерживаем религию и мораль стадного инстинкта: дело в том, что с их помощью подготавливается такая порода людей, которая когда-нибудь да попадет в наши руки» (53, 81). И это «откровение» — отнюдь не случайное явление. В другом месте Ницше пишет: «Я объявил войну малокровному христианскому идеалу не в намерении его уничтожить... Продолжение христианских идеалов относится к числу наиболее желательных вещей среди тех, которые имеются» (130, 15, 403—404). Но, разумеется, не в качестве силы, которой должен подчиняться и высший разряд людей — властители-философы. Этим нужно свободное сознание, состояние «невинности», приобретенное на пути разрушения всех идеалов: «Для того, чтобы доставить мне самому ощущение полной безответственности — поставить себя выше всякой хвалы и хулы, сделать независимым от любого

Когда-Либо и Сегодня, для того, чтобы преследовать собственные цели собственными способами» (130, 14, 309). Вот для этого-то и нужны ценности — они выступают как предпосылка и основание действия. Способность к переоценке ценностей — признак творческой и волевой натуры, ведь «смена ценностей — это смена создаваемого» (130, 6, 86). Правда, с грустью признавался Ницше, «легко говорить о разного рода имморальности — иное дело ее выдержать! К примеру, мне невыносимо нарушить слово и тем более убийство...» (130, 12, 224). Таков же источник рассуждения Раскольникова — «тварь ли я дрожащая, или право имею...!» Те, кто в дальнейшем поднимал на щит подобные идеи Ницше, идеологи фашистского «тысячелетнего райха», просуществовавшего жалкий десяток лет, не были столь «мягкотелыми», как их «пророк»: они утопили в крови не только Германию, но и Европу, значительную часть мира.

В заключение характеристики ницшеанского учения о морали отметим, что мораль не расценивается Ницше в качестве лучшего или даже совершенно необходимого орудия жизни и «воли к власти». Впрочем, это должно следовать уже из тезиса о «невинности» «высших» людей, их позиции «по ту сторону добра и зла»: в их собственном тесном кругу мораль не требуется. Вместе с тем их свободное от моральных угрызений состояние не представляется Ницше ни радостным, ни тем более счастливым. «Быть может, черт придумал мораль, чтобы мучить людей гордостью, а другой черт когда-то ее снова отобрал, чтобы мучить их презрением к самим себе» (130, 13, 263). Но презрение это, следующее за пониманием человеком собственной ничтожности и неосновательности человечества во Вселенной, однако, может быть предпосылкой движения к более высокому, чем человек, существу, лишенному человеческих слабостей и связанных с ними страданий. «Мы, которые снова осмеливаемся жить в мире, лишенном морали, мы, язычники... понимаем, что есть языческая вера: быть способным представить себе более высокое существо, чем человек» (130, 12, 263). Апофеозом и завершающим аккордом учения Ницше о человеке (включающем его представления о морали) предстает концепция *сверхчеловека*.

Это понятие в работах Ницше отнюдь не тождественно, без всяких оговорок, его представлению о «силь-

ной личности», «герое», «человеке высшего ранга», «удачном экземпляре человеческого рода» и т. д. и т. п. Во всех этих случаях, с точки зрения Ницше, лишь дается возможность угадать в представителях человечества черты более высокого существа, образ которого маячил в прежних религиях. «Религиозность была неверным пониманием высоких натур, страдавших от отвратительного обличья людей» (130, 13, 77).

Что же касается людей реальных, живущих или даже когда-либо живших, то, пишет Ницше, «я пересмотрел людей и не нашел среди них своего идеала» (130, 11, 379). «Высокий» человек — еще не сверхчеловек: он гоним в обществе, он встречает непонимание и от всего этого страдает. Хотя немногие «железные люди», подобные Бетховену или Гете, и способны выстоять в этом реальном обществе, но «и на них сказывается действие изнурительной борьбы и лишений: их дыхание становится тяжелее...» (130, 1, 405). Более того, «гибель людей высшего ранга — это правило» (130, 7, 255). Разоблачая иллюзии тех, кто создает себе «культ героев» из людей вроде Наполеона, Ницше пишет, что «эти фанатики идеалов, имеющих плоть и кровь», правы лишь постольку, поскольку они отрицают, — они знают отрицаемое, поскольку сами происходят из него. Но когда они утверждают, они ставят своего героя столь далеко, что перестают видеть его отчетливо и резко. Сверхчеловек — это надежда Ницше: «Наша суть — создать более высокое существо, чем мы сами. Создать за пределами самих себя!.. Так же, как всякое желание предполагает цель, так же и человек предполагает существо, которого нет, но которое составляет цель его существования» (130, 14, 262). Об этом же говорит и ницшевский Заратустра: «Сверхчеловек на сердце у меня; он — мое первое и единственное, а не человек: ни самый близкий, самый бедный, самый страдающий, ни лучший... То, что я могу любить в человеке — это то, что он преходящ и смертен» (130, 6, 418). В рождении этой надежды, надежды на то, что из человека возникнет сверхчеловек, что «когда-нибудь он должен к нам придти, *избавляющий* человек, который дает земле ее цель... этот победитель бытия и ничто» — смысл разрушения религиозных идеалов и надежд, смысл иссушающего *нигилизма*. «Бог умер: и мы хотим — пусть живет сверхчеловек» (130, 6, 418).

Разоблачение традиционных представлений, разрушение иллюзий и в этом смысле «честность» в отношении себя самого — вот, по Ницше, условие подготовки рождения сверхчеловека из человека. «Честность», а не «истину» или стремление к ней считает Ницше важнейшим качеством «высокого» человека. «Я не считаю, что честность в отношении самого себя была бы чем-то абсолютно высоким и чистым: но для меня она — как требование чистоты. Любой может быть тем, кем хочет,— гением или игроком — только начистоту!» (130, 11, 261). И учение Сократа, и христианство он отвергает, в частности, из-за отсутствия такой честности. Но если даже у философов такое качество встречается нечасто, то «масса» просто не хочет честности. Поэтому, по словам Ницше, «бешено ненавидит она познающего и ту младшую из добродетелей, которая зовется честностью» (130, 6, 44). Правда, требование честности у Ницше довольно амбивалентно. Он предупреждает, так сказать, и против ее абсолютизации: «Наша честность, мы — свободные души, и мы заботимся о том, чтобы она не стала нашим тщеславием, нашей спесью и нашей роскошью, нашей ограниченностью, нашей глупостью! Любая добродетель склоняется к глупости, любая глупость — к добродетели — позаботимся же о том, чтобы мы — из честности — не стали святошами и скучными!» (130, 7, 182). Можно, полагает Ницше, а при определенных условиях даже нужно учить нечестности других и быть нечестным в отношении другого — следует лишь сохранять честность перед самим собой. Правда, и это лишь «императив», поскольку, как неоднократно повторял Ницше, ложь — неперемный спутник и даже условие жизни. «В мире, который по сути ложен, правдивость была бы противоестественной тенденцией» (130, 16, 48). Поэтому он призывает «говорить, что думаешь, быть «правдивым» — только при определенных обстоятельствах: а именно, при условии, что тебя поймут (*inter pares* *) и при этом поймут доброжелательно (еще раз *inter pares*). Среди чужих следует быть скрытным, и тот, кто хочет чего-то достичь, должен говорить то, что нужно ему, чтобы о нем так думали, как он хочет, а не то, что он думает» (130, 15, 413).

* «среди своих» — *лат.*

Столь же относительно и контекстуально трактует Ницше и *справедливость*, другое человеческое качество, которое он, в общем, высоко ценит и даже называет «единственной богиней, которую мы над собою признаем» (130, 2, 412). Но, коль скоро люди «от природы» неравны, то нет и быть не может «универсальной» справедливости: «Что справедливо для одного, вовсе не может быть справедливым и для другого, требование однообразной морали для всех ведет ко вреду для людей высшего порядка» (53, 214) — с этим высказыванием мы уже встречались, когда рассматривали «этику» Ницше. «И злой, и несчастный, и выдающийся человек должны иметь свою философию, свое доброе право, свое солнечное сияние!.. И моральная земля кругла! И на моральной земле есть антиподы. И антиподы имеют право на существование» (130, 4, 14).

Но по причине «лживости жизни» справедливость не только относительна, но и вообще сомнительна — как раз в силу неизбежности ее уравнительных трактовок, которые господствуют в сфере права. Конечно, соглашается Ницше, «юридическая» справедливость, в принципе, действовать должна, но только «...среди примерно равных по силе... там, где нет явного перевеса силы, и борьба привела бы к бессмысленным взаимным потерям... Справедливость, следовательно... есть обмен при условии примерного равенства сил» (130, 2, 93). По большому же счету справедливость следует считать «функцией силы, распространяющейся в мире... которая видит дальше перспективы добра и зла, т. е. обладает преимуществом более широкого горизонта» (130, 14, 80). Конечно, отсюда следует вывод о «жестокости» подобной справедливости, чего Ницше и не думает отрицать. Более того, по его мнению, справедливость вообще не может не быть жестокой при любой ее трактовке. Так, «уравнительная» справедливость, говорится в одной из ранних работ, это «ужасная добродетель... ее суд — всегда уничтожение... если правит только справедливость, тогда творческий инстинкт лишается силы и мужества» (130, 1, 399). «Зрелого» Ницше уже не удовлетворяет такая «оборонительная» позиция против «уравнительной» справедливости. Его Заратустра провозглашает «откровение справедливости, которая образует, строит и, следовательно, должна уничтожать» (130, 12, 410). Эволюция понятия справедливости, таким образом,

совершается синхронно с эволюцией морали, где человеколюбие, понимавшееся вначале как взаимопомощь и помощь слабому, превращается в собственную противоположность. В «Антихристе» мы читаем: «Слабые и неудавшиеся должны погибнуть — первая заповедь нашего человеколюбия. И надо еще помочь им в этом» (54, 46).

Заметим, что такая эволюция, которую правильнее было бы назвать разрушением всеобщих принципов, отличает не только этику Ницше. Она, как мы видели, была характерной и для его учения об истине и даже представляет собой важную установку космологического учения, коль скоро познавательная деятельность, моральная активность — проявления жизненности, «воли к власти», момент становления, трактуемого как «творческий» процесс, предполагающий разрушение противостоящей ему тенденции к унификации, консервации. Всеобщий процесс становления, оборачивающегося саморазрушением, раскрывается и в саморазрушении истины, и в саморазрушении морали, и в саморазрушении главного человеческого «орудия» — разума. Имея в виду не раз отмеченную выше специфическую черту ницшеанского философствования, можно понять, почему Ницше трактует «волю к истине» как проявление веры в «универсальную», массовую мораль, что мы в свое время уже фиксировали в качестве наличного факта. Традиционные учения об истине, подобно «сократовско-христианскому» моральному учению, постулируют безусловность своего предмета — в форме утверждения о существовании независимой от нашей воли и сознания реальности в первом случае и о божественных основаниях моральных истин во втором. Поэтому, пишет Ницше, «безусловное познание есть безумие эпохи добродетели: в нем гибнет жизнь. Нам следовало бы *освятить* ложь, безумство веры, несправедливость» (130, 13, 124).

§ 4. Социально-политические идеи Ницше

Изложенная выше «космология» Ницше, представляющая собой некий комплекс «онтологических», «гносеологических» и «этических» идей (все эти термины приходится брать в кавычки в силу их недостаточной адекватности применительно к ницшеан-

скому философствованию) есть в конечном счете обоснование его социально-политических идеалов.

В истории Ницше видит действие той же «воли к власти» и потому исходным пунктом исторического развития рассматривает человека как необузданную силу природы. «Дичайшая сила пробивает себе дорогу, сначала разрушая; но, несмотря на это, ее деятельность необходима... Ужасающие энергии — то, что называют злом — это циклопические архитекторы и строители дорог человечества» (130, 2, 231). Исторические события всегда начинаются с творческих усилий индивидов, великих личностей, способных разорвать путы традиции. В этом отношении «дух свободы делает историю» (130, 11, 138). Естественно, в силу этого история в качестве предмета изучения не может быть понята как некая сквозная закономерность — она, напротив, предстает только как набор поучительных примеров того, чем может стать человек и чего он способен добиться. Кстати, для того, чтобы получить этот результат, не следует стремиться к тому, чтобы история была «подлинной» — что, впрочем, согласно Ницше, и невозможно.

Отталкиваясь от такой трактовки предмета истории, Ницше считает единственным «гениальным народом» в истории греков и даже надеется на пути «обновления немецкого духа» достигнуть своего рода «возрождения Греции» (130, 9, 294).

С позиций взгляда на историю как на совокупность героических усилий выдающихся индивидов Ницше весьма пессимистично оценивал современную ему историческую ситуацию. Начатое христианством «моральное истолкование мира» (130, 15, 141) означало развитие процесса нивелировки людей и «господства массы». Этот процесс был продолжен Просвещением и распространением идей Французской революции, воплотившихся мало-помалу в политическую реальность демократии. Хотя, как мы видели, отношение Ницше к народным массам, а потому и к демократии сугубо негативное, он понимает, что «демократизация Европы неостановима» (130, 3, 337). Начало этому движению демократизации, как полагает Ницше, положено, в общем, случайным событием — злоупотреблениями властью со стороны римских императоров, которые стимулировали «восстание бессильных» в виде христианской религии и морали; в итоге вся история Европы

пошла под знаком «победы слабых», проявлениями которой оказались и политическая демократия, и идеи социализма. Последние, естественно, в корне отвергаются, как и их «ослабленный вариант», демократические институты. Для него эти институты — адекватная форма господства «низкого» человеческого начала: «...создайте себе понятие народа: для этого вам достаточно никогда не думать о благородном и высоком» (130, 1, 346). Демократия знает только один «прогресс» — «размельчения» человека и нивелировки людей: «Так с неизбежностью образуется песок человечества: все очень одинаковые, очень маленькие, очень круглые, очень уживчивые, очень скучные» (130, 11, 237). С точки зрения Ницше, массы заслуживают внимания только в трех отношениях: как «слабые копии великих людей... как сила сопротивления великим... как орудие великих; в остальном побери их черт и статистика!» (130, 1, 36). И все же, как было отмечено, демократизацию Европы он считал делом неизбежным. Казалось бы, столь же неизбежным «злом» должно было бы представляться ему и наступление социалистического миропорядка — ведь с его точки зрения идеи социализма — крайнее и последовательное развитие демократических идеалов: социалисты «прокладывают посредством натурам свободный путь» (130, 11, 367), предлагают «додуманную до конца *тиранию низших и глупейших*» (130, 15, 232). Однако вывод его прямо противоположен! Ни одна из перспектив развития европейской демократии, которые представляются в принципе возможными Ницше, не завершается социализмом. Каковы же эти реальные перспективы? Первая — «...европейский союз народов, в котором каждый отдельный народ, в границах, отвечающих географической целесообразности, займет место определенного кантона...» (130, 3, 352). Отношения между кантонами будут определяться не вооруженной силой, а принципами «взаимной пользы» (там же); отношения собственности, конечно же, будут сохранены, хотя и станут регулироваться так, чтобы создалось примерное равенство, «среднее состояние». При этом предстоит борьба «...против главных врагов независимости — лишения собственности, богатства и партий» (130, 3, 353).

Другая возможная перспектива раскрывается на пути попыток реально осуществить социалистические

идеи, захвата социалистами государственной власти. Добившись этого, социалисты, согласно Ницше, конечно же, попытаются устремиться на всех парах к «полному ничтожению индивидов», но попытка эта закончится крахом. Социализм, самое большее, «...может питать надежду просуществовать лишь короткое время крайне террористическими средствами... Поэтому он втихомолку готовится к господству ужаса» (130, 2, 350—351). И хотя в конечном счете социализм невозможен («Собственников всегда будет более чем достаточно, что помешает социализму принять характер чего-то большего, чем приступ болезни: и эти собственники как один человек держатся той веры, что *надо иметь нечто, чтобы быть чем-нибудь*», и это старейший и самый здоровый из всех инстинктов... Иметь и желать иметь больше, рост, одним словом,— в этом сама жизнь» (53, 214), он предлагает целый набор рецептов против «болезни социализма». Здесь и упомянутое выше ограничение собственности, точнее, регулирование ее размеров, и призыв к представителям имущих слоев «самому жить умеренно и неприхотливо... и приходить на помощь государству, когда оно все чрезмерное облагает налогами. Вы не хотите такого средства? Тогда, богатые буржуа, называющие сами себя «либералами», поймите, что то, что вы находите таким страшным и уничтожающим в социализме, есть ваше собственное сердечное состояние, которое в самих себе вы позволяете ценить как неизбежное...» (130, 3, 149). Интересно, что фактически рецепты такого рода используются современными буржуазными правительствами и политическими партиями — разумеется, вырождаясь в демагогию и дешевый камуфляж капиталистических производственных отношений.

Неясно говорит Ницше о третьей возможности, которая характеризуется столь же разрушительными последствиями, как и захват государственной власти социалистами. Это «победа государства над государством» и следующая отсюда «смерть государства». Впрочем, Ницше надеется, что эта возможность развития будет все же предотвращена (130, 2, 348—350). Неясность смысла этих последних рассуждений определена тем, что отношение Ницше к государству как орудию политического господства неоднозначно. С одной стороны, государство может стать силой, превращающей массу в рабов. Поэтому без государства нет творче-

ских личностей — их подавляют «распоясавшиеся» в демократии массы. Но современное государство, согласно Ницше, само извратилось до противоположности, став орудием масс. В этой ситуации «только там, где государство кончается, начинается человек» (125, 6, 72). И поэтому — «как можно меньше государства!» (130, 11, 368). Видимо, как раз в этой «угрожающей» тенденции демократизации государства, означающей самоуничтожение его как орудия творческой личности, и состоит суть третьей возможности. Однако по большому счету все эти рассуждения сам автор считает довольно поверхностными и некорректными, поскольку они не касаются гораздо более важного, что в огромной степени определяет судьбы народов, населяющих европейский континент, а может быть, и не ограничивается этим регионом. Главное — вступление европейского человека в эпоху «большой политики».

«Большая политика»

Эта «большая политика», впрочем, представляется Ницше также только возможностью выхода из ничтожного и немощного состояния современной ему «мелкой политики». Она станет действительностью, если найдется воля, устремленная к великой цели. «Чего же мы еще ждем?! Не великих ли герольдов и грома литавров? Стоит давящая тишина: мы уже слишком долго прислушиваемся» (130, 13, 372); «...вся наша европейская культура... как будто движется к краху: как поток, который хочет конца, который себя больше не осмысливает» (130, 15, 137). Все традиционные средства, считает Ницше, уже исчерпаны, и потому ни характерная для Гегеля вера в непреложные законы истории как проявление движения Абсолютного духа, ни практицизм в стиле Макиавелли не могут указать выхода из такого состояния к новой эпохе, для наступления которой, тем не менее, все уже подготовлено — «нет лишь великих людей, способных убедить» (130, 11, 372), повести за собой тех, у кого нет самостоятельной воли. Нужны люди, которые взяли бы на себя смелость «переоценки всех ценностей», у которых была бы воля к творчеству нового, такого, какое только они способны увидеть, поскольку только они хотят этого нового. Поэтому Заратустра говорит: «...будущее — такое же условие настоящего, как и прошлое. То, что должно быть

и может быть,— основание того, что есть» (130, 12, 235). Отсюда стремление самого Ницше «рассказывать мифы будущего» (130, 12, 400). Он верит, что его мифотворчество способно приблизить время, «когда в борьбу вступит правда с тысячелетней ложью и мы испытаем потрясение... подобного которому нам не снилось. Тогда в войне духов полностью исчезнет понятие политики... Только вместе со мною появилась на земле *большая политика*» (113, 15, 117). Он, Ницше, и другие ему вослед должны подготовить «то, теперь недалекое состояние дел, когда на долю добрых европейцев выпадет их великая задача: руководство всей мировой культурой и охрана ее» (130, 15, 249). На этом пути предстоит «несколько столетий войн, следующих друг за другом, подобных которым еще не знала история...» (130, 5, 313). Это будут войны за господство над Землей, войны, в которых главными соперниками, по мысли Ницше, станут Россия и объединенная перед лицом ее грозной военной мощи Европа. Америку Ницше ценил не слишком высоко — «американцы слишком быстро выдыхаются» (130, 13, 355); что касается англичан, то «никто больше не верит в то, что сама Англия будет достаточно сильной, чтобы продолжать играть свою прежнюю роль еще 50 лет... Сейчас скорее нужно быть солдатом, чем купцом, оберегающим свои кредиты» (130, 13, 358); у Франции «слишком больная воля» (130, 7, 155), и, разумеется, не в счет ни Испания, ни Италия. Действительно мировыми державами остаются Россия и Германия — последняя в качестве центра и руководителя объединившейся Европы. Что касается России, то в ней Ницше видел признаки исключительной силы: «Знамение грядущего столетия — вступление русских в культуру. Грандиозная цель. Близость варварству. Роль искусства, великодушие молодости и фантастическое безумство» (130, 11, 375). С Германией положение сложнее: «Сами немцы будущего не имеют» (130, 8, 192). Но это не значит, что они не имеют будущего ни при каких обстоятельствах! «Они — позавчерашние и послезавтрашние, у них нет Сегодня» (130, 7, 204). Основание надежды на «послезавтра» Ницше усматривает в том, что, с одной стороны, «мы, немцы, кое-чего хотим от нас самих, того, чего от нас еще не хотим — мы хотим кое-чего большего!» (130, 15, 221). Поскольку у Германии есть «воля», она способна сплю-

тить Европу и в составе объединенной Европы сыграть предначертанную ей историческую роль. «Мне гораздо более было бы по сердцу, чтобы Россия сделалась еще более угрожающей и чтобы Европа решилась стать такой же грозной, достигшей одной воли посредством новой, властвующей над Европой касты, обретя таким образом собственную, наводящую страх волю — для того, чтобы, наконец, столь долго разыгрывающаяся комедия мелких государств пришла к окончанию, а вместе с тем уничтожилось бы ее династическое и демократическое многоволие» (53, 208). Вот и распределены все роли: немцы «выращивают» высшую касту, «хозяйственное объединение Европы с необходимостью происходит» (130, 16, 193), и конечный итог — «исчезновение национального и воспитание европейского человека» (130, 11, 134). И хотя Ницше в России видит прежде всего средство «разбудить» и сплотить Европу (130, 7, 155), ему не кажется беспочвенной и другая перспектива: «Россия хочет господствовать в Европе и Азии. Она способна колонизировать и Индию, и Китай. Европа в роли Греции в период господства Рима» (130, 13, 359). Ему эта перспектива даже кажется иногда более приятной: «...мы нуждаемся в том, чтобы идти, безусловно, вместе с Россией... Никакого американского будущего» (130, 13, 353), только «немецко-славянское правление Землей» (130, 13, 356). Не будем забывать при этом, что перед глазами Ницше была царская Россия, «жандарм Европы», и как раз роль прислужника (а если повезет — то и советника, конечно!) у этого «жандарма», вознамерившегося стать «всемирным», предсказывал Ницше Германии.

Впрочем, эта примерная расстановка политических и военных сил в концепции Ницше относится все же к внешней стороне дела, к его форме. Содержание — это воспитание человека как средства возникновения новой породы — сверхчеловека. Остановимся на этом процессе, как его понимает Ницше, более подробно.

Ницше предвидит неизбежность глубокого преобразования духовной жизни человека, которое должно произойти в ближайшем, т. е. двадцатом, столетии. Связано оно, в частности, с развитием техники, как производственной, так и используемой как орудие культуры. «Может быть, уже в новом столетии в результате овладения природой человечество получит

большие силы, чем оно способно использовать... Одно лишь воздухоплавание выплеснет все понятия нашей культуры...» (130, 11, 376). «В будущем появятся: во-первых, многочисленные лечебницы, которые будут время от времени использовать для того, чтобы привести в здоровое состояние свою психику; во-вторых, разнообразные средства против скуки — в любой момент можно будет послушать чтецов и т. п.; в-третьих празднества, во время которых для достижения общей цели праздника будут объединяться множество отдельных находок» (130, 11, 377). Если закрыть глаза на некоторые преувеличения (хотя бы относительно культурной революции, детерминированной воздухоплаванием), то Ницше почувствовал и тенденцию к росту психических нагрузок, и развитие феномена «массовой культуры», и возможность образования целой «индустрии отдыха», не говоря уже о реальных опасностях, связанных с овладением гигантскими силами природы при наличии архаичного мышления, неадекватного этим силам. Быть может, впрочем, это просто следствие его собственной болезненности. Все эти проблемы стали во весь рост перед нашим поколением. Не мешает, однако, напомнить и о том, что гитлеровцы весьма широко использовали в своих целях и организацию массовых праздников с факельными шествиями, и создали соответствующую массовую культуру, а расистски окрашенная психиатрия стала немаловажным орудием их политического господства.

Все те моменты, о которых говорит Ницше, по его мнению, способны вызвать саморазрушение культуры (130, 2, 370; 130, 7, 323), не говоря уже о разрушении науки. «Если наука приносит с собою все меньше радости, и все больше радости остается на долю утешительной метафизики, религии и искусства, то жизнь грозит раздвоиться в себе самой: согреться иллюзиями, извращениями, чувственностью, и с помощью познающей науки — оберегаться от перегрева... Интерес к истинному падает... иллюзии, заблуждения, фантастика шаг за шагом наступают... на его исконную землю: руины науки, отступление в варварство — вот последствие: человечеству нужно будет начинать заново... Но кто может быть уверен, что оно снова найдет для этого силы?» (130, 2, 235—236).

Иногда Ницше доходит в подобных рассуждениях до крайнего пессимизма, до утверждения, что, быть

может, человек, вышедший когда-то из животного мира, «снова превратится в обезьяну, хотя нет никого, кто поинтересовался бы этим чрезвычайно комичным исходом» (130, 2, 232) Это, так сказать, объективная тенденция, как ее видит Ницше Но, по принципу «чем хуже — тем лучше», эта тенденция, как он полагает, создает условия для созревания «воли», способной этой тенденции противостоять Так, демократизация общества порождает и «ненависть к нивелировке» (130, 12, 417), и потому демократическая Европа есть «одновременно невольная предпосылка к возвращению тиранов» (130, 7, 208) Более того, демократическое «измельчание характеров» приводит к тому, что даже не слишком сильная воля в своих стремлениях к власти имеет шансы на успех «люди падают в прах перед всякой силой воли, которая приказывает» (130, 16, 194)

Чтобы импульс жизни не выродился в конечном счете в господство полуничтожеств, Ницше призывает к воспитанию (даже «выращиванию»!) новых пород людей с одной стороны, «философов-законодателей», и с другой — послушных им масс Правительству, по его мнению, следует перестать, даже в пропагандистских целях, благоволить перед «волей народа» и более решительно внедрять в массы «чувство послушания» В свою очередь, «владыки земли» «должны стать на место бога и добиться безусловного глубокого доверия подчиненных» (130, 12, 418) Нет ни мудрости, ни практической пользы в том, чтобы просто жаловаться на бесплодность массы, на ее инертность «масса оказывается бесплодной в той мере, в какой бесплодны воспитатели, она идет так же, как идет вождь впереди, живет так, как живет он, возвышается или портится так же, как возвышается или портится он» (130, 11, 142) Не отвергает Ницше и «обратную связь» масса и вожди образуют динамическое единство «Наполеон был коррумпирован теми средствами, которые ему пришлось применять, и утратил благородство характера» (130, 16, 376) Чтобы этого не произошло, необходимо, по мнению Ницше, помимо воспитания и самовоспитания использовать и такие формы организации, которые по самой сути своей не потрафляли бы «низменным» инстинктам массы и вообще человеческим слабостям и могли бы сыграть роль своего рода универсального средства против деграда-

ции. Такое средство — *милитаризация*. Организация общества по казарменному, военному образцу противопоставляется Ницше «экономической» организации буржуазного общества. «Солдат и командир имели всегда и более высокое отношение друг к другу, нежели рабочий и работодатель... Примечательно, что подчинение могущественной личности, тирану, военачальнику при любых обстоятельствах не воспринималось так болезненно, как подчинение неизвестной и неинтересной личности, каковы суть великие от индустрии... Фабрикантам доселе недоставало всех этих форм высшей расы... Если бы они имели преимущество дворянского происхождения, то, быть может, не было бы в массах никакого социализма. Ибо основанием готовности на любую работу является представление, будто бы высшие предназначены быть высшими как рожденные повелевать — вследствие превосходства формы!» (130, 5, 77). Поэтому, призывает философ, нужно научиться «воспринимать рабочих как солдат. Гонорар, содержание — но не зарплата! Никакой связи между оплатой и результатом! Но расставить всех индивидов согласно рангу так, чтобы мог выдавать высший результат, который ему под силу... рабочий, однако, должен жить так, как сейчас буржуа; но над ним, отмеченная отсутствием потребностей, должна находиться высшая каста: то есть — беднее и проще, но обладающая властью» (130, 16, 197). Итак, перед нами — несколько видоизмененная платоновская утопия (которая, однако, хотя и с вариациями, не раз возрождалась в качестве политической программы) — вспомним «серый походный сюртук» Бонапарта и его когорту маршалов, организацию и практику ордена иезуитов, наконец, гитлеровские организации, начиная с гитлерюгенд и кончая СС и СД. Любопытно, что образ милитаризованного будущего общества довольно мирно уживался в учении Ницше с негативным, в общем, отношением к государственной организации и законодательству — коль скоро они выступают как «внешняя сила» и по отношению к «высшим». Так, где государство становится в положение нейтрального судьи, стоящего над обществом, там совершенствование государственности — признак «вырождения». «Там, где застывает жизнь, воздвигаются законы» (130, 8, 394). Зато Ницше преклоняется перед законодателем, «перед которым склоняются сами законы» (130, 12,

274), — человеком в котором будут слиты законодатель и художник (130, 14, 134). «Выращивание» подобного рода личностей (в противоположность «дрессировке» масс) — основная задача «интеллектуалов»: «Мы, те, кто мыслит и чувствует, единственные, кто действительно и постоянно делает нечто, чего еще нет: весь постоянно растущий мир ценностей, красок, веса, перспективы, лестницы утверждений и отрицаний. Найденные нами поэтические вымыслы становятся руководством для так называемых практических людей (наших актеров), призванных превращать их в плоть и действительность, даже в повседневность» (130, 5, 231). «...Не вокруг творцов нового шума — вокруг творцов новых ценностей вертится мир; он вращается неслышно» (130, 6, 193).

Ницше рассказывает и о многих деталях касательно того, как «выращивать» властвующую расу людей — о диете, физиологии, физкультуре, подборе брачных пар; все это он считает чрезвычайно важным, поскольку «остальное следует отсюда» (130, 8, 161). Особого теоретического или историко-философского интереса детали эти сегодня не представляют. Быть может, мимоходом стоит сказать, что здесь у Ницше можно найти рекомендации относительно предупреждения размножения больных и неполноценных; не этими ли откровениями вдохновлялись нацистские законодатели, принимая, скажем, закон о стерилизации «неполноценных»?

Столь разносторонняя и детальная проработка проекта будущего — свидетельство значения, которое придавал теме будущего Ницше: не следует забывать, что болезнь диктовала ему краткость и спешку, — этим объясняется схематичность обрисовки большинства проблем, которые он затрагивает. Почему же проблема будущего среди немногих исключений? Ницше не раз писал о теме будущего как своей главной теме: «Моя задача — подвинуть человечество к решениям, которые определяют все будущее» (130, 14, 104); «я хочу научить вас устремляться вслед за мною в далекое будущее» (130, 12, 253), пусть даже это — перспектива «на тысячи лет» (130, 16, 384). Конечно, предупреждал он, «...мы, единицы, живем своей жизнью провозвестников... мы живем в середине человеческого времени» (130, 12, 208), и потому необходимо набраться терпения, нужна «долгая решимость использовать методы —

на столетия!— ибо управление человеческим будущим должно однажды лечь на наши плечи» (130, 14, 413).

Таковы наиболее важные моменты социально-политического «ядра» философии Ф. Ницше. Пожалуй, та объективная роль, которую эта концепция сыграла, воплотившись в практике фашизма, практике политического террора и войны, вовсе не была той, для которой ее предназначал Ницше. Он был рафинированным интеллигентом-гуманитарием, человеком, влюбленным в античность, знатоком живописи и музыки (кстати, сам писал стихи и сочинял музыкальные произведения, не говоря уже о критических работах, специально посвященных музыке Вагнера и Бизе). И его возмущал процесс буржуазного опошления искусства, превращения художника и деятеля культуры в наемного служащего, творящего в интересах «денежных мешков». Он пытался бороться против распада личности интеллигента. Поэтому в «личном» плане его проповеди — это протест против той ситуации, в которой интеллигент (прежде всего гуманитарий) катастрофически быстро терял остатки прошлой (пусть даже весьма относительной) независимости, свойственной ему в «Век просвещения», а вместе с нею и чувство известного интеллектуального превосходства. В этом смысле, видимо, прав неокантианский историк философии Виндельбанд, усмотревший в философии Ницше протест против угнетения личности. Однако в столь абстрактной форме такое утверждение все же неглубоко. Нельзя закрывать глаза на то, что Ницше не признавал за каждым человеком права быть личностью. Напротив, громадное большинство человечества для него — «стадо», в массах видел он и главную угрозу для развития творческой личности. Обращает на себя внимание и другой момент: Ницше прославляет частную собственность и предаёт анафеме ее противников — социалистов. Но ведь именно развитие капитализма — наиболее «совершенного» и «чистого» проявления частной собственности как экономического принципа — толкает человека к превращению в «орган» социально организованной машины по производству прибыли — даже личность капиталиста, как указывал К. Маркс, есть «персонифицированный капитал»!

В этих вопиющих противоречиях, характерных для представлений и идеалов Ницше, проявилась, конечно, противоречивость положения интеллигента в буржуаз-

ном мире. Мы отметили уже, что интеллигенция в качестве массового социального слоя обязана своим формированием развитию капиталистического производства, нуждающегося в технических идеях и образованных работниках. То, что инженер, организатор производства, экономист, специалист по рекламе, университетский и школьный преподаватель, даже, наконец, грамотный рабочий формируются еще и как личности — это побочный и даже нежелательный эффект в производстве и воспроизводстве рабочей силы для капиталистической экономики. Вместе с тем этот эффект неизбежен! Рабочее движение, которое так страшило Ницше, подготовлено и ростом культуры, образованности, информированности пролетариев, которые делают возможным осознание несправедливости их положения в качестве «рабочего скота» и пробуждают к творческой сознательной политической деятельности в качестве самостоятельной общественной силы. Об этом и писали в «Манифесте» К. Маркс и Ф. Энгельс, говоря, что капитализм рождает собственного могильщика. Часть интеллигенции, прежде всего та, которая по своему экономическому положению близка пролетариату и примерно в той же степени испытывает гнет эксплуатации, примыкает к пролетариям в их классовой борьбе и разделяет общие пролетариям социально-политические идеалы. Другая часть, оказавшаяся неспособной сменить классовую позицию, ограничивается критикой (зачастую довольно резкой) буржуазного угнетения личности, оставаясь вместе с тем в рамках буржуазной ограниченности, не видя коренной причины угнетения личности в экономической основе капитализма. В историческом плане такой протест, разумеется, бесперспективен, он не может стать ничем иным, кроме как социальной иллюзией.

С другой стороны, в существенном отношении позиция интеллигенции в буржуазном обществе сходна с позицией буржуа, прежде всего мелкого (из этого слоя буржуазии, кстати, и «рекрутируется» весьма значительная часть интеллигенции в капиталистическом мире). Психологическое проявление этой позиции весьма точно выражает термин «буржуазный индивидуализм». Конечно, индивидуалистом человека делает прежде всего частная собственность на орудия и средства производства в условиях конкурентной борьбы «за существование» против других ему подобных. Мел-

кий лавочник или аптекарь видит своего непосредственного «врага» именно в конкуренте — другом лавочнике или аптекаре. Интеллигента делает индивидуалистом (наряду с той же конкуренцией — особенно в условиях безработицы в этом слое) еще и непосредственно-индивидуальный характер «интеллектуального производства» (правда, эта характеристика, естественная в конце XIX и первой половине XX в., с развитием коллективных форм интеллектуального труда и информационной техники довольно быстро исчезает). В силу такого «психологического» сходства идеологический «продукт» интеллигента-индивидуалиста оказывался вовсе не чуждым и индивидуалисту-буржуа. Этим можно объяснить тот исторический факт, что этические и социально-политические рассуждения «взбесившегося интеллигента» (так характеризовал Ф. Ницше Г. В. Плеханов) оказались воспринятыми германским фашизмом и стали органичными моментами идейного «вооружения» мелкого немецкого буржуа — этой массовой социальной базы фашистского движения. Мелкий лавочник, завсегдай мюнхенских пивных, оказался удивительно восприимчив к проповедям Ницше! Впрочем, что же тут удивительного? Индивидуалистической настрой в сознании мелкого собственника в условиях «на грани бытия и небытия» (этот социальный слой — один из наименее стабильных!) делает представителей этой социальной группы способными на крайние поступки в надежде спасти свое положение или хотя бы укрепить его. Гитлер открыл перед мелким буржуа (конечно, если он был чистокровным арийцем!) соблазнительные перспективы — он мог стать шарфюрером, получить мотоцикл, пистолет и дубинку и «на законных основаниях» расправляться со своими конкурентами-неарийцами, не говоря уже о тех, кто покушается на его «святая святых» — частную собственность. Что же касается «переоценки ценностей», то что значат какие-то жалкие традиции по сравнению с социальным положением и материальным благополучием?! Под черепом лавочника, ставшего штурмовиком, тотчас пробудилось чувство — нет, не собственного достоинства, а превосходства над другими, у которых нет дубинки и повязки со свастикой... Так индивидуалистический интеллигентский протест против посредственности и серости трансформировался в разновидность массовой, и притом весьма убогой, идеологии, а воин-

ствующая интеллигентность Ницше обернулась фашистским варварством. В этом плане фашистским идеологам вовсе и не нужно было «извращать смысл» воззрений Ницше (хотя, конечно, налицо были и тенденциозное редактирование поздних работ философа его сестрой Э. Ферстер-Ницше, и практика «избирательного» цитирования его сочинений). Милитаризация государства, расистские законы, стремление к мировому господству — разве не к этому призывал Ницше? И в плане исторической ретроспективы не столь уж важно, как бы он сам отнесся к лагерям смерти, кострам из книг и «культурной политике» нацистов — в плане идеологическом он готовил умы обывателя к восприятию фашистской социально-политической программы. Более того, его рассуждения звучат в унисон и с настроениями современных духовных наследников Гитлера — военных диктаторов разного калибра, поклонников «сильной власти», покровителей расистских режимов. Поэтому отнести этот вариант немецкой «философии жизни» к тому разряду явлений из истории философии, которые ныне перестали быть «активными» и целиком принадлежат прошлому, нам представляется опасным благодушием.

* *
*

Литература о Ницше и отношение к этому философу столь же противоречивы, как и его произведения, и его личность. Знаменитый историк философии Куно Фишер не удостоил его даже упоминания, поскольку, по его мнению, Ф. Ницше был «просто сумасшедший». Но книга Алоиса Рилья «Фридрих Ницше, художник и мыслитель» сразу же вызвала огромный интерес и уже в 1901 г. вышла в Германии 3-м изданием. Мы уже говорили об интерпретации Ницше германскими фашистами. Примером такой интерпретации может служить объемистый том Альфреда Боймлера «Ницше — философ и политик» (Лейпциг, 1931), автор которой стал впоследствии официальным идеологом нацистов. Вообще в 30-е годы в Германии выходит, пожалуй, более десятка фундаментальных и, как правило, резко политически окрашенных сочинений о Ницше. Некоторой попыткой противостоять их общему тону была солидная работа К. Ясперса «Ницше», написанная

спокойно и, пожалуй, объективно (Гейдельберг, 1935). Не случайно она без изменений была переиздана практически сразу после краха гитлеровского режима в 1946 г. После этого она выдержала еще два издания, последнее — в 1981 г.

Из работ биографического (в основном) характера заслуживают упоминания малоизвестная у нас книга-воспоминание Лу Андреас-Саломе, которая сыграла значительную роль в жизни Ницше, «Фр. Ницше в его произведениях» (Вена, 1894. Кстати, автор — выходец из России) и весьма распространенная в свое время (есть и русский перевод 1911 г.) книга Даниэля Галеви «Жизнь Фридриха Ницше».

Наша отечественная литература о Ницше, в общем, не столь обширна как до-, так и послеоктябрьская. Единственной до сих пор монографией, да и то посвященной роли ницшеанства в европейской философии, является книга С. Ф. Одуева «Тропами Заратустры» (М., 1971), написанная скорее в стиле политического памфлета, нежели историко-философского исследования.

Можно также указать на известную статью Т. Манна «Философия Ницше в свете нашего опыта» (Манн Т. Сочинения: В 10 т. М., 1961. Т. 10. С. 346—391).

ГЛАВА 11

«АКАДЕМИЧЕСКАЯ» ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ В ГЕРМАНИИ. В. ДИЛЬТЕЙ

Ницшеанский вариант философии жизни с его острой, часто крикливой политической заостренностью был не единственной формой иррационалистической философии и возрождения мировоззренческой проблематики. Попытки с помощью онтологических моделей, основанных на понятии «жизнь», истолковать исторический процесс и соответственно изменить понимание смысла и задач исторической науки (как, впрочем, и всего комплекса «наук о человеке») получили широкое распространение в форме так называемой «академической» философии жизни. Родоначальником этого течения был *Вильгельм Дильтей* (1833—1911).

Дильтей родился в семье пастора, получил теологическое образование в Гейдельбергском и Берлинском университетах. Возрастающий интерес к философии заставил его отойти от теологии, хотя влияние ее по-

стоянно чувствуется в его работах. Был профессором в нескольких университетах, а с 1882 г. окончательно обосновался в Берлинском университете.

Хотя Дильтей стремился к цельному философскому синтезу, ему не удалось представить свои идеи в систематизированной форме, и они остались разбросанными по разным произведениям. Наиболее важные его работы — это «Введение в науки о духе», «Идеи к описательной и разделяющей психологии» (1894), «Сущность философии» (1907) и др. Кроме того, ему принадлежат специальные работы о Шлейермахере и молодом Гегеле.

Дильтей был знаком, хотя и поверхностно, с некоторыми идеями основоположников марксизма и достаточно хорошо информирован о растущем социал-демократическом движении, вдохновлявшемся учением Маркса. Его отношение к тому и другому было резко отрицательным.

Придерживаясь многих взглядов, высказанных Ницше, Дильтей был чужд крайностей этого философа. Ему, правда в меньшей степени, присуща также способность Ницше проникать в те глубочайшие проблемы, которые вставали перед человеком в эту новую эпоху развития капитализма, но общее его настроение и оценка им социальной ситуации близки к ницшеанским.

В письме к Йорку Вартенбургу Дильтей писал: «Вы правы, к нам ужасающе быстро близится катастрофа: безверие этого века, его неспособность сохранить или, что то же самое, создать сызнова убеждения, которые сделали бы человека свободным, в отношении убогой, солидарной, досужей, болтливой, алчной, угодливой социальной массы и соединили бы его с истинной взаимосвязью, основанной на сверхчувственном, ведет нас к этим катастрофам» (33, 89).

Однако Дильтей в отличие от Ницше не призывает к переоценке всех ценностей, не отвергает немецкую культуру, а, напротив, стремится сохранять и продолжать ее традиции. Он с гордостью говорит о том, что он получил от таких ее представителей, как Гумбольдт, Савиньи, Гримм, Тренделенбург, Ранке, Моммзен и др. (107, 7—9). Хотя политические симпатии Дильтея непрерывно эволюционировали вправо, он продолжал хранить веру в великую роль образования и его носителей — немецкую гуманитарную интеллигенцию, к

лучшим представителям которой он себя всегда причислял. Это был немецкий профессор до мозга костей.

В философии Дильтей воспитывался на идеях великих немецких идеалистов, и влияние Канта и Гегеля чувствуется во всем его творчестве. Свою основную теоретическую задачу Дильтей видел в том, чтобы произвести критический анализ всего «исторического разума» или исторического сознания, дать новую трактовку исторического метода и на этой основе рассмотреть возможности, перспективы и последствия исторического мировоззрения. К этой проблеме он подошел с понятийным аппаратом философии жизни, намеченным Ницше, внося немалый вклад в разработку самой этой философии. В то же время в отличие от Ницше Дильтей отнюдь не отрекался от науки. Напротив, он ставил своей задачей обосновать правомерность науки о человеке, точнее, об обществе, об истории, о культуре. В соответствии с немецкой идеалистической традицией эта область исследования понималась им как сфера духа, сфера духовной деятельности. Но здесь, несмотря на «классическую» идеалистическую закуску, Дильтею пришлось считаться с новыми веяниями. Рассмотрим подробнее особенности его взглядов.

§ 1. Проблема существования окружающего мира

Как мы уже видели, после ослабления влияния гегелевского абсолютного идеализма начиная со второй половины XIX в. в буржуазной философии четко обозначилась тенденция усиления субъективно-идеалистического и в то же время гносеологического варианта идеализма. Теории познания неокантианцев, имманентов, Ницше, махистов представляют собой типичные выражения этой тенденции. Именно в ее русле развивались гносеологические взгляды Дильтея. Поскольку эта тенденция восходит к учению Беркли, давшего ее развернутое обоснование, и поскольку это учение означало отрицание объективной реальности объектов чувственного восприятия, унаследованное его последователями в XIX в., постольку перед Дильтеем весьма остро встала проблема существования внешнего мира и взаимоотношения с ним человека. Ведь человеческая история, которая составляла главный интерес Дильтея, протекает в той или иной природной среде, влияние ко-

торой на развитие различных людских сообществ не может не учитываться. Кроме того, к этому времени огромные успехи физиологии и психологии с полной убедительностью доказали зависимость психической деятельности от процессов, происходящих в нервной системе и человеческом организме в целом.

Отрицать эти факты или даже просто игнорировать их было уже невозможно для человека, претендующего на причастность к науке. Поэтому Дильтей пришлось сделать попытку сочетать основополагающие для него идеалистические взгляды хотя бы с некоторыми данными естественных наук. Посмотрим, как он справился с нею.

В работе «Введение в науки о духе» Дильтей соглашается с тем, что человек развивается на основе функций животного организма и его связи с окружающим ходом природы. Его ощущения жизни, по крайней мере частично, коренятся в этих функциях; его впечатления обусловлены органами чувств и их аффицированием со стороны внешнего мира. «Мы находим также,— продолжает Дильтей,— что богатство и подвижность представлений человека, как и сила и направление его волевых актов, во многом зависят от изменений в его нервной системе... Таким образом, духовная жизнь человека есть лишь в абстракции отделимая часть психофизиологического единства, которое представляет человеческое существование и человеческая жизнь» (107, I, 14—15).

Создается впечатление, что Дильтей придерживается здесь дуалистической точки зрения, чего, впрочем, он и сам не отрицает. Он говорит, что благодаря двойной точке зрения нашего восприятия, поскольку речь идет о внутренней очевидности, человек выступает как связь духовных актов, поскольку же мы его воспринимаем с помощью чувств, постольку он оказывается для нас телесным целым. Он добавляет, однако, что «внутренняя очевидность и внешнее восприятие никогда не имеют места в одном и том же акте, и поэтому факты душевной жизни никогда не даются нам вместе с телесными фактами» (107, I, 15).

Таким образом, Дильтей фактически рассматривает натуралистическое (материалистическое) объяснение психической жизни человека и ее идеалистическое восприятие как две несовместимые друг с другом, но в

то же время необходимо дополняющие друг друга теоретические позиции.

Дильтей соглашается с тем, что в определенном аспекте человека можно и нужно рассматривать как организм, физическое тело, действующее в физическом же мире, а его психическую жизнь как находящуюся в прямой зависимости от физических (физиологических) процессов, совершающихся в теле. Однако он считает, что психические явления могут также изучаться и лишь в своей внутренней связи, совершенно независимо от происходящих в организме человека физических процессов. Именно такая связь психических явлений в самом широком смысле и составляет, по Дильтею, предмет наук о духе.

Дильтей полагает, что эти два аспекта рассмотрения иногда могут перекрещиваться, потому что не только естественные факты обуславливают факты духовной жизни, но и эти последние, в свою очередь, могут вызвать изменения в природных фактах. Происходит это в результате физических действий человека, которые направляются целями. Но цели, полагает он, свободно ставятся духом. Средства же для их осуществления часто приходится искать в природе. Так, например, войны реализуют некоторые цели, поставленные духом (народа, сообщества и т. д.), но при ведении войн необходимо тщательное изучение природных условий, географических и климатических факторов и т. д.

Развивая свои исследования в плане, предполагающем зависимость психической жизни от физического мира, Дильтей вплотную столкнулся с вопросом о происхождении и правомерности нашей веры в объективную реальность самого этого физического (внешнего) мира и наполняющих его вещей.

Этот вопрос имеет долгую историю. В античной философии существование внешнего мира подавляющим большинством философов принималось как факт, не подлежащий никаким сомнениям. Разногласия возникали лишь по вопросу о характере, природе или сущности этого мира. В средневековой философии считалось, что мир сотворен богом, чаще всего из ничего, иногда из совечной богу материи. Вопрос о том, почему мы верим в его существование, обычно не поднимался.

Однако когда Декарт (правда, из методических со-

ображений) поставил под сомнение объективную реальность физического мира и признал абсолютно достоверным и непосредственно данным лишь существование сознания или самосознания, естественно, возник вопрос о том, как перейти от существования Я к существованию внешнего мира, где найти гарантию того, что мои чувства меня не обманывают, как можно обосновать мое убеждение в объективной реальности внешнего мира Положение еще более усложнилось после того, как Беркли объявил материю фикцией и заявил, что все чувственно воспринимаемые вещи — это не более как комбинации ощущений и что их существование состоит лишь в том, что они воспринимаются

Тезис о том, что нам непосредственно и абсолютно достоверно даны только факты нашей психической жизни, только явления нашего же сознания, оказался исключительно благоприятным и удобным для обоснования любой формы идеализма Поэтому философы-идеалисты очень скоро превратили его в важнейший принцип, в основную догму своей философии, несмотря на те трудности с оправданием веры в объективную реальность внешнего мира, которую заключал в себе этот тезис

По мере того как естествознание своими растущими успехами приобретало все больший авторитет в обществе, вопрос о реальности его предмета, объективного мира, становился все более острым Отсюда и многочисленные попытки того или иного его решения, характерные для философии последних десятилетий XIX в Не случайно Дильтей в начале одной своей работы, специально посвященной этой проблеме, отмечает огромный интерес, который вызывал этот вопрос в философии того времени (107, V, 90) Сам Дильтей безоговорочно принимает тезис о непосредственной данности только явлений сознания, предлагая его в следующей редакции «Высшее положение философии есть положение о феноменальности (Phänomenalität) согласно ему все, что есть для меня, подчиняется всеобщему условию — быть фактом моего сознания Даже каждая внешняя вещь дается мне только как связь фактов и событий сознания

Внешний мир простирается от моего собственного тела в трех измерениях в неизмеримые дали Там плавают в бесконечном пространстве бесчисленные огром-

ные миры... Я сам кажусь себе потерянным в этом универсуме как инфузория в капле морской воды. И все же мне говорит мое самосознание: эти шары в неизмеримом пространстве, да и само пространство, в котором они плавают, существует для меня только потому и поскольку все это есть факт моего сознания» (107, V, 90—91).

Рассуждение Дильтея — это самое обычное идеалистическое заблуждение. Оно покоится на наивном убеждении в том, что если я чего-то не сознаю, то оно для меня и не существует. Вся сила этого рассуждения в выражении «для меня». Но если оно означает «для моего сознания», то перед нами пустая тавтология: то, что не является фактом моего сознания, того я и не сознаю. Если же «для меня» означает то, что так или иначе затрагивает мою жизнь, влияет на нее, то тогда это утверждение явно ошибочно. На человека, на его организм, на его жизнь и даже на его сознание оказывает воздействие и влияет огромное множество вещей и процессов (вирусы и микробы, излучения, климат и т. д. и т. п.), о существовании которых он может не иметь ни малейшего представления. Утверждать, что они не существуют «для меня», если я их не сознаю, смешно.

Но Дильтей продолжает: «Каждый объект может быть растворен в фактах сознания, именно в ощущении цвета, ощущении сопротивления, плотности, тяжести, в объединяющей связи этих воздействий и т. д.» (107, V, 91). Это, конечно, повторение Беркли, но тут же Дильтей поправляется: «Нет нужды говорить о том, что хотя ощущения и образы суть только части моего сознания, эти мои впечатления и представления относятся к внешнему для меня предмету. Ибо только в акте самосознания имеет место противопоставление, разделение на Я и объект» (107, V, 91). Таким образом, приняв точку зрения имманентности мира сознанию, Дильтей все же не хочет расстаться и с «реализмом». Он отчетливо сознает противоречие «между трансцендентальной точкой зрения, для которой природа обусловлена сознанием, и объективно эмпирической точкой зрения, для которой развитие духовного обусловлено целостностью природы» (107, I, 20). Но разрешить это противоречие, выйти из него он, как и Шопенгауэр, оказывается не в состоянии.

Дильтей настаивает на том, что внешний мир нам

непосредственно никогда не дается. Он принимает точку зрения И. Мюллера, утверждавшего, что органы ощущения воспринимают прежде всего самих себя, свою имманентную энергию и свои состояния. Он согласен также с Г. Гельмгольцем, считавшим, что от ощущений к представлению о внешнем мире мы переходим в результате неосознаваемого вывода от изменчивых ощущений к внешним объектам как к их причине (см. 107, V, 93).

Однако Дильтей полагает, что вера во внешний мир возникает не в процессе мышления как такового, а из всей взаимосвязи жизни, данной во влечении, воле и чувстве. Влечения человека (так же как и влечения животных) играют огромную роль в жизни, и Дильтей называет человека даже «системой» или «пучком влечений». Эти влечения и интересы (например, потребность в питании) вызывают волевые действия, которые наталкиваются на сопротивление, в результате чего в нас и возникает представление о внешних объектах. Дильтей постоянно подчеркивает, что внешний мир не есть нечто непосредственно данное. В то же время реальность внешнего мира не есть результат мыслительных процессов: мы приходим к ее признанию благодаря тому, что наши волевые импульсы и стремления наталкиваются на препятствия. Именно в этом полном опыте жизни, в который иногда Дильтей включает и «работу», не придавая, впрочем, ей особого значения, и возникает для нас разделение на Я и внешний объект (см. 107, V, 104).

Указание Дильтея на то, что представление о внешнем объекте возникает в ходе полнокровной человеческой жизни на основе сопротивления, с которым встречаются наши желания, выражающиеся в действиях, справедливо, но совершенно недостаточно. Дильтей останавливается на необходимо возникающем у нас представлении о внешнем мире, в то время как для материалиста сопротивление нашим физическим действиям, которые мы встречаем в нашем чувственном опыте, есть свидетельство или доказательство существования объектов, внешнего мира. Дильтей же не идет дальше представления о внешнем объекте, так что само разделение на Я (субъект) и объект имеет значение лишь в опыте и существует только в нем. «Только через чувства для нас есть нечто независимое от Я. Таким образом, только чувственные впечатления

могут быть связаны с объектом. Необходимый коррелят объекта есть собственное Я» (107, V, 248).

Дильтей многократно повторяет, «что мы ничего не знаем о реальном мире как существующем вне нашего сознания. Мы знаем о какой-либо реальности лишь постольку, поскольку определяется наша воля и постановка целей: тем, что наши импульсы встречают сопротивление» (107, V, 6).

В конечном счете, как и следовало ожидать, Дильтей все-таки склоняется к субъективному идеализму, который и определяет его гносеологические позиции. «С позиции жизни,— говорит Дильтей,— не существует никакого доказательства посредством перехода содержания сознания к чему-то трансцендентному. Мы анализируем лишь то, на чем в самой жизни покоится вера во внешний мир. Фундаментальные предпосылки познания даны в жизни, и мышление не может выйти за них. Точно так же познавательное значение противоположностей Я и объекта не есть значение трансцендентного факта, но Я и другое или внешнее являются не чем иным, как тем, что содержится в опыте жизни и в нем дано. Это и есть вся действительность» (107, V, 136—137).

Таким образом, в работах Дильтея мы постоянно встречаемся с переплетением субъективно-идеалистических и «реалистических» тенденций. При решении вопроса о соотношении физического мира и сознания Дильтей колеблется от материалистического признания зависимости психики от физиологических процессов до утверждения о полной самостоятельности и автономности духовного мира и понимания физических явлений лишь как коррелятов или представлений сознания. Когда же он обращается к истории и культуре, на первый план выдвигается идея объективного духа как животворной силы всего культурно-исторического процесса.

Именно такое противоречивое понимание природы окружающего мира и самого человека лежит в основе его понимания науки и научного познания.

§ 2. Науки о природе и науки о духе

В отличие от позитивистов Дильтей не считает все науки в принципе однородными. Напротив, подобно неокантианцам, он поставил вопрос о специфике исто-

рического или, говоря шире, гуманитарного знания, которое для него совпадает с науками о духе.

В начале своей работы «Идеи к описательной и разделительной психологии» * он выдвигает «требование наук о духе на право самостоятельного определения методов, соответствующих их предмету» (30, 8). Для неокантианцев отличие «наук о природе» от «наук о культуре» определялось способом организации их предметов, «генерализирующей» абстракцией как методом первых и абстракцией «индивидуализирующей» как методом вторых. У Дильтея же это различие определено характером или природой предмета соответствующих наук и тем способом, которым он дается сознанию исследователя.

Так вот, природа во всем ее бесконечном многообразии, согласно Дильтею, есть нечто чуждое человеку, ее явления даются нам извне как единичные феномены: сами по себе они немы и ничего нам не говорят. В природе происходит лишь движение и обмен телесных частиц, которые оставляют нас равнодушными. «Природа,— говорит Дильтей,— нам чужда, так как она для нас есть нечто внешнее, а не внутреннее» (107, I, 36). Для познания природы мы вынуждены прибегать к символам и каузальному объяснению. Но природные факты не содержат в себе причинной связи, полагает Дильтей, повгорая ставшую традиционной идущую от Юма догму. «Отсюда следует,— заявляет он,— что в естественных науках связь природных явлений может быть дана только путем дополняющих заключений, через посредство ряда гипотез» (30, 8).

Совершенно в духе кантианцев Дильтей утверждает, что причинная связь явлений природы имеет своим источником осуществляемый нашим мышлением синтез восприятий. «В чувственных впечатлениях содержится лишь условие, заключенное в планомерном следовании, меж тем как причинная связь сама возникает из происходящего внутри нас синтеза» (30, 89).

Таким образом, система знаний, создаваемая науками о природе, представляется Дильтею гипотетической и весьма проблематичной. Правда, это не мешает ему признать, что «природа есть основание для наук о духе» (107, VII, 119).

* В русском переводе называется «Описательная психология» (М., 1924).

Что же касается этих наук, составляющих главный предмет заботы и интереса Дильтея, то они имеют дело с совсем иным содержанием, которое дается нам другим способом. Их предметом является жизнь. В учении Дильтея, как и во всей философии жизни, это — центральное понятие, не сводимое ни к какому другому и не выводимое из чего-либо другого.

Если для махистов ощущения (названные Махом «нейтральными элементами») составляли предел гносеологического анализа, то таким пределом для Дильтея является жизнь. Дильтей утверждает, что «никакое мышление не может проникнуть за жизнь» (107, V, 5), чтобы найти «по ту сторону» какое-то ее основание. «Рассматривать жизнь как видимость есть *contradictio in adjecto*: ибо в ходе жизни, в росте из прошлого, в устремлении в будущее состоят реальности, которые составляют действительную связь и ценность нашей жизни. Если бы позади жизни, протекающей через прошлое, настоящее и будущее, было нечто безвременное, тогда оно было бы чем-то предшествующим жизни: оно было бы тем, что для течения жизни во всей ее связи было бы условием. Это предшествующее было бы тогда тем, что мы никогда не переживали, и поэтому только царством теней. В моих лекциях, — добавляет Дильтей, — не было, пожалуй, ни одного положения, более действительного, чем это» (107, V, 5).

В этой связи Дильтей порицает Канта, «превратившего в пустое явление время, в котором развертывается жизнь, а тем и самую жизнь» (107, V, 5).

Таким образом, жизнь объявляется Дильтеем чем-то изначальным и настолько самодостаточным, что не жизнь следует объяснять из мира, а наоборот, мир должен быть объяснен из жизни; разумеется, после того, как будет решена самая важная задача: «понять жизнь из нее самой» (107, V, 4).

Говоря о жизни, Дильтей, конечно, имеет в виду не жизнь животных и растительных организмов, а только человеческую жизнь. «Я употребляю выражение «жизнь» в науках о духе, ограничивая ее человеческим миром. Здесь оно определено через область, в которой оно употребляется и недоступно никакому непониманию» (107, VII, 228). Человеческая «жизнь в свою очередь состоит из взаимодействия жизненных единиц» (107, VII, 228) Поскольку большинство действий людей являются сознательными и направляются целями,

то можно понять логику, приводящую Дильтея к идеалистическому сведению человеческой жизни к жизни духа или сознания. Она основана на раздувании духовной стороны человеческой жизни за счет материальной, которая здесь полностью игнорируется Дильтеем.

При этом отправным пунктом для него выступает индивидуальное сознание, но не сводящееся только к мышлению, а представляющее собой всю совокупную психическую жизнь субъекта.

Именно эта целостная индивидуальная психическая жизнь является для Дильтея прообразом и источником духовной жизни общества и основой для ее понимания. Иными словами, все процессы, происходящие в обществе, поскольку они имеют духовное содержание, в конечном счете вытекают из индивидуальной духовной жизни человека и объясняются ею. Теперь становится понятным и отличие наук о духе от наук о природе. Явления душевной жизни не даны извне и не чужды нам, но знакомы непосредственно, так как в той или иной степени мы сами их переживали. Для их познания мы не нуждаемся ни в посредствующих звеньях, ни во внесении в них какой-либо связи: она воспринимается нами прямо как духовная связь. Чтобы сделать ее ясной для себя, исследующий субъект (тоже духовное существо!) должен, так сказать, настроиться в резонанс со своим предметом и пережить его духовную связь. Поэтому описав чуждость природных явлений, Дильтей восклицает: «Насколько иначе нам дана жизнь душевная! В противоположность внешнему восприятию, внутреннее покоится на прямом усмотрении, на переживании, оно дано непосредственно» (30—39).

Такое непосредственное, интуитивное познание душевных явлений Дильтей терминологически обозначает как «понимание». Это выражение представляет собой специфический для всей его философии термин, выражающий противопоставление двух видов познания: «Природу мы объясняем, душевную жизнь понимаем» (V, 144)*.

Так Дильтей противопоставляет познание природы познанию душевной жизни. Познание природы — это предметное знание, это объяснение. Оно рационально, оно осуществляется с помощью логических категорий,

* В русском издании слово *verstehen* переведено неточно как «постигаем» (см. 30, 8).

рассудочных понятий. Но оно недостоверно, гипотетично и не схватывает самой сути бытия. Познание жизни или душевных явлений — это понимание, оно достоверно, истинно, но интуитивно и, по сути дела, иррационально.

«Во всяком понимании,— говорит Дильтей,— имеется иррациональное, как иррациональна и сама жизнь; она не может быть представлена никакими формулами логических операций» (107, VII, 218). Та субъективная достоверность, которой мы достигаем в переживании, не может быть обоснована никаким логическим заключением. «Это границы, которые сама природа понимания ставит его логической обработке» (107, VII, 218).

Мы видим, что понимание Дильтеем жизни не только идеалистическое, но включает еще и сильную иррационалистическую тенденцию, которая проводится Дильтеем весьма последовательно. «Жизнь,— говорит он,— не может предстать перед судейским креслом разума» (107, VII, 261). Она не может быть понята при помощи логических формул и понятий.

Тем не менее Дильтей не отвергает науку, скорее он хочет ее иррационализировать, внести в нее иррациональное начало, создав тем самым какой-то совершенно новый, необычный тип науки, в которой логика играет третьестепенную роль. Что же касается общезначимости положений науки, то в науках о духе она, согласно Дильтею, оказывается возможной потому, что все люди причастны жизни духа, потому что в истории человек в конце концов познает самого себя, потому что он сам есть историческое существо. «Понимание проникает в чужие обнаружения жизни посредством транспозиции из полноты собственного переживания» (107, VII, 118). Наука о духе пользуется, конечно, и общими понятиями, благодаря которым обеспечивается всеобщность ее суждений. Но, подчеркивает Дильтей, «в конечном счете понятия, всеобщие суждения и общие теории являются не гипотезами о чем-то таком, к чему мы привязываем внешние впечатления (Eindrücke), но результатом (Abkömmlingen) переживания и понимания» (107, VII, 119).

И, наконец, человек познает историю потому, что она представляет собой сферу действия объективного духа, к которому причастен и он сам. Объективный дух, природа которого так никогда и не была разъяс-

нена Дильтеем, представляет собой как бы общий знаменатель, к которому могут быть сведены все проявления общественной жизни людей, их всеобщую основу. Само собой разумеется, что происхождение понятия об объективном духе Дильтей ведет от Гегеля, усматривая в его открытии большую заслугу великого идеалиста.

Однако Дильтей не согласен с рационалистической трактовкой, данной Гегелем этому понятию. «Он конструировал сообщества из всеобщей разумной воли. Сегодня мы должны исходить из реальности жизни; именно в жизни действует тотальность духовной взаимосвязи. Гегель конструировал метафизически; мы анализируем данное. А сегодняшний анализ человеческого существования наполняет всех нас чувством хрупкости, власти темных стремлений, страданий из-за темноты и иллюзий, конечности во всем, что есть жизнь, также там, где из нее возникают высшие образования. Таким образом, мы можем понять объективный дух не из разума, но должны выходить к структурной связи жизненных единиц, продолжающей себя в сообществах». Тогда, продолжает Дильтей, «станет возможным новое понятие действительности; в нем охвачены язык, нравы, обычаи, все виды форм жизни, равно как и семья, гражданское общество, государство и право. Сюда включается также и то, чем Гегель отличал абсолютный дух от объективного: искусство, и религия, и философия охватываются тем же понятием. Именно в них показывает себя творческий индивид, равно как представительство сообщества, и в его могучих формах объективирует себя дух, и в них же он и познается» (107, VII, 150—151).

Здесь, правда, Дильтей видит новую проблему. «Благодаря тому, что на место всеобщего разума Гегеля встает жизнь в ее целостности, переживание, историческая жизненная связь, власть иррационального в ней, возникает проблема, как возможна наука о духе. Для Гегеля эта проблема не существовала. Его метафизика, в которой мировой дух, природа как его отчуждение, объективный дух как его осуществление и абсолютный дух вплоть до философии как реализации знания о нем являются тождественными в себе, не знает этой проблемы. Сегодня, однако, наоборот, речь идет о том, чтобы признать данные исторических жизненных обнаружений истинной основой исторического

значения и найти метод, чтобы ответить на вопрос о том, как на основании этого данного сделать возможным общезначимое знание исторического мира» (107, VII, 151—152).

Прежде чем перейти к методологии наук о духе, как ее понимает Дильтей, попробуем подвести некоторые итоги.

Для проведения различия между «объяснением» природных явлений и «пониманием» духовных (точнее, социальных) имеются, конечно, известные основания. В неорганической природе действуют бессознательные силы, а в животном мире роль элементов сознания незначительна по сравнению с инстинктами. В социальных же процессах участвуют люди, сознательно ставящие себе цели и сознательно же определяющие средства для их достижения, сознательно совершающие свои поступки. Кроме того, хотя в обществе действуют объективные законы, не зависящие от сознания личностей, все же сама общественная жизнь представляет собой некоторое материально-духовное единство, в котором сознательная деятельность не только отражает материальные процессы, но и оказывает на них огромное воздействие. Больше того, когда мы изучаем какие-либо исторические эпохи или события, то их духовный аспект представляет для исследователя и для широкой публики не меньший интерес, чем физические действия и факты. Историк изучает не только то, что люди делали, но и что они чувствовали и думали, о чем говорили, как обосновывали свои действия, какие цели ставили, во что верили, какие ценности и нормы принимали и т. д. и т. п.

Все это недоступно изучению методами естественных наук и требует других средств. Не случайно литература (эпос, драматургия, поэзия, роман и пр.) всегда так близко соприкасались с собственно историческим исследованием, дополняя и обогащая его. Не случайно произведения искусства могут давать столь яркое представление о своей эпохе, что оно едва ли уступает историческому исследованию. В некоторых же случаях они могут быть вообще чуть ли не единственным или главным источником наших сведений о соответствующем народе или эпохе.

Акцент, делаемый Дильтеем на своеобразии гуманитарных наук по сравнению с науками о природе, можно было бы только приветствовать, если бы он

не приводил к крайности, к резкому противопоставлению, более того, к разрыву между ними. Поскольку же кантианские мотивы неизменно сохранялись в его мышлении, мы находим у него определенную тенденцию, сближающую его доктрину с неокантианским идеализмом.

У Дильтея иногда получается так, что и сам предмет наук о духе, сама историческая действительность, возникает и складывается в рамках наук о духе в результате деятельности ее создателей, т. е. историков. Он говорит, что признаки, отделяющие науки о духе от наук о природе, состоят в различных отношениях духа, благодаря которым образуется предмет наук о духе в отличие от естественнонаучного познания.

«Человечество, постигнутое в восприятии и познании, было бы для нас физическим фактом, и как таковое оно подлежало бы естественнонаучному познанию. Как предмет наук о духе оно возникает лишь постольку, поскольку переживаются человеческие состояния, поскольку они доступны в жизненных обнаружениях и выражениях и поскольку эти выражения будут поняты» (107, VII, 86).

Дильтей даже говорит о «построении исторического мира в науках о духе». Эти примечательные слова хорошо выражают его субъективно-идеалистическую установку. Их надо понять так, что исторический мир, поскольку он нам известен, есть не что иное, как построение нашего исторического сознания, осуществляемое с помощью наук о духе. Ибо мы знаем об этом мире только то, что нам говорят о нем эти науки. Без них мы могли бы располагать какими-либо отрывочными сведениями, дошедшими из различных случайных источников, но никакой цельной картины не имели бы. Конечно, Дильтей совершает обычную идеалистическую подмену: реальную историю людей и их общественную жизнь он отождествляет с той исторической картиной человеческого мира, которую создают историческая наука и другие «науки о духе». У него реальность совпадает с ее «образом» или реконструкцией в научном сознании историка и обществоведа.

В то же время эта научная картина должна создаваться с помощью определенных познавательных средств и приемов.

Дильтей говорит: «В науках о духе осуществляет-ся теперь построение исторического мира. Этим образ-

ным выражением я обозначаю идеальную взаимосвязь, в которой на основе переживания и понимания, расширяясь в последовательных ступенях свершений, получает существование объективное знание» (107, VII, 88).

Дело в том, что внутренняя, духовная жизнь других людей сама по себе нам недоступна. Чтобы мы могли проникнуть в нее, она должна получить какое-то внешнее выражение в тех или иных актах или чувственно доступных нам результатах, например в художественных произведениях, документах, зафиксированных поступках и т. п.

Согласно Дильтею, мы понимаем себя и других благодаря тому, что вносим свою собственную пережитую жизнь в каждый вид выражения собственной и чужой жизни. Таким образом, вообще связь переживания, выражения и понимания есть единственная процедура (Verfahren), посредством которой человечество есть для нас предмет наук о духе. «Здесь впервые получаем мы совершенно ясный признак, позволяющий вполне определенным образом очертить науки о духе. Какая-либо наука принадлежит к наукам о духе, если ее предмет доступен нам через отношение, которое фундировано на взаимосвязи жизни, выражения и понимания» (107, VII, 87).

Итак, мы познакомились с основаниями, приводимыми Дильтеем для противопоставления наук о духе наукам о природе и с его исходными гносеологическими позициями. Посмотрим, какими методическими средствами реализуется «понимание».

§ 3. Описательная психология и герменевтика

Как мы уже знаем, самая общая задача, которую ставил Дильтей, состояла в том, чтобы единой методологией охватить всю историю духа, воссоздать исторический духовный мир в системе соответствующих наук. Естественно, что для осуществления этой цели требуется определенная методология. Такую методологию наук о духе Дильтей нашел в психологии. Это его решение вполне естественно. Дильтей сводит общественную жизнь к жизни духовной, но понимает эту духовную жизнь, в отличие от Гегеля, не как жизнь идей или мышления, а как сплетение всех волевых, эмо-

циональных активностей души. Поэтому если у Гегеля внутреннее содержание всех наук, в частности общественных, это логика, то у Дильтея им становится психология

Дильтей утверждает, что любая область наук о духе нуждается в психологии для понимания своего предмета. Юриспруденция сталкивается с вопросами свободы и вменяемости; учение о государстве — с проблемами общения людей, владычества и подчинения. История религии имеет дело с чувством и волей. История искусства — со всем вообще комплексом психических явлений.

Психология, которая предлагается Дильтеем в качестве основы и методологии наук о духе, должна, однако, отличаться от той психологической науки, которая сделала значительные успехи во второй половине XIX в. В этот период психология развивалась преимущественно как экспериментальная естественнонаучная дисциплина. Поэтому-то Риккерт причислял психологию к наукам о природе. Дильтей говорит о совсем другой психологии — он противопоставляет традиционной объясняющей психологии психологию описательную. «Метод объясняющей психологии возник из неправомерного распространения естественнонаучных понятий на область душевной жизни и истории» (30, 69). Объясняющая психология, полагает Дильтей, пользуется всем обычным для естествознания научным аппаратом. Основа объясняющей психологии — это детерминизм. Она пытается вскрыть причинную связь психических явлений, подвести эти явления под определенные законы. И, что еще того хуже, она стремится установить связь психических явлений с нервными процессами, утверждая, что «духовные факты суть лишь побочные явления нашей телесной жизни» (30, 7). Дильтей выдвигает против объясняющей психологии обвинение в том, что «основой объяснительной психологии является следующий постулат: ни одного психического феномена без сопутствующего ему физического» (30, 33). В частности, Дильтей выступает против Спенсера, он упрекает английского позитивиста в скрытом материализме, поскольку «он интерпретировал внутренние состояния и связи между ними при помощи нервной системы» (30, 28). Ибо, как справедливо полагает Дильтей, «всякая теория, полагающая в основу связь физиче-

ских процессов и лишь включающая в них психические факты, есть материализм» (30, 30). Материализм же для немецкого профессора — это самое страшное пугало. Он говорит, что «для юриста или историка литературы подобная психология является не прочной основой, а опасностью. Все последующее развитие показало, насколько этот скрытый материализм объяснительной психологии, учрежденной Спенсером, разлагающе влиял на политическую экономию, уголовное право, учение о государстве» (30, 30).

Как же согласовать эти утверждения Дильтея с его признанием зависимости душевной жизни от физической среды? (см. § 1). Оказывается, он охотно признает, что «душевная жизнь находится в некотором отношении обусловленности или соответствия к развитию тела, поэтому она зависит от воздействия физической среды и от связей с окружающим духовным миром» (30, 92). Это кажущееся противоречие разрешается довольно просто. Дильтей признает эту зависимость в том смысле, что условия физической среды побуждают человека к целесообразной деятельности, как бы заставляют его ставить те или иные цели, относящиеся к этой среде. Но само-то выдвижение этих целей Дильтей считает чисто внутренним свободным актом.

Та психология, которую Дильтей предлагает в качестве основы для наук о духе, представляет собой нечто иное. Это описательная психология. Она не ставит своей целью давать причинные объяснения психических явлений, она хочет лишь описывать переживаемые человеком душевные состояния. «Под описательной психологией, — пишет Дильтей, — я разумею изображение единообразно проявляющихся во всякой развитой человеческой душевной жизни составных частей и связей, объединяющихся в одну единую связь, которая не примышляется и не выводится, а переживается. Таким образом, этого рода психология представляет собой описание и анализ связи, которая дана нам изначально и всегда в виде самой жизни» (30, 17—18).

С таким методом описательной психологии мы и должны, по Дильтею, подходить к изучению любых форм общественной жизни, любых исторических событий. А эти исторические события у него полностью растворяются в актах сознания и воли, в психических

состояниях. «Предметом гуманитарных наук служит данная во внутреннем опыте реальность самих переживаний» (31, 22). Через повторное переживание этих состояний, полагает Дильтей, мы можем достигнуть полного их понимания и постижения. В этом и состоит идеал научности, по Дильтею. Если нам удастся вчувствоваться, войти внутрь какого-то изучаемого исторического события или явления и пережить его во всей его индивидуальности и своеобразии, то этим и будет достигнуто все, что может дать наука. Мы должны понять чувства, мысли, настроения, мотивы участников исторических событий.

В процессе этого переживания, подчеркивает Дильтей, участвует не только мышление, но и вся наша душевная жизнь. «В переживании взаимодействуют процессы всего душевного склада» (30, 41—42). Что же касается интеллектуальной деятельности, то ее роль сводится к минимуму.

Согласно Дильтею, в науках о духе объект понимается прежде, чем он познается, понимается всею тотальностью души. В том случае, когда познаваемые объекты могут быть предметом научного рассмотрения, между ними и субъектом возникает прежде всего отношение понимания. «Все факты в обществе для нас понятны; на основе внутреннего восприятия наших собственных состояний мы можем до известного пункта воспроизвести их в нашем представлении: любовью и ненавистью, страстной радостью и всею игрой наших аффектов мы созерцательно сопровождаем представление того мира, в котором мы воспринимаем себя в качестве элементов, действующих среди других элементов» (107, V, 61). И далее Дильтей говорит: «Я сам, переживающий и знающий себя изнутри, являюсь составной частью этого общественного тела, и другие составные части родственны мне и потому тоже постижимы в их внутреннем мире. Я понимаю жизнь общества» (107, I, 37).

Таким образом, общественную жизнь Дильтей понимает исключительно как духовную жизнь, развертывающуюся в переживаниях людей. Никакого представления о том, что эта жизнь может иметь какую-то материальную основу, у Дильтея нет и в помине. При этом общественная жизнь, понимаемая как жизнь духа, у Дильтея — лишь проецированная во вне духовная жизнь индивидуумов. Ибо у Дильтея субъек-

том исторического и культурного процесса становится индивидуум, личность. Дильтей пытается перенести объективную историческую жизнь в субъект и таким образом субъективировать всю историю. Он говорит, что «индивидуальность является образом самого мира» (30, 112).

Отсюда все исторические явления у Дильтея преломляются через призму личности и рассматриваются под углом зрения личности, выводятся из особенностей личности. Основой для понимания или переживания исторических событий является, следовательно, личность и происходящие в ее душе процессы. «Человеческие расы, — пишет Дильтей, — нации, общественные классы, профессиональные формы, исторические ступени индивидуальности — все они являются дальнейшими разграничениями индивидуальных различий в рамках единообразной человеческой природы» (30, 117).

Или еще: «Так как общество состоит из структурированных индивидуумов, то в нем проявляются те же закономерности структуры, что и в индивидууме... Закономерности отдельной души принимают форму закономерностей социальной жизни. Дифференциация и вышние взаимоотношения дифференцированных проявлений в индивидууме принимают в обществе более прочные и более действенные формы, формы разделения труда» (31, 33). Следовательно, по Дильтею, получается, что не индивид, не личность определяется и формируется обществом, а наоборот, структура общества определяется структурой индивидуума, его психической структурой.

В этой психической структуре личности Дильтей отмечает ее важнейшую черту — непрерывность психической жизни. Процессы, происходящие во внешнем мире, прерывны, они следуют один за другим. «Наоборот, в моей бодрствующей жизни я нахожу непрерывность. Процессы в ней так сплетены один с другим ... что в моем сознании постоянно что-либо присутствует» (30, 77). Он говорит также, что «душевная жизнь не слагается из частей, не составляется из элементов: она не есть некоторый композитум, ... и всегда она есть некоторое объемлющее единство» (30, 89).

После Дильтея непрерывности психической жизни придают большое значение также Джемс и Бергсон, которые выражают ее в понятии «потока сознания».

Независимо от психологической верности или неверности данного наблюдения, оно всем троим служит для обоснования идеи о некоторой духовной жизненной силе (объективном духе у Дильтея), лежащей в основе психической жизни индивида, общества.

Так же как и Бергсон, Дильтей подчеркивает непредсказуемость потока психических событий. «Мы не в состоянии предсказать, что в душевном развитии последует за достигнутым уже состоянием» (30, 103). И так же как и Бергсон, он переносит эту постулируемую им непредвиденность индивидуального психического развития на исторический процесс. «Мы не знаем, что мы внесем в грядущий день. Историческое развитие обнаруживает совершенно такой же характер. Как раз в крупные творческие эпохи наступает подъем, который не может быть выведен из предыдущих ступеней» (30, 103).

Из этого следуют и методологические соображения, относящиеся к истории и исторической науке. Аналогия исторического процесса с развитием психической жизни индивидуума расширяется до отождествления этого процесса с историей жизни и деятельности отдельных личностей. Это значит, что в определенном аспекте история совпадает с биографией. «В известном смысле последняя является наиболее философской формой исторического изображения. Человек, как значительный факт всякой истории, составляет предмет его. Описывая единичное, оно в нем отражает общий закон развития» (30, 104).

Но ведь это типичный метод художественного творчества! Мы видим здесь характерную для философии жизни тенденцию распространения метода художественного освоения действительности на теоретическое ее познание. Но дело в том, что для науки совершенно недостаточно косвенного познания общего через описание единичного. Для науки существенно именно открытие и познание общего и формулирование закона, что по отношению к наукам о духе фактически исключается Дильтеем.

Описание психических явлений или явлений внутренней душевной жизни, которое Дильтей рассматривает как главный инструмент их познания, не означает, конечно, описания всего подряд без всякого разбора. Оно необходимо предполагает и некоторую классификацию переживаний, и их обобщение, и от-

деление существенного от несущественного — короче говоря, целый ряд логических операций. «Отсюда вытекает интеллектуальность внутреннего восприятия как первая особенность постижения внутренних состояний, обуславливающего психологическое исследование. Внутреннее восприятие, подобно внешнему, происходит посредством сотрудничества элементарных логических процессов. Именно на внутреннем восприятии особенно ясно видно, насколько элементарные логические процессы неотделимы от постижения самих составных частей» (30, 41).

В «Сущности философии» Дильтей снова говорит: «В гуманитарно-научном методе заключается постоянное взаимодействие переживания и понятия. В переживании индивидуальных и коллективных связей гуманитарно-научные понятия находят свое воплощение, подобно тому, как, с другой стороны, непосредственное повторное переживание само возвышается до степени научного познания при посредстве общих форм мышления» (31, 3).

Таким образом, Дильтей отнюдь не отрицает логического мышления и необходимости проведения некоторых логических операций в ходе описательной деятельности. Но во всех случаях логика оказывается чем-то подчиненной психологическому мышлению, переживанию. Так, например, выделение существенного, хотя и может рассматриваться как логическая операция, все же «отдельные душевные процессы в нас, соединения душевных фактов, которые мы внутренне воспринимаем, выступают в нас с различным сознанием их ценности для целого нашей жизненной связи. Таким образом, существенное отделяется в самом внутреннем постижении от несущественного» (30, 42). Иными словами, логика служит лишь для оформления того, что уже сделано переживанием и психологическим описанием. «Психологическое мышление как бы само собой переходит в психологическое изыскание... К услугам такой описательной деятельности находятся логические операции сравнения, различения, измерения степеней, разделения и связывания, абстракции, соединения частей в целое, выведения единообразных отношений из единичных случаев, расчленения единичных процессов, классификации. Все эти действия как бы заключаются в методе наблюдения» (30, 43—44).

Естественно, что подобные полупризнания значения логических операций ни в коей мере не отрицают сильнейшую антиинтеллектуалистическую и иррационалистическую тенденцию понимания Дильтеем гуманитарных наук.

Описательная психология, как ее представил Дильтей, лишь в самой общей форме давала указания о принципах гуманитарного, в частности исторического, познания или «понимания». Они явно нуждались в уточнении и конкретизации.

Согласно Дильтею, жизнь, как духовная жизнь, как сфера культуры, как сфера духовного творчества человека, не представляет собой чего-то раз и навсегда данного и неизменного. Напротив, она целиком исторична, она разворачивается в истории. Поэтому метод постижения жизни неизбежно должен быть историческим методом, методом рассмотрения явлений духовной жизни, культуры в их исторической обусловленности и их историческом значении. Иными словами, предметом наук о духе является историческая реальность.

Но тогда возникает вопрос: как ее можно достигнуть, коль скоро сама она, как таковая, уже не существует? От нее остались только письменные или иные свидетельства, на основании которых исследователю предстоит восстановить дух прошедшей эпохи. Но сделать это далеко не просто. Для этого нужны особое умение, особая техника и даже особое искусство анализа и прочтения памятников прошлого, установления их значения. Способ решения этой проблемы Дильтей в последний период своей жизни увидел в древнем искусстве герменевтики*. Именно она, считал Дильтей, может дать возможность реконструировать и восстановить реальность прошлого на основании документов, источников, исторических памятников и произведений, в которых она, эта историческая реальность, запечатлена и получила свое выражение.

* Во второй половине XX века герменевтика приобрела значение одного из важнейших методологических и философских течений, интерес к которому непрерывно возрастает. Основоположником современной герменевтики считается западногерманский философ *Х. Г. Гадамер* (род. в 1901 г.). Герменевтика как философское направление будет специально рассмотрена в следующем выпуске учебного пособия.

Термин «герменевтика» происходит от имени Гермеса, который в греческой мифологии был вестником богов, сообщавшим их волю людям и толковавшим их веления. Он считался изобретателем языка и письменности. В Греции под герменевтикой (Платон и Аристотель) понимали искусство истолкования, умение правильно понимать тексты и сообщать понятое другим. Речь шла, в частности, о произведениях Гомера, насыщенных мифологическими образами.

В средние века понятие герменевтики применялось к объяснению различных религиозных текстов.

В Новое время оно стало использоваться и для обозначения светских филологических концепций «искусства истолкования» и «искусства критики». Но окончательное конституирование герменевтики в особую самостоятельную дисциплину связано с соединением указанных традиций с новым подходом к истолкованию Священного писания, сложившимся в рамках протестантизма. Считалось, что Священное писание само по себе вполне понятно и доступно любому грамотному человеку. В связи с этим в протестантизме, в отличие от католицизма, Библия была признана настольной книгой каждого верующего человека. Неясны и непонятны в ней только отдельные слова, выражения, обороты. Чтобы их понять и объяснить, интерпретатор должен пользоваться особой герменевтической техникой. Важнейший принцип протестантской герменевтики — так называемый «герменевтический круг». Он означает, что части сочинения понятны только исходя из целого. В свою очередь целое состоит из частей и не может быть понято без их понимания.

Решающая роль в создании герменевтики как самостоятельной дисциплины принадлежит немецкому философу и богослову *Шлейермахеру* (1768—1834). Шлейермахер по новому поставил проблему понимания. Прежде считалось, что понимание произведения не требует особых усилий и особой техники: они необходимы лишь тогда, когда возникает недоразумение. Шлейермахер же считал, что «недоразумение происходит само собой, а понимания в каждом случае нужно хотеть и искать» (138, IV, 145).

Согласно Шлейермахеру, цель герменевтического понимания состоит в воспроизведении акта создания интерпретируемого текста, в повторении творческого акта духовного производства.

Дильтей в своем понимании герменевтики отправился от Шлейермахера, но внес в него много нового. Сначала он исходил преимущественно из психологического объяснения понимания, но с некоторым учетом языкового, исторического, логического аспектов. При этом Дильтей особое внимание уделял именно историческому аспекту понимания, считая необходимым рассматривать то или иное произведение не само по себе, а как часть истории идей. Выявление духовной

атмосферы, в которой творил его автор, — такова одна из важнейших задач герменевтического понимания, потому что цель исторического метода — реконструкция исторического мира из сообщений и источников. Ее осуществлению и должна служить герменевтика.

«Понимание простирается, — писал Дильтей, — от уразумения детского лепетания до «Гамлета» или «Критики разума». Из камней и мрамора, музыкально организованных звуков, из жестов, слов и текстов, из действий, экономических порядков и конституций к нам обращается и требует истолкования один и тот же человеческий дух» (107, V, 318—319).

Здесь отчетливо видно, как исходный субъективный идеализм Дильтея переходит в идеализм объективный. Ибо во всех явлениях жизни он видит явления и выражения единого человеческого духа. Понимание потому оказывается возможным, что человек везде и во всем обнаруживает действия, творческую активность духа.

«Пониманием мы называем процесс, в котором душевная жизнь познается из ее чувственно данных обнаружений» (107, V, 332).

«Мы называем пониманием процесс, в котором мы из внешне чувственно данных знаков познаем нечто внутреннее» (107, V, 318).

Идея Дильтея та, что мы знаем, собственно, лишь то, что само себя знает. Природа же сама по себе непостижима. Дильтей говорит, что во всем кругу вещей только человек понятен человеку, все остальное мы понимаем только по аналогии с ним (см. 108, 141).

Поскольку речь идет именно о понимании, т. е. о проникновении во внутреннюю суть душевной или духовной жизни, это утверждение имеет основание. Чужую душевную жизнь мы и в самом деле можем понять лишь по аналогии с самим собой. Если бы нам пришлось встретиться с иначе организованной духовной жизнью, то скорее всего она осталась бы нам непонятной. Вспомним хотя бы «Солярис» С. Лема. Человек в этом смысле, действительно, есть мера всех вещей.

Именно «однородная взаимосвязь всей духовной жизни, — по Дильтею, — является для мышления той почвой, на которой только и могут быть возведены науки о духе» (107, V, 251). Так он пытается разре-

шить противоречие между субъективным характером всякого переживания и общезначимым, интересубъективным характером положений науки.

Однако присущий Дильтею психологизм оставался все же серьезным препятствием на пути установления общезначимого знания. Сознание этого заставило его в последний период жизни стремиться освободить герменевтику от психологизма. Теперь главными понятиями ее становится не переживание, а скорее «выражение» (объективация, обнаружение жизни), общность, общественный дух и т. д. Понимание теперь рассматривается им не как дело личного искусства, а как результат некоторых объективных, даже логических процедур, приводящих к обнаружению и выявлению внутренних структур духовных образований.

Дильтей подчеркивает, что «понимание этого духа не является психологическим познанием. Оно выступает как возвращение к духовному образованию со свойственной ему самому структурой и законосообразностью» (107, VII, 85).

Трактуемая таким образом герменевтика становится для него специфическим и универсальным методом философии. Но предметом ее остается все равно иррациональная жизнь во всех ее многообразных проявлениях и выражениях. Философия, по сути дела, оказывается сведенной к герменевтической расшифровке «знаков» таинственной жизни.

§ 4. Сущность философии и типы мировоззрения

Изложенные до сих пор идеи Дильтея относились к наукам о духе вообще и к истории в первую очередь. Но сам Дильтей был не профессиональным историком, а философом. Его исторические и литературно-критические работы носили, по сути дела, историко-философский характер (работы о Шлейермахере, о молодом Гегеле и др.). Естественно поэтому, что его методологические изыскания в области наук о духе особым образом резюмируются в трактовке мировоззрений вообще и философского мировоззрения в частности. Хотя наиболее глубокий замысел Дильтея состоял в обозрении всей духовной истории человечества или всей истории человеческого духа, фактически ему до известной степени удалось

осуществить его только по отношению к философии.

В противовес гносеологическим и научно-методологическим устремлениям позитивистов, Дильтей видит в философии как одной «из культурных систем человечества» (31, 34) прежде всего мировоззрение или, точнее, особый тип мировоззрения. Философия, по Дильтею, есть «самоуразумение духа в форме мышления в понятиях» (31, 9). Поскольку же дух составляет для него истинную сущность всей действительности, постольку философия, как и всякое мировоззрение, направлена на постижение мира в целом, на решение мировых загадок. Все мировоззрения, согласно Дильтею, стремятся решить вопрос о смысле мира и жизни, откуда выводится идеал — высшее благо и основные принципы жизни. Это относится и к религиозному мировоззрению, и к истории, и к философии. «Одна и та же мировая и жизненная загадка стоит перед поэзией и философией» (31, 35). «Взор философов направлен прежде всего на мировую и жизненную загадку» (31, 8), и попыткам их решения подчинена вся их деятельность. В этом отличие философии от отдельных наук, которые такой задачи перед собой не ставят. «В отличие от отдельных наук, она стремится к разрешению мировой и жизненной загадки. И в отличие от искусства и религии, она стремится дать решение общеобязательное» (31, 24). Это устремление философии Дильтей считает чрезвычайно важным, видя в нем специфический признак этого типа мировоззрения.

Мировоззрение, по Дильтею, возникает из самой жизни. «Последний корень мировоззрения — жизнь» (32, 125).носителем же жизни является прежде всего сам человек, вступающий в жизненные отношения с другими людьми и со всем миром, который жизнь каждого индивидуума творит сама из себя. Из размышлений над жизнью возникает жизненный опыт, различный у разных индивидуумов. Однако в нем есть и нечто общее для всех: «Общая подпочва у всех них — воззрение о силе случая, о непрочности всего, что у нас есть, что мы любим или ненавидим и боимся, о постоянной угрозе смерти, всесильно определяющей для каждого из нас значение и смысл жизни» (32, 127).

Понятно, что коль скоро философия стала философией жизни, то проблема смерти сразу же выра-

стает в важнейшую, может быть, главную проблему.

Дильтей говорит, что именно смерть образует первую и главную загадку мира, который выступает для нас как нечто другое, чужеродное и страшное. Именно сознание ничтожности всего существующего в мире вызывает в нас волю к вечному и порождает новые загадки. «Мощь природы и самостоятельность нашей воли, ограниченность всякой вещи во времени и пространстве и наша способность преступать всякие границы» (32, 130) образуют загадки, над которыми билась жрецы Египта и Вавилонии и которые занимали Гераклита и Гегеля, Прометея Эсхила и Фауста Гете.

Каждый человек в зависимости от своей природы по-разному реагирует на эту жизненную ситуацию, порождающую в нем самые различные настроения и переживания.

«Эти настроения, это бесчисленное множество оттенков в отношении людей к миру образуют подпочву развивающихся на их основе мировоззрений. Здесь на основе жизненного опыта, обусловленного многообразными жизненными отношениями индивидуумов к миру, принимаются и осуществляются попытки разрешения загадки жизни» (32, 131).

До сих пор Дильтей говорил только о психологических предпосылках мировоззрений и их многообразия. Но он не оставляет без внимания и их природную и социальную обусловленность. «Мировоззрения развиваются при различных условиях. Климат, расы, нации, созданные историей и тем или иным государственным порядком, обусловленные временем деления на эпохи и века, в которые живут нации, оказывая влияние друг на друга, — вот специальные условия, влияющие на многообразие мировоззрения» (32, 135).

Естественно, что Дильтей как философ-идеалист не видит решающего значения материальных, т. е. экономических и классовых, отношений на том или ином уровне их развития для формирования мировоззрения и его неизменно классового характера. Именно в этом игнорировании классовой природы мировоззрения и в обращении к множеству второстепенных, добавочных, хотя по-своему, конечно, весьма важных, условий сказывается буржуазно-апологетическая природа его философии, закрывающая путь к научному анализу мировоззрения.

Дильтей говорит о том, что мировоззрения могут меняться в результате различных изменений, происходящих в жизни, в частности он обращает внимание на роль интереса, хотя и не указывает на его определяющий характер. Он подчеркивает, что «мировоззрения не являются созданием мышления. Они не являются в результате одной лишь воли познания... Они являются в результате занятой в жизни позиции, жизненного опыта, всей структуры нашего психического целого» (32, 138).

Следовательно, Дильтей преодолевает узкогносеологический подход к мировоззрению и в понимании его происхождения из всей совокупности жизненных условий идет настолько далеко, насколько ему позволяет это его основополагающая классовая установка, запрещающая, так сказать, придавать значение решающим материальным условиям жизни.

Дильтей признает, что «основанием культуры» как почвы, на которой вырастают мировоззрения, «являются хозяйство, формы общения людей, право и государство» (32, 139). Но это общее признание отнюдь не ведет его к дальнейшему анализу влияния этих форм жизни на мировоззрение. Напротив, он заявляет, что религиозный гений, поэт и метафизик творят в той области, которая освобождает от ига общества, от ограниченности задач, от рамок, предсказывающих каждой исторической эпохе предел достижимого. Всякое ограничение вносит ложь в непонимание гения, который должен... свободно противостоять жизни. Гений утрачивает правдивость, ограничивая себя соображениями временного — какой-либо тенденцией. В этом царстве свободы создаются и развиваются могучие и ценные мировоззрения» (32, 139).

Эти слова Дильтея — прекрасный пример буржуазного объективизма, подменяющего реальную классовую обусловленность мировоззрения иллюзией абсолютной свободы творческого гения.

Конечно, в общей форме с тезисом Дильтея об обусловленности мировоззрения жизнью и жизненным опытом нет смысла спорить — мировоззрение каждого отдельного человека и в самом деле воспитывается всей его жизненной практикой, или, говоря терминами Дильтея, «жизненным опытом» (куда, впрочем, входят и научное познание, и научное образование). И если бы Дильтей предложил собственный вариант

исследования механизмов формирования мировоззрения, то он вступил бы на проблемное поле исторического материализма, оказавшись вынужденным решать основной вопрос философии — об отношении общественного сознания к общественному бытию, т. е. о глубинных основаниях человеческой деятельности вообще и деятельности сознания в частности. Но по этому пути он не идет, и потому высказывания вроде вышеприведенного — даже не заявка на проблему, а своего рода трюизм, с которым «все согласны» именно потому, что формулировка теоретически аморфна и чрезмерно абстрактна.

Вместе с тем сама слепота «философа жизни» к скрытым за этим видимым трюизмом проблемам (проблематике исторического материализма!), так сказать, концептуально обусловлена. Рассматривая мировоззрение как «орудие жизни», Дильтей все внимание уделяет строению и действию этого «орудия». Дильтей предлагает разработанную типологию мировоззрений и их своеобразную внутреннюю диалектику, т. е. исследует мировоззрение как самостоятельную сущность, отвергая с порога возможность трактовать мировоззрение как нечто производное, вторичное (или просто не замечает этой возможности?). Здесь перед нами снова почти демонстрационный пример закономерности появления философского идеализма, открытой В. И. Лениным: мировоззрение, этот момент практически-познавательной деятельности социального человека, вырывается из общей ткани этой деятельности, его относительная самостоятельность увеличивается, абсолютизируется; «субъективная слепота» (В. И. Ленин) «философов жизни» превращает момент этот в самостоятельную сущность, только «внутри себя» различающуюся.

Так, Дильтей различает религиозное мировоззрение, поэтическое (лучше было бы сказать — художественное) мировоззрение, метафизику, и каждое из них анализируется довольно подробно.

Религии Дильтей придает огромное значение. Но в понимании ее он не обнаруживает ни особой оригинальности, ни оригинальности. Он говорит, что «религия, мистика предшествует философии у всех народов» (31, 44), являясь так сказать первоначальной, исходной формой мировоззрения. Более того, она играет большую роль и после того, как они перешли

к философскому мировоззрению, так как «идеал жизни, т. е. внутренний строй ее ценностей, должен определяться религиозным отношением; им же определяют-ся и высшие правила об отношениях людей между собой» (31, 40).

«Источником религиозных мировоззрений, согласно Дильтею, является изначальная судьба человека» (32, 140). Она характеризуется подчиненностью человека непонятым для него и неподвластным ему силам, с которыми он стремится установить какую-либо мистическую связь. «Воздействие незримого — вот основная категория элементарной религиозной жизни» (32, 141). Все религиозные мировоззрения, отмечает Дильтей, заключают в себе противопоставление добрых и злых существ, чувственного существования и высшего мира. Фоном же религиозного мировоззрения всегда остается общение с божеством при помощи магии, таинств, святынь, религиозной символики, знаков. Дильтей отмечает неизбежность для народа, но в то же время и ограниченность этого типа мировоззрения, вызывающую настоятельную потребность духа «обрести более свободное отношение к жизни, к миру — отношение, не связанное с традицией, идущей из темных недр безответного прошлого» (32, 144).

Что касается поэзии, то она не стремится к общезначимому познанию действительности, но хочет показать кроющуюся в жизни значительность свершающегося. Загадки жизни концентрируются здесь во внутреннем сплетении живой ткани людских судеб и среды, окружающей их.

«Значение произведения искусства состоит в том, что чувственно данное единичное из ограниченности преходящего и тленного возносится до идеального выражения жизни, которую являют нам краски, формы, симметрия, пропорции, сочетания тонов, ритм» и т. п. (32, 144). Дильтей считает, что, освобождая какое-либо событие из-под власти преходящего и претворяя его в безусловное выражение сущности жизни, поэзия избавляет душу от бремени действительности и утоляет тоску человека по тем жизненным возможностям, которые оказались ему недоступными. Открывая их ему в области фантазии, она расширяет его самосознание и горизонт его жизненного опыта. Иными словами, поэзия позволяет человеку преодолеть

узость его личного жизненного опыта и открывает, хотя бы только в воображении, безграничные просторы для его чувств.

Дильтей говорит, что если все искусства связаны воплощением чего-нибудь чувственного, то «одна только поэзия свободно властвует во всем царстве действительности и идей, ибо в языке у нее есть средство для выражения всего, что может появиться в душе человеческой, — внешних предметов, внутренних состояний, волевых установлений — и в этом ее средстве — слове уже содержится синтез данного в мышлении. Если, стало быть, где-нибудь в произведениях искусства находит себе выражение мирозерцание, то это во всяком случае будет иметь место в поэзии» (31, 49). Благодаря своим неограниченным возможностям и преимуществам «поэзия выражала идеал высшего человечества свободнее, радостнее и человечнее, чем на это когда-либо была способна философия» (31, 54).

Дильтей, однако, подчеркивает ошибочность смешения поэзии с философией. «Структура поэтических воззрений на жизнь совершенно отлична от расчленения философского мирозерцания в понятиях. Правильный переход от одного к другому невозможен. Тут нет никаких понятий, которые можно воспринимать и развивать дальше» (31, 54).

Тем не менее, черпая из источника жизни, поэзия должна во всем ею трактуемом выражать жизнепонимание, ее цель — «понять жизнь из нее самой, дав ей свободно воздействовать на душу своими величавыми очертаниями... Поэзия обнаруживает безграничную силу видеть, оценивать и творчески претворять жизнь. Событие становится символом» (32, 147).

Благодаря этим своим возможностям поэзия подготавливает путь метафизике и является посредником между нею и обществом.

Таким образом, говорит Дильтей, стремление к развитию жизневоззрения и мирозерцания объединяет религию, поэзию и философию. Философия стремится «охватить все существующее в одно мирозерцание» (31, 55), претендуя при этом на создание общеобязательного воззрения на жизнь и на мир. Помимо того что оно универсально и общеобязательно, философское мировоззрение стремится «преобразующе влиять на жизнь» (31, 56). Оно развивается,

опираясь на эмпирическое сознание, опыт и опытные науки. Когда, говорит Дильтей, мы охватываем мировоззрение в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общеобязательности, «мы называем его метафизикой» (31, 57), которая представлена в нескольких типах.

Метафизика, согласно Дильтею, стремится удовлетворить «требование разума перестроить мировоззрение и утвердить его на основе разумных начал» (32, 148). Стремление к общезначимому знанию придает этой новой форме мировоззрения совершенно особый характер и ставит ее в особое отношение с наукой.

Хотя метафизика всюду была подготовлена религией, с самого начала естественна была теснейшая связь зарождающейся философии с пробуждающейся наукой. Математика, астрономия и география стали средством познания мира. «Структура метафизических мировоззрений первоначально определялась их зависимостью от науки. Чувственный образ мироздания заменился астрономическим, мир чувства и воли обрел предметность в понятиях ценности, блага, цели и закона; необходимость мыслить в понятиях и обосновывать привела исследователя мировой загадки к логике и теории познания как первоосновам знания...» (32, 149—150).

Отмечая связь философии с наукой, Дильтей, однако, далек от сциентистских крайностей. Он отмечает также и отношение метафизики к светской культуре, и отношение ее ко всем вообще сторонам человеческой жизни в обществе. Все эти связи и отношения метафизических систем вместе с тем обуславливают их ограниченность: «Они всегда являются представителями определенного научного мышления, откуда их единичность и неповторимость. В силу этого всякая великая метафизическая система представляет собой многогранное целое, освещающее каждую сторону создавшей ее жизни» (32, 151).

Обращаясь к конкретному рассмотрению различных типов метафизики, Дильтей прежде всего устанавливает противоположности эмпиризма и рационализма, реализма и идеализма. Он полагает, что двучленное деление систем на реалистические и идеалистические более всего соответствует основной противоположности понятий, вытекающей из самой

сущности этих метафизических построений. Таким образом, надо отдать должное Дильтею: он не стремится затушевать противоположность основных философских направлений (правда, он называет здесь материализм реализмом) и не претендует на создание «третьей линии» в философии.

Предвосхищая конечный результат своего рассмотрения типов мировоззрения, Дильтей сразу же объявляет, что «историческое самосознание... показывает, что спекулятивной метафизике не удалось сделать ни единого шага, который приблизил бы ее к общезначимой системе. Мы видим, что противоречие метафизических систем обусловлено самой жизнью, жизненным опытом, отношениями к проблеме жизни. В самих этих отношениях заложены многообразие систем и вместе с тем возможность различать определенные типы» (32, 153).

Историческое чутье, присущее Дильтею, позволило ему приблизиться к пониманию социальной обусловленности многообразия и противоположности метафизических систем, но его буржуазная ограниченность не дала ему возможности увидеть и зафиксировать классовый характер противоположности и ее реальное социальное содержание в ту или иную историческую эпоху. Далее абстрактных рассуждений о том, что «всякое мировоззрение оказывается интуицией, возникающей из недр жизни» (32, 154) ему пойти не удалось. «Формы, в которые выливается жизнь человека, открывают ему новые стороны мира», — говорит Дильтей. И тут же добавляет: «Я не решаюсь идти дальше. Нам не известен закон, по которому жизнь претворяется в систему метафизики» (32, 155).

Взамен подобного, по его мнению, неосуществимого анализа Дильтей предлагает рассмотреть реальные исторические формы, которые принимает метафизика.

Первый тип он обозначает как натурализм или материализм, понимая под ним «воззрение на жизнь, в силу которого жизненный путь должно проходить, удовлетворяя животным инстинктам и подчиняясь силам природы, утоляющей голод и жажду» (32, 156). К удовлетворению животных инстинктов, в котором, согласно Дильтею, состоит суть натурализма, он добавляет еще «тщеславие общественного положения и

честолюбие, что ставит человека в более тесную зависимость от окружающей среды» (32, 157).

Этой вульгарной и достаточно пошлой характеристикой «натурализма» Дильтей и ограничивается, демонстрируя нежелание или неспособность идеалиста понять суть философского материализма и довольствуясь обывательским представлением о нем, преодолеть которое ему не дают антиматериалистические предрассудки буржуазного профессора.

Дильтей утверждает, что структура натурализма всегда остается неизменной. Это — сенсуализм в качестве теории познания, материализм как метафизическое обоснование, и двустороннее отношение к жизни — «стремление наслаждаться и примирение с всемогущим и чуждым мировым порядком через подчинение ему в созерцании» (32, 158).

Основное обвинение материализму Дильтей формулирует так: «Он стремится вывести сознание из того, что дано только как феномен сознания» (32, 158). Иными словами, материализм плох, потому что он не есть идеализм. Материалистический сенсуализм он критикует за то, что в нем «отсутствует связь между субъектом и объектом познания, предпосылкой которой должно быть признание всеобщего, себе тождественного разума, повсюду признающего равное равным» (32, 160), т. е. опять за то же самое. Идеалистическая позиция представляется буржуазному философу настолько самоочевидной, что он даже не утруждает себя сколько-нибудь обстоятельным разбором позиции, ей противоположной. Ведь в случае принятия материализма «у природы отнимается та внутренняя духовность, которую вложили в нее религия, миф, поэзия, она становится бездушной, нигде связанное единство не противоборствует механистическому истолкованию» (32, 162—163). Последний упрек более или менее действен против механистического и метафизического материализма, но не имеет смысла по отношению к диалектическому материализму, полностью преодолевшему ограниченность механистического взгляда на мир. Что же касается бездуховности природы, то надо иметь в виду, во-первых, что природа включает в себя и высокоорганизованные существа, обладающие сознанием. Во-вторых, хотя неорганическая природа эвентуально и недуховна, все же сознание и дух представляют собой порожде-

ние именно этой бездуховной природы, которая была способна вызвать к жизни мыслящий дух и которая поэтому вовсе не столь уж чужда человеку, как это изображают противники материализма. Не приходится говорить и о том, что человек бесчисленным множеством нитей связан с природой, которая составляет естественные условия его жизни, так что вся она зависит от надлежащих отношений с природой. Человек, конечно, не только и не чисто природное существо, но все же он есть часть природы и его жизнь возможна в качестве такой неотъемлемой части. Если природа могла породить и породила мыслящий дух, то едва ли можно ее считать бездуховной в абсолютном смысле.

Дильтей утверждает также, что «при материалистическом понимании нет места для восприятия мира с точки зрения ценности и цели» (32, 163). Это заявление Дильтея можно было опровергнуть и в его время. Сейчас же, когда экологическая проблема приобрела глобальный характер, став одной из важнейших общечеловеческих проблем, оно звучит просто как анахронизм.

Остается добавить, что к материалистическим («натуралистическим») учениям Дильтей относит не только Демокрита, Эпикура, Лукреция, Гоббса, французских энциклопедистов и Фейербаха, но и Конта и Авенариуса, что наглядно показывает его слабое понимание сути этого философского направления.

Второй тип метафизики Дильтей называет идеализмом свободы, относя к нему Анаксагора, Сократа, Платона и Аристотеля, Цицерона, шотландскую философию здравого смысла, Канта, Якоби, Мен де Бирана и других французских идеалистов XIX в. вплоть до Бергсона.

Дильтей полагает, что всех представителей этого типа объединяет не только резкая враждебность к натуралистическим системам, но и позиция, состоящая «в противопоставлении личности всему данному, в верховном самоутверждении ее заключена идея независимости духовного от какой бы то ни было данности; дух сознает свою сущность, отличную от всякой физической причинности» (32, 168—169). Для идеализма свободы характерна, согласно Дильтею, идея мира личностей, в котором индивидуумы, оставаясь свободными, связаны нормами. Он исходит из

фактов и данных сознания, выдвигает концепцию творящего разума, получающую свое высшее выражение «в христианском учении о сотворении мира, и строит трансцендентный мир из связей, данных в опыте воли» (32, 170). Именно идеализм этого типа, говорит Дильтей, приобрел себе сторонников в лице А. Бергсона и У. Джемса. Сила идеализма свободы, по Дильтею, в жизнеощущении действующего человека, недостаток же в том, что он «не в силах определить и обосновать свой принцип с научной общезначимостью» (32, 171).

Все остальные идеалистические системы Дильтей объединяет под общей рубрикой «объективный идеализм». Сюда попадают Ксенофан, Гераклит, Парменид, стоики, Дж. Бруно, Спиноза, Лейбниц, Шафтсбери, Гердер, Гете, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр и Шлейермахер. Таким образом, Дильтей зачисляет сюда и таких мыслителей, которых никак нельзя отнести к механицистам, но у которых тем не менее преобладает материалистическая тенденция, вроде Спинозы и Гете. Дильтей утверждает, что всем этим мыслителям свойственно особое жизнеощущение «своей связи с божественным всеединством вещей» (32, 176), «единства бытия и ценностей» (32, 177). «Это жизнеощущение, — говорит Дильтей, — находит во вселенской гармонии разрешение всех противоречий жизни» (32, 177). Именно поэтому жизненная позиция философов, принадлежащих к этому типу, состоит в спокойной созерцательности в отношении разумного порядка мира. «Это — принцип единственности всех частей вселенной с божественным основанием и между собою» (32, 179).

В заключение своего рассмотрения типов мировоззрения Дильтей делает такой вывод: «Как религия, так и поэзия и метафизика только символически выражают природу мирового единства, заключенного в формуле объективного идеализма. Оно оказывается непознаваемым» (32, 180).

Дильтей спрашивает, разум или воля — основание мира? Если мышление, то необходима воля для возникновения чего-либо. Если воля, то для нее необходимо целенаправленное мышление. «Но воля и мышление не выводимы одна из другого. Здесь предел логического мышления об основе мира и мистике

предоставляется отразить ее живую сущность» (32, 180).

Дильтею, разумеется, не приходит в голову мысль о том, что сама-то дилемма является ложной, созданной нежеланием признать материальную основу мира, произвольным и неправомочным тезисом о том, что «бессознательное не может стать источником сознания как высшего» (32, 180).

Результатом раздумий Дильтея на эту тему оказывается печальное заключение: «Остается непостижимое, непознаваемое, остается мрак мистического» (32, 180).

Дильтей приходит к выводу, что такой философии, которая познала бы сущность мира и выразила бы ее в общеобязательном знании, нет и быть не может. Метафизика как учение о сути бытия невозможна. «Философия не в состоянии, — говорит Дильтей, — охватить сущности мира какой-либо метафизической системой и доказать общеобязательность этого познания» (31, 61).

Фактически Дильтей приходит к скептицизму в отношении возможностей философского познания мира, который неожиданным образом как бы роднит его с позитивизмом. Этот факт лишний раз убеждает нас в том определяющем влиянии, которое оказал позитивизм на всю буржуазную философию XIX в., включая и такие учения, которые открыто говорят о своей враждебности к нему.

Но здесь возникает вопрос: куда же относит Дильтей свою собственную философию и как он оценивает ее достижения? Оказывается, Дильтей не включает ее ни в какой рассмотренный им тип метафизики, ставя ее как бы над всеми ними в качестве особого исторического мировоззрения, раскрывшего всецело исторический и преходящий характер и человека и всего им создаваемого. В свете этого учения должна стать ясной принципиальная недостижимость какой-либо общезначимой метафизики и какого-либо завершеного мировоззрения. В то же время каждая система имеет определенное значение как историческая попытка духа удовлетворить свою потребность в самоуразумении. «Перед взором, охватывающим весь земной шар и все прошедшее, исчезает абсолютное значение какой бы то ни было отдельной формы жизни, государственного устройства, религии или филосо-

фии. Так, развитие исторического сознания еще основательнее разрушает, чем картина борьбы философских систем, веру в общезначимость всех философских систем с их попытками втиснуть изображение связи вещей в мире в стройную систему понятий» (32, 123).

Несомненно, что Дильтей использовал историзм Гегеля, но превратил его в крайний релятивизм. У Гегеля каждая философская система выражала исторически определенную ступень развития философской мысли, идущей к абсолютной истине. У Дильтея абсолютна лишь потребность человеческого духа постигнуть мировое целое. Но эта потребность приводит лишь к нескончаемому ряду неудачных попыток, выражающих преходящую и временную точку зрения данного момента.

Осознание релятивности каждой философской системы приводит, по Дильтею, к тому, что философия перестает быть мировоззрением, она становится лишь учением о мировоззрениях, сменяющих друг друга в ходе исторического развития человеческого духа.

Однако Дильтей хочет превратить недостаток в достоинство. Он говорит, что «от гигантской работы метафизического духа остается историческое сознание, которое она повторяет в себе и таким путем узнает, в ней неизгладимые глубины мира. Последним словом духа является не относительность всякого мировоззрения, а собственный суверенитет по отношению к каждому из них и позитивное сознание этого, подобно тому, как в цепи различных способов отношения духа для нас остается одна реальность мира, а прочие типы мирозерцания являются выражениями много-сложности мира» (31, 61).

И, наконец, кратко рассмотрев в своем обзоре отношение философии к религии и поэзии, Дильтей обращается к вопросу об отношении философии к науке. Поскольку достигнуть обобщенного и целостного знания о мире метафизике не удалось, постольку пытливая мысль философов обратилась на самое знание, на способы его изучения, на его возможности и границы. Именно в этом смысле философия «является теорией теорий, обоснованием и синтезом отдельных наук в познании действительности» (31, 63). Это определение снова сближает философию жизни Дильтея с позитивизмом, обнаруживая внутреннее родство всей буржуазной философии XIX в., обусловленное ее

общей идеологической установкой. В другом месте Дильтей говорит: «Мы определим философию как основную науку, предметом которой служат формы, правила и связь всех процессов мышления, а целью — достижение обязательного знания» (31, 63).

Что касается культурного и общественного значения философии, то Дильтей указывает на то, что, во-первых, «философия... добивается все большего и большего влияния на всю духовную жизнь последнего времени» (31, 67). И, во-вторых, он отмечает, что в настоящее время «наиболее сильное влияние исходит не от систем, а именно от этого свободного философского мышления, проникающего науку и всю литературу. Ибо и в последней такие писатели, как Толстой или Метерлинк, пользуются значительным философским влиянием. Драма, роман, а теперь и лирика превратились в носительниц сильнейших философских импульсов» (31, 67).

Действительно, сама философия жизни немало способствовала популяризации философии в широких кругах читающей публики и, так сказать, насыщению литературы философскими идеями. Но, конечно, более глубокая причина этого явления — рост социальных противоречий в мире и вовлечение все более широких слоев в активную духовную жизнь.

* *
*

Мы можем теперь подвести итоги. Легко заметить, какое внутреннее противоречие разъедает конструкцию философии жизни. Философия жизни, в частности, в лице Дильтея поставила своей задачей создание широкого мировоззрения, основанного на всестороннем и глубоком понимании истории, и прежде всего культурной истории человечества.

Дильтей выступил с претензией на научность и объективность своего метода и своих выводов. Но Дильтей, как и вся философия жизни в целом, исходил из субъективно-идеалистических гносеологических предпосылок. А отправляясь от этих исходных позиций, невозможно выработать иную картину мира, кроме субъективной.

Дильтей пытается преодолеть это противоречие путем двусмысленного толкования основного понятия

своего учения, понятия жизни, путем отождествления жизни с переживанием. Жизнь выступает у него то как некий реальный процесс, получающий свое выражение в различных культурно-исторических формах, то как переживание субъектом соответствующих культурных явлений и состояний своей собственной психики.

Но эта попытка примирить субъективно-идеалистическую гносеологию с требованием объективности рисуемой картины мира закончилась неудачей. Дильтей фактически пришел к релятивизму и скептицизму, к отрицанию возможности разрешить загадку мира и достигнуть истинного его познания. Этот результат был предопределен исходными установками Дильтея, он был как бы заключен в самих его отправных посылах.

Неудачи Дильтея подтвердили, что на зыбком фундаменте субъективно-идеалистической гносеологии нельзя построить связную картину мира, такую картину мира, которая могла бы претендовать на объективность и научность.

Л и т е р а т у р а

Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года М., 1969 С 133—141.

Одурев С. Ф. Герменевтика и описательная психология в «философии жизни» Вильгельма Дильтея//Герменевтика история и современность. М., 1985 С 97—120.

Михайлов А. А. Современная философская герменевтика Минск, 1984. С. 27—57.

Г Л А В А 12

ИНТУИТИВИЗМ А. БЕРГСОНА

Виднейшим представителем философии жизни во Франции был Анри Бергсон (1859—1941). Живая образность и блестящий стиль его произведений обеспечили его взглядам широкую популярность как в самой Франции, так и за ее пределами. Лишенный экстравагантности, известной «крикливости», демагогических «крайностей», часто шокировавших интеллигента в произведениях Ф. Ницше, французский вариант философии жизни принимался европейской (и американской) интеллигенцией гораздо более спо-

койно и, пожалуй, более доброжелательно. Правда, политические события, происходившие на континенте во второй половине 30-х годов (завоевание фашистами политической власти в Германии и Италии, фашистский мятеж — с помощью тех же германских и итальянских фашистов — в Испании, оголтелый шовинизм и расизм фашистской идеологии), не могли не повлиять на восприятие философии жизни: Ницше в глазах буржуазной интеллигенции предстал как «немецко-фашистский философ», а его французский идейный «собрат», к тому же наполовину еврей, Бергсон, естественно, чуть ли не как его антипод, что, как мы постараемся показать, совершенно не отвечает действительному положению дел.

Все главные философские работы Бергсона вышли в свет еще до того, как Европу начали потрясать отмеченные выше события, предшествовавшие второй мировой войне («Опыт о непосредственных данных сознания» — 1889 г.; «Материя и память» — 1898 г.; «Смех» — 1900 г.; «Творческая эволюция» — 1907 г.; «Духовная энергия» — 1919 г.; «Длительность и одновременность» — 1922 г.; «Два источника морали и религии» — 1932 г.; «Мысль и движущееся» — 1934 г.). Их автор — вполне «благопристойный» европеец, «свободомыслящий», — т. е. либеральный, интеллигент, профессор самого, пожалуй, престижного учебного заведения Франции — «Коллеж де Франс», член академии моральных и политических наук, а в 1914 г. — и член Французской академии. В 1927 г. ему была присуждена Нобелевская премия по литературе, что само по себе может служить свидетельством безупречной респектабельности. Обширная эрудиция Бергсона выходит далеко за рамки философии: его работа «Смех» до сего времени включена в список классических исследований по психологии эмоций, а брошюра «Длительность и одновременность» свидетельствует, что автор очень неплохо разбирался в принципиальных вопросах теории относительности (правда, последняя на рубеже 20—30-х годов уже не была даже для массового читателя «тайной за семью печатями», а тем более научной новинкой). Обладая профессиональной математической подготовкой, Бергсон обратился к изучению психологии и анализу художественного творчества. В то время это уже не было какой-то редкостью и не воспринималось как

экстравагантность; более того, — было достаточно естественным: математика — почти синхронно с физикой — переживала состояние кризиса, революционных преобразований собственных основ; математики оживленно, даже ожесточенно спорили и о философских основаниях математики, и о психологии математического творчества; одноклассник Бергсона, немецкий философ Э. Гуссерль, ученик великого математика Вейерштрасса, также именно в эти годы «уходит в философию» и тоже интересуется (правда, вначале с диаметрально противоположными бергсоновским акцентами) психологической тематикой. Другим современником Бергсона (старше его всего на 5 лет) был А. Пуанкаре, который, будучи великим математиком и физиком, написал 25 работ по философии и с одинаковой энергией участвовал в физических, математических и философских международных конгрессах, размышлял о фундаментальных — в том числе психологических — принципах научного мышления. Напомним, что и Э. Мах — тоже современник Бергсона, — философ, занимавшийся психологическими основами познания, был крупным физиком. Но, в отличие от Маха и Пуанкаре, математическое образование Бергсона детерминировало его острое ощущение контраста между «точной» наукой и «живой» действительностью, каковое и нашло выражение в основных идеях его философии.

Биография Бергсона не очень привлекала внимание исследователей его творчества. Внешне она лишена каких-либо значительных событий, которые можно было бы, даже с натяжкой, считать «судьбоносными» с точки зрения формирования философской позиции. Да и сам философ в письме к В. Джемсу (американскому философу и психологу, с которым находился в дружеских отношениях) отмечает: «...что касается заметных событий, то в развитии моей карьеры не было ничего, что объективно было бы примечательным» (Письмо В. Джемсу от 9 мая 1908 г.). Его детство можно было бы, пожалуй, назвать счастливым. Родился будущий философ в «смешанной» семье. Отец, еврей, был человеком добрым, искренне любил сына; правда, он был несколько нервным и слишком впечатлительным, в своих делах даже безалаберным, неспособным заняться чем-то всерьез и основательно. Мать — англичанка по языку и воспитанию, весьма

образованная и глубоко религиозная — впрочем, без всякой экзальтации. Как и многих лучших представительниц «туманного Альбиона», ее отличало редкое для жительниц Франции сочетание практичности, настойчивости, решительности и чувства юмора. Сына своего, судя по его воспоминаниям и детским письмам, она любила не меньше, чем отец, но именно поэтому стремилась нейтрализовать влияние отца с его слабохарактерностью и эмоциональной неустойчивостью. «Равнодействующая» в таком семейном воспитании определила противоречие облика и поведения А. Бергсона с его «внутренней» жизнью, которое отмечали знавшие его лично. В какой-то мере это противоречие нашло выражение и в его работах. Те, кто был знаком с Бергсоном, определяли его характер как «смесь чувствительности и флегмы», что внешне превратило его в «джентльмена, который делает то, что делает». Но как раз то, что он «делал», о чем размышлял на протяжении всей сознательной жизни — глубочайшие и тончайшие движения души, — трудно сочетать с такой внешностью. Поэтому-то, рассказывая о творческом пути Бергсона, подавляющее большинство исследователей уделяло немалое внимание своеобразной психологической реконструкции его личности и его биографии, пытаясь раскрыть за простотой и бедностью событий бурную эмоциональную жизнь, хотя и «блокированную» английским воспитанием, ставшим нормой поведения.

Пожалуй, для этого есть основания: уже в самом нежном детстве Анри-Луи подолгу жил в разлуке со своими любящими родителями — об этом свидетельствуют письма, полные странных для шестилетнего ребенка терминов и выражений: «в частности, молюсь за здоровье ваших детей», частое упоминание имени бога. Но и это детство прервалось в девятилетнем возрасте, когда мадам Бергсон, в интересах сына и по совету его учителя Дэрэнбурга, отправила его в интернат, — привилегированное учебное заведение Институт Шпрингера. Как свидетельствуют хранящиеся в национальной библиотеке Франции письма Бергсона, относящиеся к этому времени, он очень нелегко перенес такую перемену в своей жизни, страдая от одиночества и с трудом нащупывая форму сосуществования с товарищами по интернату. Теперь он ничего не пишет и не говорит о семейных отношениях,

причислив эту тему (как, кстати, и тему религии) к числу «запретных» для обсуждений. Товарищи прозвали этого внешне флегматичного мальчика с манерами английской школьной надзирательницы «мисс», а в воспоминаниях пишут, что юный Бергсон выглядел как «молодой старец с печальной улыбкой».

Английские манеры стали формой защиты от вмешательства в его внутреннее Я и превратились в привычку к самодисциплине, почти кантовской. К 18 годам Бергсон, по-видимому, обретает душевное равновесие и вполне самостоятельно, не советуясь с родителями и не обращаясь к их помощи, начинает «организовывать» свою карьеру. Будучи весьма склонным к философии (он был лауреатом всех конкурсов по этой дисциплине в годы учебы), он, тем не менее, отдает предпочтение математике (точнее, теоретической механике), в которой его наставник (Desboves) был видным специалистом — он знал последние новинки математики и в преподавании ее использовал самые современные методы. Но в Институте Шпрингера, как и позднее в лицее Фонтэн (переименованном позже в лицей Кондорсэ), философия расценивалась как дисциплина «второсортная». Сам Бергсон вспоминал, что она считалась здесь «пустым ораторствованием». Математические успехи Бергсона были отмечены двумя премиями на «генеральном конкурсе». Казалось, будущий путь был предрешен. Однако, как вспоминает Бергсон, знакомясь с методологическими проблемами математики и механики, он прочел книгу Ж. Лашелье «Основания индукции»: «...великолепная книга! Я понял, что философия может быть вещью весьма серьезной» (92, 358). В этой книге были основательно разобраны трансцендентальная эстетика и трансцендентальная аналитика Канта (что, впрочем, не производило впечатления оригинального исследования); во второй ее части, в той же строгой манере того геометриско, автор представил и собственную картину мира, вдохновленную сразу и неоплатоновской (плотиновской) метафизикой, и идеями Лейбница. Основная идея этой части — представление мироздания как «второй ипостаси» божества, видимо, показалась Бергсону наилучшей формой синтеза сухой научной (естественнонаучной) строгости с глубокими религиозно-мистическими настроениями.

При всем этом «позитивный дух» лица Кондорсе все же оказался превалирующим и философское образование Бергсона было продолжено изучением трудов Курно и в особенности Спенсера — этих представителей «серьезной» философии, базирующейся, по уверениям ее корифеев, на твердом фундаменте естественнонаучных фактов. Бергсон вспоминал позднее, что еще в средней школе он прочел «всего Спенсера». Впрочем, Спенсер мог представиться Бергсону «родственной душой» и вследствие двойственности его позитивистской позиции: декларация строгой приверженности фактам и антиметафизичности в трактовке природных процессов совмещалась здесь с «осторожным агностицизмом» в отношении религиозных вопросов — ведь он прямо декларировал, что религиозное учение содержит свои «глубокие истины», недоступные «положительному естествознанию». Заметим, однако, мимоходом, что даже в трактовке естественнонаучных понятий (механики) Бергсон считал Спенсера все же «неглубоким мыслителем», которому недостает «математической компетентности».

С 1881 по 1883 г. Бергсон — преподаватель математики и механики в провинциальном городке Анжер. Затем он перебирается в Клермон, где обзаводится друзьями и уже не жалуется на одиночество. В 1891 г. женится. В 1898 г. выходит его книга «Материя и память», имевшая большой успех. Он — лектор в Эколь нормаль, а в 1899 г. — профессор Коллеж де Франс. Последнее место его уже вполне устраивало, прежде всего по причине весьма небольшой обязательной учебной нагрузки — она была не более 2-х часов в неделю. Для Бергсона это было немаловажной предпосылкой творческой работы, поскольку к своим печатным трудам он относился весьма серьезно. (Его биограф мадам Моссе-Бастид, например, писала, что книге «Материя и память» предшествовало шесть лет затворничества, когда он ничего не читал ни по философии, ни по литературе (127, 44). Видимо, не менее серьезно относился Бергсон и к своим учебным занятиям — по воспоминаниям Ж. Гиттона, он однажды жаловался: «...некоторые ученики приносят мне 32 страницы текста, да еще с заголовком «Первая часть»... Боже мой...» (110, 68). Впоследствии Бергсон неизменно отказывался от высоких постов, которые, по его мнению, отнимали бы более или менее значи-

тельное время. Понятно, что ни членство Академии моральных и правовых наук, ни членство Французской академии особых затрат времени не требовали, как и взятые им на себя обязанности президента международной комиссии по интеллектуальному сотрудничеству.

Смерть Бергсона в 1941 г. была, по обычаю, отмечена выступлением председателя общего собрания Французской академии (тогда им был Поль Валери), которое, однако было опубликовано только после разгрома гитлеровской Германии, в 1945 г., хотя сразу же после произнесения во множестве копий распространено во Франции. В этой речи П. Валери говорил, что «в эпоху, когда цивилизация, кажется, утрачивает последние следы своего многообразного богатства и продуктов своей интеллектуальной свободы...» (напомним — это 1941 год!) — имя Бергсона — «последнее великое имя в истории европейской интеллигенции» (144, X—XI).

* *
*

Обратив, как мы уже отмечали, внимание на резкий контраст между «точными» науками и «живой действительностью» и попытавшись дать картину самой этой действительности — правда, как мы увидим, с резким субъективистским акцентом в описании средств ее анализа и общим идеалистическим обликом полученного результата, — Бергсон создает свою концепцию не как методологическое учение (хотя, конечно, тема отношения между мышлением — прежде всего научным — и действительностью есть и методологическая проблема), а скорее как психологически-поэтический мировоззренческий очерк. Такое впечатление возникает прежде всего потому, что автор не столько стремится, в стиле математического естествознания своего времени, доказывать выдвигаемые им тезисы (сама попытка такого доказательства противоречила бы его принципиальной установке), сколько «показывать» их, используя живые образы, красивые метафоры, довольно рискованные аналогии. С помощью такого инструментария он убеждает читателя не аргументацией, а наглядностью, он учит видеть мир его глазами, незаметно подводя к мысли, что только такой способ видения и есть действитель-

ное понимание мира. Наличие эмоционального резонанса автора с читателем — это важнейшее условие понимания произведения искусства — в философских работах Бергсона становится чем-то большим, чем только средство найти контакт автора с аудиторией — оно выступает как способ раскрытия сущности самого бытия, дающий ощущение непосредственной «жизненной» связи субъекта с объектом, включенности субъекта в живую ткань действительности, которая намного шире, объемнее, универсальнее, чем «стандартное» гносеологическое отношение, связь познания. Гетевское противостояние «серой теории» и «вечнозеленого древа жизни» Бергсон пробует преодолеть трансформацией теоретического мышления в наглядно-образное, литературоподобное философствование — что, кстати, как мы видели, было характерным и для Ницше.

Однако это все же скорее форма, внешняя сторона философских произведений Бергсона, которая хотя и соответствует их сущностному стержню, полностью этой сущности не выражает (не говоря уже о том, что не совпадает с нею). На содержательном уровне бергсоновского варианта «философии жизни» противостояние «жизни» и «теории» преодолевается обращением сначала к «непосредственным данным сознания» (его первая значительная работа, кстати, называется «Опыт о непосредственных данных сознания»), а затем — к той сфере, которая связывает «теорию» и «жизнь» и в которой вместе с тем рождается их разделение, доходящее до противостояния, — к сфере переживаний в процессе деятельности, т. е. сфере практики с акцентом на субъективно-чувственной стороне последней. «...Способность понимания, — пишет Бергсон, — есть нечто связанное со способностью к действию... это есть приспособление сознания живых существ к данным условиям существования, приспособление все более и более точное, все более и более гибкое и усложняющееся. Отсюда вытекает назначение нашего интеллекта в узком значении этого слова: он обеспечивает нашему телу все более полное включение в окружающую среду, он представляет отношение внешних друг другу вещей — словом, он мыслит материю» (8, III).

Для философа-марксиста, разумеется, идея единства теории и практики, как и понимание практики

как живой связи человеческого субъекта с внешним ему миром, относится к разряду азбучных истин, совершенно бесспорных положений. Однако азбучность философских принципов вовсе не означает их «плоскостности», напротив, она сочетается, вполне диалектически, с их глубиной. Именно в силу этого обстоятельства не следует не только отождествлять, но даже сближать бергсоновскую программу преодоления дистанции между теорией и действительностью с марксистским «выведением» теории из анализа практики. Как писал К. Маркс в тезисах о Фейербахе, «все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики» (1, 3, 3). Однако понимание практики само есть непростая проблема для философского анализа: она может трактоваться и в «грязно-торгашеской» форме ее проявления, и волюнтаристски-активистски (как у Ницше или в прагматизме), а не только так, как это имеет место в диалектическом и историческом материализме. Поэтому и «редукция» мышления к моменту практической деятельности способна быть компонентой идеалистического и при этом свободного от «разрывов» и «противостояний» своих элементов, достаточно целостного мировоззрения. Как раз таким мировоззренческим построением и является философская концепция А. Бергсона.

§ 1. Общие принципы учения Бергсона о бытии

В наиболее целостной, систематизированной форме А. Бергсон изложил свою концепцию мироздания в книге «Творческая эволюция» (1907), в ходе написания которой автор вдохновлялся стратегической идеей о необходимости «дополнить теорию познания теорией жизни», как пишет он сам в предисловии к названной работе. Однако сама эта программа вовсе не является, так сказать, «абсолютным началом» философского построения Бергсона, действующей причиной его размышлений. Напротив, сама она, в качестве программы исследования, «реконструкции» гносеологии, предстает как эксплицитное выражение уже сложившейся общемировоззренческой позиции, в свете которой «дополнение» гносеологии теорией жизни получает свое

оправдание. Под этим углом зрения названная формула способна ввести в заблуждение: дело как раз в том, что именно «теория жизни» выступает в философии Бергсона как первичное, контуры этой теории являются предпосылкой, базой бергсоновского понимания познания, «силовым полем», существенно деформирующим традиционные гносеологические понятия. И хотя мотив этот нетрудно обнаружить уже в структуре названной книги (не случайно начинается ее глава «Об эволюции жизни»), разумно все же не следовать логике представления Бергсоном собственной концепции в названной работе, а попытаться, так сказать, реконструировать «нулевой цикл» его рассуждений.

В истории философии (как, впрочем, и в истории науки) мир нередко рассматривался, по выражению Маркса «в форме объекта или созерцания». В таком созерцательном подходе Маркс видел наиболее существенный порок всего предшествовавшего материализма. В рамках созерцательной трактовки познания (и мира) теория («картина») познания не нуждается ни в каком «дополнении» теорией («картиной») мира. Они вполне могут находиться в отношении рядоположенности. Не выводит их из такого состояния взаимного безразличия и обращение к практике, если она сама трактуется как «состояние», метафизически, и потому предстает «в форме объекта или созерцания». Не случайно К. Маркс в предисловии к книге немецкого экономиста А. Вагнера подчеркивал, что люди начинают не с того, что стоят в определенном отношении к предметам внешнего мира, а с того, что активно действуют; именно под углом зрения активности, подвижного взаимодействия, процессуальности познание и предстает как момент жизнедеятельности, а не как застывшее, «мертвое» отношение образа и прообраза, знания и предмета. Это значит, что условием ощущения ущербности, ограниченности «голой» теории познания, без ее «дополнения жизнью», оказывается понимание мира как сферы практической деятельности человека, включение практики в теорию познания. Однако этот мотив в логике построения бергсоновской концепции остается скрытым. Эксплицитно движущей силой его рассуждений предстает «очевидный» контраст между «результатом» познания — теориями и понятиями — и живой действитель-

ностью. Поэтому созерцание движения — прежде всего изменчивости состояний самого сознания — предстает как логически-исходное в попытках построить гносеологию, «дополненную» теорией «жизни». Не случайно Бергсон постоянно интересовался темой *времени* — времени, понятого не в смысле ньютоновского «пустого вместилища» процессов, аналогичного «пустому» пространству как «вместилищу» вещей, внешней формы мира, а в качестве «субстанции» потока переживаний сознания, текучести бытия. Мир для Бергсона предстает прежде всего как «длительность», как «непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и расширяющееся по мере движения вперед» (8, 4).

§ 2. Время и длительность

Без особой натяжки можно сказать, что «сущность» мира для Бергсона есть «время», но — понятие как «длительность», а не как набор, последовательность сменяющих друг друга моментов. Естествознание, обращаясь ко времени, по его убеждению, как раз и утрачивает эту его сущность. Посвятив специальную работу «Длительность и одновременность» разбору физического понятия времени, как оно представлено в специальной теории относительности (т. е. для современников Бергсона, в новейшем естествознании), Бергсон занимается в ней анализом — нет, не физических оснований эйнштейновской теории, а гносеологических механизмов формирования понятия времени, представления времени в этой теории и в научном мышлении вообще.

Представив (и, надо сказать, вполне квалифицированно) формализм специальной теории относительности и ее физические принципы, разобрав четырехмерный пространственно-временной «мир» релятивистской механики, Бергсон, казалось бы, идет об руку с массой популяризаторов теории Эйнштейна: он стремится показать, что положения этой теории «кажутся парадоксальными просто вследствие их непонимания» (9, 5); но фактически он идет гораздо дальше популярного переложения, разъяснения физического смысла этой концепции: он рассматривает операцию «превращения» времени в специальной теории относительности в четвертую «пространственную» координату

отнюдь не только как искусственное математическое средство, способ «символизации» его научным мышлением (т. е. как своеобразный способ отражения), но прежде всего как вариант бессознательной (неосознанной) подмены времени («длительности») пространством, как процесс «опространствливания» времени. Такая подмена, полагает он, не случайна, ее нельзя трактовать как результат, так сказать, «гносеологической неосмотрительности» отдельного ученого и его школы; напротив, она *естественна*, она — следствие желания определить время количественно, *измерить* его. «Нашему измерению времени присуща... тенденция размещать его содержание в четырехмерном пространстве, в котором прошлое, настоящее и будущее от века были бы расположены рядом друг с другом или наложены друг на друга» (9, 53).

Но естественность стремления подменить время пространством не должна закрывать от гносеолога сам факт подмены — со всеми вытекающими отсюда последствиями. Непосредственно *отсюда следует* то, что «...если мы будем искать у времени характерные признаки пространства, мы не выйдем за пределы пространства — пространства, которое прикрывает время и очень удобно представляет его нашим чувствам: мы не дойдем таким образом до времени самого по себе» (9, 6). Но такой вывод — только промежуточное, хотя и довольно важное, звено в цепи бергсоновских рассуждений». Это «...просто свидетельство нашего бессилия математически выразить само время, свидетельство того, что для его измерения мы вынуждены подменять его одновременными моментами, которые мы считаем; эти одновременные моменты суть мгновения; они не причастны к природе самого времени; они не делятся. Это простые отметки нашего рассудка, потенциальные остановки сознаваемой нами длительности и реального движения; ради этой цели рассудок принимает математическую точку, которую он переносит из пространства во время» (9, 53). Опосредованно же отсюда следует, с точки зрения философии (и мировоззрения), нечто куда более важное: так, физическая теория (т. е. некоторое учение о внешнем мире) раскрывается как «продукт» мыслительного процесса касательно самого содержания своих понятий, т. е. научная «картина мира» предстает как объективированная деятельность мысли.

Конечно, с позиций диалектико-материалистической гносеологии этот шаг означал бы только обнаружение активности мышления в отношении субъективной формы отражения мира мышлением. Но в принципе шаг этот открывает также возможность принципиально агностических и даже субъективно-идеалистических мировоззренческих построений. Понимая (лучше было бы сказать — чувствуя), что «опространствленное» время — не «настоящее», мы, согласно Бергсону, должны обратиться к истокам такого ощущения неудовлетворенности, а через них — к характеристикам «истинного» времени. Эти истоки Бергсон усматривает в непосредственных переживаниях сознания. Переживания же незаметно для нас вновь примешиваются к физико-математическим символам теоретического знания, к «обескровленному», «опространствленному» времени, т. е. происходит процесс, обратный тому, который совершился при образовании физического понятия времени. Сознание «...вдыхает живую длительность в обескровленное время — пространство. Наша мысль, истолковывая математическое время, проходит в обратном направлении путь, который она совершила строя его представление. Тогда от внутренней длительности она перешла к некоторому неделимому движению, еще тесно связанному с нею; это движение стало для нее моделью, генератором или счетчиком времени. От чистой подвижности этого движения — черты, соединяющей движение с длительностью — мысль перешла, далее, к траектории движения, которая является уже чистым пространством; деля траекторию на равные части, она перешла от точек движения на траектории к соответствующим им «одновременным» точкам деления траектории всякого другого движения: длительность этого последнего движения оказалась, таким образом, измеренной; мы стали располагать определенным числом одновременных мгновений, мы получили меру времени; после этого она стала для нас самим временем. Но это превращение возможно только потому, что мы в состоянии мысленно обозреть пройденный нами путь» (9, 54).

Так, по Бергсону, открывается путь, ведущий к самому времени, к его «субстанции». Итогом осмысления этого пути должна стать «метафизика данности всей вселенной», т. е. в кантовской терминологии

понимание механизмов конституирования «мира для нас». А она, в свою очередь, — предпосылка, момент некоей — более глубокой, универсальной — «метафизики», всеобщей концепции мироздания: ведь под сложным переплетением конструкций, которые сооружает рассудок, находится некая абсолютная реальность. В частном случае — под научным представлением времени есть «реальная длительность», которая «нами испытывается» (9, 55). Вот здесь-то и приходим мы, по мнению Бергсона, в соприкосновение с «истинной природой жизни». Теперь теория познания предстает как осознанная история познавания, т. е. конституирования объектов знания, т. е. как деятельность сознания. Та же теория — т. е. история конструктивной деятельности разума, повернутая вспять — есть «введение в метафизику». Так, кстати, называется специальная работа Бергсона, где подробно рассказано и о предмете «метафизики», «абсолютной реальности», и о пути проникновения к ней.

Поскольку именно здесь, в «метафизике», и заключено ядро философии Бергсона, мы должны представить ее основные контуры, ее «реперные точки». Прежде всего, Бергсон признает существование «внешней реальности», которая дана сознанию *непосредственно*. Уже в силу этой непосредственной данности сознанию реальность, как ее трактует Бергсон, не может быть адекватно представлена в терминах «идеализма и реализма философов» (10, 34), которые заключают о ней в результате рассуждений и в итоге превращают непосредственно данное в его теоретическую реконструкцию, подменяют первое вторым, даже не замечая этой подмены.

Непосредственно данной, действительной реальностью является «жизнь», т. е. подвижность, движение, «тенденция» (10, 34). Наш разум «время от времени... производит почти мгновенные снимки с неделимой подвижности реального» (10, 34). Эти «снимки» — ощущения и идеи, переживания которых воспринимаются нами как *состояния* или *вещи*. Так заменяется «непрерывное прерывным, подвижность устойчивостью, тенденции в процессе изменения неподвижными толчками, отмечающими направление изменения и тенденции» (10, 34).

Такую «замену» не следует трактовать как только гносеологическую процедуру, не имеющую отношения

к, так сказать, «космологическому» процессу — это означало бы рассуждать в духе традиционного, идеалистического или материалистического, философствования. Как свидетельствует та же «непосредственная данность» фактов сознания, приводящая нас в контакт непосредственно с самой действительностью, в первичной «субстанции» бытия такую противоположность «гносеологического» и «космологического» обнаружить нельзя: она возникает как фиксация, омертвление *относительного* различия внутри «потока», базового «жизненного порыва», как различие рукавов этой огромной реки, или динамических образований, «завихрений», образующихся в этом потоке. «Что в известном смысле имеются множественные предметы, что человек отличается от человека, дерево от дерева, камень от камня — это неоспоримо, ибо каждое из этих существ, каждая из этих вещей обладает своими характерными свойствами и подчиняется определенному закону развития. Но обособление вещи от окружающей ее среды не может быть абсолютным; путем нечувствительных переходов одно соединяется с другим ...предметы эти не имеют тех точных границ, которые мы им приписываем» (8, 209). Человеческий субъект и его тело, восприятия и их объекты, материя и сознание — все это для Бергсона в своей основе «едино суть». Поэтому-то пишет Бергсон: «Я называю материей совокупность образов, а восприятием материи — те же самые образы в их отношении к возможному действию одного определенного образа, моего тела» (11, 10). (Для того, чтобы такое, странное с точки зрения материалиста, использование термина «образ» стало понятным, нужно иметь в виду, что Бергсон испытал сильное влияние неоплатонизма, наложившего отпечаток на все его творчество. Он трактует мир в духе неоплатонистской космологии, как эманацию божественной души. Переводя использованный здесь автором термин «*image*» как «образ», мы невольно искажаем его смысл, поскольку в привычном для нас словоупотреблении термин «образ» на переднем плане имеет, так сказать, «страдательную», а не активную сторону отражения, которая во французском термине «*image*», по меньшей мере, равноправна с первой. Здесь «*image*» — продукт воображения, творческой (прежде всего чувственной) активности. Это обстоятельство следует иметь в виду,

знакомясь с работами Бергсона в русских переводах.)

Отражения, кстати, Бергсон тоже не отрицает, но это лишь частный случай взаимодействия «образов»: «Предметы, окружающие мое тело, отражают возможные воздействия со стороны моего тела» (11, 9). Подобное «растворение» вещей и их восприятий, материи и сознания в «потоке жизни», их редукция к «образам», на взгляд Бергсона, позволяет ему стать выше противоположности материализма и идеализма (во всяком случае, в их традиционном виде теоретических философских концепций): с одной стороны, в этом случае «для образа быть и быть сознательно воспринимаемым — состояния, различающиеся между собой лишь по степени, а не по природе» (11, 27). С другой — «...ни один психолог не может приступить к изучению внешнего восприятия, не допустив, по крайней мере, возможности материального мира, т. е., в сущности, возможного восприятия всех вещей» (11, 28). Мы уже встречались с подобной трактовкой в понимании материи как «постоянной возможности ощущений» у Беркли, а за ним у позитивистов и Маха. В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритизме» обоснованно квалифицирует это как «идеалистический выверт». Впрочем, Бергсон сам в данном случае вовсе не протестует против квалификации его позиции как идеалистической уже потому, что к епископу-философу Д. Беркли он относится с большим пиететом. А в «Творческой эволюции» можно прочесть: «Что всякая реальность имеет родство, аналогию и вообще связь с сознанием — в этом мы соглашаемся с идеализмом, соглашаемся уже одним тем, что называем вещи «образами» (8, 228).

Такова общая мировоззренческая база, на которой возводится все здание его философии, его, по сути, натурфилософских размышлений. Видимо, нет нужды доказывать, что перед нами — близкий теологии вариант *объективного* («абсолютного») идеализма. Но в таком случае возникает вопрос: имеются ли основания относить к одному направлению — «философии жизни» — как атеиста Ницше, так и религиозно настроенного Бергсона, причем рассматривать первого как представителя идеализма *субъективного*, а второго — как *объективного* идеалиста? Для того, чтобы ответить на этот вопрос в общей форме, припомним еще более парадоксальную ситуацию — ленинскую

оценку гегелевских объективно-идеалистических построений, которые во многих случаях «переливали» в материализм, оказывались «поставленным на голову» материализмом! Если мы будем учитывать такую возможность, нам уже не покажется невероятной та ситуация, когда при решении множества (если не большинства) конкретных вопросов, касающихся познания и человеческой деятельности, объективный идеализм общей философской позиции Бергсона отступает на задний план и решения этих вопросов оказываются практически неотличимыми от волюнтаристского субъективизма Ницше. Но прежде чем перейти к этой области принципиального совпадения их решений, кратко остановимся на тематической «перемычке», связывающей общемировоззренческую платформу Бергсона с этой сферой конкретных решений.

§ 3. Теория жизни

В качестве такой «перемычки» следует рассматривать ту самую «теорию жизни», которой, как мы знаем, Бергсон намеревался «дополнить» теорию познания. При этом мы, из чисто методических соображений, не будем следовать за всеми поворотами рассуждения Бергсона, который постепенно подводит читателя к общим положениям своей «теории жизни», как бы приоткрывая ее принципы посредством анализа процессов восприятия и рассуждения. Мы начнем с того, что представим набросок этой теории (у Бергсона, в самом деле, это скорее набросок, чем детально отработанная картина), а затем обратимся к главной нашей теме — критическому анализу бергсоновских представлений о практической деятельности и познавательной активности субъекта, в которых и обнаруживается совпадение его позиции с принципами, представленными в немецкой философии жизни.

Итак, основой мира является сознание (или «сверхсознание», «абсолютное», поскольку сознание человеческого субъекта — лишь аспект этого «сверхсознания»). Оно есть «неделимая непрерывность», «порыв», обладающий творческой потенцией, способностью к разнообразным, то текучим, то относительно устойчивым, воплощениям. «Сознание или сверхсознание — это ракета, потухшие остатки которой падают в виде материи; сознание есть также то, что

сохраняется от самой ракеты и, прорезая эти остатки, зажигает их в организмы» (8, 233). Поэтому понятно, что сознание отдельного эмпирического субъекта нельзя понимать как свойство материального субстрата, или, точнее, как его продукт (ведь «свойство» не обязательно «продукт» субстрата: мелодика стиха — отнюдь не «продукт» слов, из которых состоит стихотворение). По Бергсону, сознание субъекта, будучи проявлением «сверхсознания», только использует мозг как свое вместилище, орудие, убежище, форму бытия, подобно тому, как художник использует холст и краски для воплощения своего замысла, или — еще точнее — как рак-отшельник использует пустую раковину улитки, чтобы прикрыть свое мягкое брюшко. «Все... как будто бы протекает так, что сознание вытекает из мозга, и как будто детальная сознательная деятельность формируется по детальной деятельности мозговой. В действительности же сознание не вытекает из мозга; но мозг и сознание соответствуют одно другому, так как оба они измеряют количество выбора, которым располагает живое существо, мозг — сложностью своей структуры, сознание — интенсивностью своего пробуждения» (8, 234).

Тезис этот заслуживает того, чтобы остановиться на нем подробнее, не ограничиваясь поверхностным замечанием, что, мол, уже современная Бергсону физиология высшей нервной деятельности доказала, что сознание есть именно свойство мозга. Материализм диалектический, как известно, самым резким образом выступал против того представления, что сознание находится в таком же отношении к мозгу, как желчь к печени, хотя и то, и другое — «продукты» соответствующих органов. Сознание для диалектического материалиста есть прежде всего явление *социальное*, оно — «продукт» общественный. Поэтому мы согласны, в общей форме, с утверждением, что сознание из мозга не «вытекает». Но эта констатация (вполне отвечающая и научным данным, однозначно свидетельствующим, что у «биологического» человека, изолированного от общества и культуры, сознания не обнаруживается) не связана однозначно с другой частью бергсоновского тезиса, выраженной менее явно, — что существует «сверхсознание», которое, так сказать, «извне входит» в мозг, подобно тому как кинжал входит в ножны. Сознание как идеальный «про-

дукт» вырабатывается не мозгом отдельного биологического индивида и даже не совокупностью таких мозгов. Оно производится как выражение (и отражение) практической социальной деятельности людей, использующих орудия труда и создающих таковые, обладающих средствами переработки информации, в состав которых входит и центральная нервная система как «субстрат» информационного моделирования предмета, средств и самого субъекта деятельности. При этом предположения о бессмертии «души» как особой «тонкой субстанции», «энергии» без носителя или духовного начала мира — равно «избыточные гипотезы», вполне подобные попыткам искать в механических часах особую «тикающую силу». Но именно такую натурфилософскую картину и рисует Бергсон, когда, к примеру, живописует поведение жизненного порыва (сверхсознания) в отношении произведенных им «отбросов», материи, в которой оно вынуждено ютиться, как техническая цивилизация наших дней живет в кучах отбросов, которые она сама создала. «Сопrotивление со стороны неорганизованной материи является препятствием, с которым нужно было справиться прежде всего. Жизнь, по-видимому, преодолевала его путем смирения и вкрадчивости, сжимаясь и подлаживаясь к физическим и химическим силам, даже соглашаясь идти с ними часть пути, подобно тому, как железнодорожная стрелка на несколько мгновений принимает направление того рельса, от которого должна отделиться» (8, 88—89).

Правда, всмотревшись в этот образ, мы могли бы за его непосредственной данностью, представляющей собой только иллюстрацию мистической мировоззренческой установки, разглядеть и некое «рациональное зерно», зародыш здорового содержания, с которым вряд ли станет спорить материалист: возникшая жизнь на любой стадии своего развития, вплоть до стадии социально-практического бытия человечества, может существовать лишь адаптируясь к объективным, природным, материальным процессам — сначала в примитивной форме избирательного усвоения готового материала природы, а затем — создавая, но непременно в согласии с объективными законами материи, «искусственную» реальность, которая, по сути своей, есть объективно возможное, «не запрещенное» природой. Нетрудно найти в истории развития живой

природы и стадии «отделения» жизни в ее высшей, человеческой форме от «природы»: сначала это обработка вещества природы, а в наиболее изошренной фазе — это великое разнообразие духовной культуры, которая, впрочем, тоже не может существовать без своей материальной субстанции — бумаги, мрамора, кирпича, цемента, металла, фотопленки, книги, микрофильма, красителей и т. д. и т. п., — хотя и не редуцируется к ней.

Однако в учении Бергсона этот процесс деятельности, преобразующей мир, процесс становления жизни (в частности процесс ее самостановления как космического фактора) приобрел облик метафизического «действия», действия активного (духовного, нематериального) фактора на пассивное, инертное, противостоящее ему, хотя и им порожденное, материальное начало. Эта бедная, метафизичная оппозиция есть на самом деле абсолютизация одного вырванного из живой связи целого и к тому же искаженного почти до неузнаваемости момента.

§ 4. Инстинкт и интеллект

Но проследим дальше судьбы «жизненного порыва» в бергсоновской философии. Сверхсознание, влившись в материю, расходится на два основных «рукава». Один из них — *инстинкт*, форма приспособленности сознания к материальным условиям своего «пробытия» — наиболее четко и однозначно выражен у перепончатокрылых насекомых. Инстинкт — это непосредственное «знание» материи, некая стандартная, «машинообразная» согласованность действия животного и его предмета, обусловленная самой структурой организма и потому не нуждающаяся ни в обучении, ни в памяти, ни в самосознании. Хищной осе «не нужно» того, чтобы ей сначала «показали» тот вид гусеницы, в которую она должна откладывать свои яйца; ей «не требуется», чтобы ее «обучили» технологии обращения с жалом, не говоря уже о знании анатомии нервной сети гусеницы, которую предстоит ей парализовать уколами своего жала. Оса и ее «предмет», в некотором смысле, априорно, изначально «предназначены» друг для друга, находятся в отношении «предустановленной гармонии», и потому *познавание* здесь совершенно излишне. Здесь нет рассуждения,

«думания», обобщения, представления, символизации — все это излишне.

Вряд ли следует говорить, что картина инстинкта и инстинктивного поведения, представленная Бергсоном, не соответствует в деталях современным знаниям о жизни и «способностях» насекомых. Подобная критика была бы мимо цели — хотя бы потому, что сам Бергсон вполне сознавал, что свой образ инстинктивного поведения он предлагает как *идеализацию*, как схему тенденции, которая в действительности вовсе не должна воплотиться со стопроцентным совершенством. Он понимал, что невозможно полностью «редуцировать» к этой идеальной схеме инстинкта реальное поведение даже насекомых, не говоря уже о животных с более сложной нервной системой, но вместе с тем действующих главным образом на основе врожденных, инстинктивных механизмов.

Поэтому перейдем к другому «рукаву» жизненного порыва, *интеллекту*, нашедшему наиболее адекватное выражение в мышлении человека.

Если инстинкт, в определенном плане, «безразличен ко времени» (в бергсоновском смысле — понятием как «длительность») и представляет собой «знание материи» (термин «знание» здесь, пожалуй, тоже употребляется в несколько «пиквикском» смысле, ибо под ним разумеется некое подобие резонанса, существующего между живым существом, руководимым инстинктом, и объектом его — «Знак инстинкта есть знак приросший», — пишет Бергсон (8, 142)), то интеллект, напротив, существенно связан с временностью (длительностью) («Знак интеллекта — подвижный» (8, 142)). В самом деле, «существенной функцией интеллекта, как сформировала его эволюция жизни, является освещение нашего поведения, *подготовка нашего действия на вещи* (курсив наш. — Авт.), предвидение явлений благоприятных или неблагоприятных для данного положения. Он поэтому инстинктивно выделяет в положении то, что уже было известно; он ищет подобного...» (8, 26). В отличие от инстинкта, интеллект сам обладает творческой потенцией (которую, впрочем, правильнее было бы назвать «антитворческой»: если «жизненный порыв» создает новые формы — в этом суть «творческой эволюции», то интеллект сводит новое к старому, отождествляя первое со вторым). Наука — высшее воплощение ин-

теллекта — доводит эту операцию до тонкости, даже до изощренности, впрочем, не изменяя ее «существенного характера» (8, 27). «Как и обиходное познание, наука удерживает из вещей только одну сторону — *повторение*... От нее ускользает все, что не может быть упрощено и что невозвратно в последовательных моментах истории» (8, 27).

Эта операция отождествления вместе с тем не представляется Бергсону чем-то «внешним» по отношению к свойствам действительности, чуждым всем ее моментам. Будучи формой бытия жизни, «жизненного порыва», интеллект, правда, не способен — в силу потребности отождествлять нетождественное, которая составляет его природу — ухватить самое жизнь, развитие, изменение, движение. «Наш интеллект, в том виде, в котором он выходит из рук природы, имеет главным своим объектом неорганизованное твердое тело» (8, 139). Он разлагает изменение (и изменчивое) на «неизменные моменты», и потому «...представляет себе ясно только неподвижное» (8, 140). Эта существенная ограниченность интеллекта есть вместе с тем и его «гносеологическая» активность, вариация и *слабая тень глубинной активности «жизни»*. Подобно тому, как вселенское жизненное начало, «Абсолютное», истощившись, омертвляется в материи, в «твердых телах» (существование которых независимо от мыслительной активности человеческого субъекта, как мы уже отметили, Бергсон признает), воплощенная в интеллекте «жизнь» продуцирует свои омертвленные образования, понятия, «умопостигаемый мир», который своими существенными чертами сходен с миром твердых тел» (8, 144).

Интеллект, таким образом, не только отражает более или менее адекватно материальную (вещественную) часть природы: создавая язык, системы символов, он также «освобождается» от привязанности к наличию материальных объектов: «...без языка интеллект прилепился бы к материальным предметам, созерцание которых для него представляло интерес» (8, 143). «Оторвавшись» таким образом от наличных твердых тел, по образцу которых он скроен природой, интеллект приобретает функцию определять отношения, а это значит — получает способность создавать такие понятия и представления, которые не имеют прямого отношения к «практическому действию» и

непосредственных прообразов в материальном мире. На этом пути возникает теория с ее идеальными объектами.

Образом теории Бергсону представлялась геометрия в том ее понимании, которое было распространено и чуть ли не общепринято во времена юности Бергсона, как теория «неподвижных» пространственных построений и отношений, предполагавшая, правда, возможность таких движений, как перемещение, поворот, наложение пространственных фигур друг на друга. С такой трактовкой трудно согласовать дифференциальную геометрию, которая была уже вполне развитой ко времени написания «Творческой эволюции».

Попыткой как-то справиться с этой темой, не отказываясь в принципе от основ прежней позиции, была поздняя работа Бергсона «Длительность и одновременность», посвященная специальной теории относительности Эйнштейна. Здесь, не отрицая в принципе правомерности использования Эйнштейном и Инфельдом математического аппарата дифференциальной геометрии, Бергсон вместе с тем утверждает, что движения в исконом его понимании, в смысле *изменения*, в специальной теории относительности нет, что его место заняло «опространственное» время, «обескровленное» движение, ставшее «псевдодвижением», «физическое время», поставленное на место длительности, совокупность застывших моментов движения, точек на траектории. На наш взгляд, аргументация Бергсона бьет мимо цели, так как она не учитывает того, что *процесс* дифференцирования в римановой дифференциальной геометрии, которая служит математическим аппаратом общей теории относительности в 1915—1916 гг., есть несомненное «движение» даже в бергсоновском смысле, хотя *результат* решения дифференциальных уравнений для любого момента времени «по определению», действительно, есть нечто фиксированное, «застывшее». Тем не менее это значит, что в «тело» геометрии движение входит, наряду с фиксацией его «моментов» как результатов движения. Вместе с тем, «математическое» движение переменной величины, конечно, вовсе не есть «сущность» реального движения, изменения в объективном мире, а только один из возможных способов отображения, моделирования последнего. Сейчас для нас важно подчеркнуть, что даже для современной Бергсону математики было доступно моделирование «подвижного» посредством другого «подвижного», а не только фиксация мертвой последовательности моментальных фиксированных результатов процесса.

Интересно, что во «Введении в метафизику» Бергсон оценивает изобретение математиками анализа бесконечно малых как «самый мощный метод исследования, которым располагает человеческий разум» (10, 36). Более того, он пишет, что «современная математика является... усилием, направленным к тому, чтобы заменить *готовое создающимся*... чтобы принять подвижную непрерывность очертания вещей» (10, 37). Однако, он, видимо, не замечает, что признание такого рода означает полный отказ от фундаментального принципа, который защищал он в «Творческой эволюции». Впрочем, даже в этой работе, в ее начале, он отмечает, что современная геометрия, в отличие от геометрии древних, уже не «статическая», поскольку «изучает изменения

функций, т. е. непрерывность движения, описывающего фигуру» (8, 29) Однако через несколько страниц этой книги он поразительным образом забывает об этой совершенно справедливой констатации — либо обнаруживает не менее поразительную нечувствительность к очевидной противоречивости в своей конструкции.

Коль скоро интеллект способен строить теории, т. е. делать своим предметом произвольные классы объектов, в том числе и созданные им самим, он в состоянии сделать своим предметом и самого себя, свою собственную деятельность. Но поскольку в сущности своей интеллект есть «жизнь», пусть даже принявшая форму материи, в процессе самопознания мы сталкиваемся с тем же эффектом «взгляда Медузы», который Бергсон пытался продемонстрировать в других, менее «экзотичных» случаях работы интеллекта. «Он должен, чтобы мыслить о себе ясно и отчетливо, видеть себя в форме прерывности» (8, 144). Результатом интеллектуального самопознания выступает логика, как сознанная совокупность жестких правил работы с символами. Никакой диалектичности в науке логики Бергсон, разумеется, не признает. В той мере, в какой мышление есть процесс, оно средствами интеллекта невыразимо; более того, оно интеллекту недоступно — ведь «он не может мыслить истинную непрерывность, взаимную проникновенность, словом, творческую эволюцию, которая и есть жизнь» (8, 145).

Таким образом, постигнуть жизнь не в состоянии ни инстинкт, ни интеллект, хотя оба есть ее формы. Первый — потому, что вообще ничего не постигает в собственном смысле слова — он просто «органически действует» (8, 149), а для постижения нужно самосознание, рефлексивное отношение. Второй — потому, что все выражает в своих терминах, обрабатывает своими орудиями и потому неизбежно обездвигивает свой объект. Или, говоря другими словами, инстинкт «не хочет» постигать жизнь, хотя в принципе мог бы это сделать, а интеллект не может этого, хотя и хотел бы, видимо, больше всего на свете.

И все же путь к постижению жизни, с точки зрения Бергсона, есть. Наличие его, можно сказать, самоочевидно; «жизнь» ускользает от нас только потому, что мы пытаемся схватить ее интеллектуальными средствами, что похоже на попытку зачерпнуть воды решетом. *Теоретическая реконструкция «жизни» невозмож-*

на — вот в чем Бергсон совершенно уверен. Но жизнь мы *переживаем* и, значит, способны воспринять *непосредственно*, если сумеем «отключить» рефлексию, мышление с помощью символического представления объектов. Путь этого непосредственного постижения, по Бергсону, *интуиция*. Заметим, кстати, что термин этот во французском языке чаще всего употребляется в непривычном для нас значении простого, «наивного», не обремененного сомнениями и рассуждениями, непосредственного восприятия любого объекта, прежде всего непосредственно чувственного восприятия. Правда, Бергсон трактует интуицию не совсем так, поскольку непосредственное восприятие потому и непосредственно, что не рефлексивно, не сознает само себя. А бергсоновская интуиция — это «инстинкт, сделавшийся бескорыстным, сознающим самого себя...» (8, 159). Он близок «внешнему восприятию» (как и восприятию эстетическому, в котором субъективный момент еще более силен и очевиден), но в то время как «наивное» и эстетическое восприятие схватывают индивидуальное и только индивидуальное (впрочем, индивидуальность, по Бергсону, существенный «показатель» работы жизни, поскольку творчество в своей сущности есть создание того, чего не было, т. е. индивидуального), интуиция должна бросить свет на общие (принципиальные) характеристики, «на нашу личность, на нашу свободу, на место, занимаемое нами в природе в целом, на наше происхождение и, может быть, также на наше назначение...» (8, 239). Иными словами, интуиция призвана ответить на все вопросы, традиционно считавшиеся философскими. Именно поэтому сравнительно детально тема интуиции разобрана в книге Бергсона «Введение в метафизику». Дается здесь и определение интуиции, хотя, казалось бы, по логике автора, определить ее невозможно: ведь определение — это *интеллектуальная операция, фиксирующая* некоторый объект в понятие! Тем не менее, во «Введении в метафизику» такое определение есть: «Интуицией называется род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с ним, что в нем есть единственного и, следовательно, невыразимого» (10, 6). В отличие от интеллектуального постижения, «анализа», «интуиция есть акт простой» (10, 6) и дает нам не относительное, частичное, одностороннее знание, а

«абсолютное». «Метафизика» (т. е. философия), по мнению Бергсона, как раз и должна опираться на интуицию как средство «схватывания» действительности, «помимо всякого выражения, перевода или символического представления» (10, 13).

Но если метафизика опирается на то, что «помимо всякого выражения», то как можно выразить ее самое?! Не придется ли в этом случае, как пишет сам Бергсон, «философу замкнуться в исключительном созерцании самого себя?» (10, 23). Оказывается, есть основания надеяться, что такого коллапса в собственную субъективность все же можно избежать. Дело в том, что, по Бергсону, сам интеллект не только родствен интуиции (поскольку он тоже «жизнь»), но даже «высекается в интуиции путем процесса, подражающего тому, который породил материю» (8, 239). Это значит, что в интеллекте остаются следы интуиции, подобно тому, как материя сохраняет следы жизни. Но понять, что это именно следы жизни, а не нечто, не нуждающееся ни в каком истолковании, можно лишь предварительно предположив существование этой основы, поверив в нее. А вера такого рода — это нечто в корне отличное от интеллекта. От интеллекта к интуиции идти невозможно, как невозможно убежденному атеисту увидеть в природе «следы» божественного промысла: наличное принимается в этом случае как факт, а не как знак иного. Поэтому интеллект, по Бергсону, «не видит в упор» свободы, пытаюсь объяснить процесс творчества причинно. Таков естественный для интеллекта, «прямой» путь мысли. Но «философствовать — значит повернуть в обратную сторону обычное направление работы мысли» (10, 36), попытавшись, для начала, «размягчить» наши понятия и тем самым научиться «делать качественные дифференцирования и интегрирования» (10, 38). Таким образом, наука и «метафизика» «соединяются в интуиции» (10, 38). Как бы подытоживая свои рассуждения по этому поводу, Бергсон писал: «Философия, такая, как я ее понимаю, приближается скорее к искусству, чем к науке. Ее слишком долго рассматривали как науку, иерархически наиболее возвышенную. Но наука дает лишь неполную, или, скорее, отрывочную картину действительности; она улавливает ее лишь опосредованно крайне искусственными символами. Искусство же и философия, напротив,

соединяются в интуиции, являющейся их общей основой. Я скажу даже, что философия — это жанр, видами которого являются различные искусства» (91, 354).

Правда, мы только что цитировали тезис из «Введения в метафизику», где Бергсон утверждал, что в интуиции соединяются как раз наука и философия. Однако вряд ли стоит видеть здесь серьезное противоречие или даже значительное изменение позиции с течением времени. Наука, «переплавленная» интуицией, «изменяющая» своим принципам, отказавшаяся от «жестких» понятий — короче, наука, находящаяся в состоянии движения, преобразования, и в самом деле становится сродни искусству — об этом говорили многие великие ученые XX века, в числе которых и Эйнштейн, и Бор.

* *
*

Важным аспектом онтологического учения А. Бергсона является совокупность его взглядов на развитие, его «модель» эволюции, которая выступает даже чем-то вроде несущей конструкции всего здания его рассуждений об устройстве мира, познания, истории и даже о религии, морали и искусстве.

Совсем не случайно размышления Бергсона об эволюции переплетены (часто до полного совпадения) с его суждениями о времени и длительности: для него сущностью бытия выступает способность бытия длиться, т. е. непрерывно меняться. Впрочем, как мы уже отмечали, изменение это отнюдь не редуцируется к перемещению «материальных точек» в геометрическом пространстве, поскольку в этом случае, по мнению Бергсона, развития в собственном значении этого термина не происходит: «...будущие формы системы теоретически могут быть видимы уже в ее теперешнем очертании» (8, 8). Не отрицая известной оправданности такого взгляда, т. е. представления некоторых (материальных) систем в качестве замкнутых и потому хорошо детерминированных в своем изменении, Бергсон вместе с тем подчеркивает, что такой подход упускает самое важное — то, что сущность мира — его свойство «длиться», есть «изобретение, создание форм, непрерывная переработка абсолютно нового» (8, 10).

Собственно, только поэтому мир и имеет историю. В этом плане позиция Бергсона, конечно, отличается от ницшеанской — по сути, Бергсон в корне отвергает идею «вечного возвращения». Но не только это. Он отвергает способность разума (т. е. научного мышления) постигнуть исторический процесс, действительную эволюцию. «Чтобы представить себе эту невозможность упрощения и эту невозвратимость, нужно порвать с научными привычками, отвечающими основным требованиям мысли, нужно сделать насилие над разумом, пойти против естественных склонностей интеллекта. В этом-то именно и заключается роль философии» (8, 27).

Нетрудно видеть, насколько тесно связанными оказались иррационализм Бергсона и противопоставление им философии науке. Вследствие этого и его взгляды на эволюцию (или, если позволительно так сказать, его «теория эволюции») оказались противоположными научным концепциям эволюции, и притом практически всем разновидностям последних, начиная естественнонаучной эволюционной теорией Ч. Дарвина и кончая историческим материализмом К. Маркса.

Внешне может показаться, что Бергсон выступает, собственно говоря, только против крайностей редуccionизма, попыток свести, скажем, биологическое к физико-химическим процессам, представив жизнь как сложное переплетение химических реакций и физических взаимодействий, и далее — психические процессы и мышление «вывести» из физиологии. Но это вовсе не так, поскольку основательной критики редуccionизма (т. е. чего-то большего, нежели негативная оценка) мы в работах Бергсона не найдем, как не найдем и доказательств того, что научные концепции развития (пример и образец которых — дарвиновская теория происхождения видов) предполагают грубый редуccionизм и, следовательно, отрицают появление качественно нового, невыводимого (во всяком случае, однозначно) из характеристик предшествующих стадий развития. А порочен редуccionистский подход именно в такой, гипертрофированной, крайней форме (каковую представляет, в частности, механицизм). «Умеренный» же редуccionизм, фиксируя преемственность развития, составляет не слабость, а силу науки, и на его счету немало достижений, а еще больше фактов, отрицать которые не осмеливается и сам

автор «Творческой эволюции». В самом деле, если, как он утверждает, «эволюция предполагает реальное продолжение прошлого в настоящем, предполагает длительность, которая является соединительной чертой» (8, 20), то разве, скажем, изучение физиологических основ (не только предпосылок!) психики или химических процессов, происходящих в живой клетке, не предлагает нам вполне осязаемое «продолжение», «соединительную черту» качественно различных явлений, структурно заключающуюся в «многоуровневости» высших продуктов развития? Но когда начинают утверждать, что физиология высшей нервной деятельности — это и есть психика, а химия клетки — это и есть биологический процесс, тогда эволюционизм, можно сказать, «совершает самоубийство»: психическое (соответственно биологическое) оказывается в подобной конструкции не реальной стадией в развитии природы, а «кажимостью», тем, что существует только «во мнении», в представлении невежды, не проникшего в суть явлений. Повинен ли в таком грехе Дарвин? Да никоим образом! Не случайно недальновидные критики дарвинизма упрекали автора за то, что он не выводит убедительным образом высший вид из низшего, ограничиваясь демонстрацией связи между ними. Дарвинизм (реальный, а не его крайние редуccionистские извращения) не только не выводит убедительно высший вид из его исторических предков, но вообще не считает такое выведение возможным, рассматривая такие попытки как замаскированную телеологию. Он — и вполне справедливо — ограничивается доказательством *возможности* появления нового вида с определенными качествами, которая становится действительностью при определенных условиях. В тенденции теория Дарвина претендует на то, что она способна объяснить *фактически состоявшуюся эволюцию* «от конца к началу», выстроив причинно-следственную цепь, но не наоборот, «от начала к концу», даже когда речь идет об искусственном отборе, где цель фактически задана, поскольку речь идет о сознательной селекции растений или животных. Не случайно здесь «ключевое слово» — не «выведение», а «селекция», отбор. Есть в дарвиновской теории и другое ключевое слово — *изменчивость*, но механизма изменчивости «классическая» дарвиновская теория не затрагивала. К нему обратилась классиче-

ская генетика, органично дополнившая дарвиновскую концепцию эволюции и вполне научно объяснившая «несимметричность» дарвиновской теории эволюции относительно перемены знака времени: если прошлое состояние эволюционирующей системы здесь может быть представлено — в отношении настоящего — как отношение причины к следствию, то настоящее относится к будущему как некоторый набор условий к возможности или даже набору возможностей, из которого условия отсеивают более или менее подходящие (отнюдь не всегда оптимальные) варианты. Причем сам класс возможностей вовсе не безграничен — в качестве класса он достаточно жестко определен предыдущим состоянием (именно поэтому, между прочим, большая часть мутантов в принципе нежизнеспособна, а еще большая часть вообще невозможна). Следовательно, научная концепция эволюции (дарвиновская — яркий пример, более того, во многих отношениях образец научной концепции эволюции) предполагает качественные «скачки», «перерывы постепенности» наряду с преемственностью, сохранением связи фаз развивающегося процесса. Разве не является убедительным свидетельством в пользу дарвиновской теории эволюции так называемый «биогенетический закон» — тот факт, что в своем индивидуальном процессе созревания высшие организмы «пробегают» схему своего видового образования? То, что научные теории эволюции не только объясняют определенный класс процессов развития, но и позволяют определить его тенденции, тем самым открывая путь практической детерминации эволюции, вмешиваясь в ее условия, также неплохой аргумент в пользу науки.

Что же касается бергсоновской «модели», то она, говоря мягко, сильно уступает научным. Настаивая на том, что «настоящая» эволюция есть «творчество» (чего, как мы видели, наука также не отрицает), Бергсон, так сказать, застывает на этой констатации, лишь украшая и разнообразя ее терминологически — например, заменяя термин «творческая эволюция» термином «длительность» или словосочетанием «жизненный порыв». Он абсолютно прав, квалифицируя свою модель эволюции как ненаучную, как «философскую». Впрочем, точнее было бы сказать, что она *натурфилософская*, поскольку здесь использован стандартный прием натурфилософов — субстанционализа-

ция термина. Термин «длительность» (или «жизненный порыв»), обозначающий факт качественного изменения в развитии природы, превращается (разумеется, только в воображении натурфилософа) в «субстанцию» этой характеристики. Реальная проблема здесь, конечно же, не решается — напротив, закрываются пути ее действительного решения. Нельзя же, в самом деле, считать, что тиканье карманных механических часов объяснено, коль скоро ввели понятие «тикающей силы», являющейся причиной тиканья...

Тем не менее представления Бергсона об эволюции оказались подхвачены немалым числом философов последующей формации. Удивляться этому, впрочем, не следует: в области идеологии (а тема иррациональности бытия и невозможности научного познания процесса развития имеет несомненный идеологический заряд) даже слабые аргументы в пользу желанной идеи, выражающей социальный интерес, приобретают видимость несокрушимой доказательности, с энтузиазмом подхватываются. Более того, даже отсутствие доказательности не мешает тому, чтобы идеологический тезис был подхвачен. Об этом весьма откровенно писал немецкий коллега А. Бергсона — Ф. Ницше.

§ 5. Социальная концепция Бергсона

В 1932 г. вышла в свет последняя крупная философская работа А. Бергсона «Два источника морали и религии», вызвавшая немало споров, прежде всего касательно отношения развивавшейся в ней концепции к религиозному мировоззрению вообще и к христианско-католическому его варианту в частности. Для марксистской истории философии тема эта, разумеется, никак не может представлять первостепенной важности; во всяком случае, в плане прояснения того, был ли Бергсон «добрым католиком» и как толковать ту часть его «Завещания», где он пишет о своей «моральной приверженности к католицизму». Однако в аспекте развития той философской позиции, которую защищал Бергсон в «Творческой эволюции», эта последняя работа имеет определенный интерес. Хотя в ней речь идет об истории (т. е. о развитии человечества — в отличие от развития природы

в «Творческой эволюции»), она — продолжение «Творческой эволюции», ее вторая часть. Бергсон и трактует человеческую историю, развитие человека (точнее, «человечности») как продолжение развертывания «жизненного порыва» в одной из двух главных разветвлений «жизни» — ветви животных, воплотившей интеллект и ведущей к виду *Homo sapiens*, в отличие от ветви инстинкта, наиболее совершенно и чисто воплощенного в насекомых.

Согласно Бергсону, человека и общество следует включить в цепь биологической эволюции не потому, что естествознание доказало его происхождение от животных предков (или, во всяком случае, не только и не столько поэтому), — для философа это обстоятельство, по меньшей мере, второстепенное, — а потому, что иначе нельзя понять истоки и механизмы морального императива, прежде всего в наиболее распространенной форме последнего — в форме неререфлектированных моральных норм как правил социального поведения. Бергсон называет такую мораль «закрытой», и не случайно: ее сущность, действительно, в некотором смысле «закрыта» как от субъекта, действующего в соответствии с ее нормами, так и от поверхностного исследователя; она «закрыта» как наличным (и историческим) многообразием моральных систем поведения, так и тем, что мораль не врожденна, что моральные нормы воспитываются. Отсюда возникает соблазн трактовать ее как человеческое изобретение, как результат «общественного договора» или произвольного законодательного акта, или еще каким-либо подобным образом. Все такие трактовки, по мнению Бергсона, не проникают к тому общему, что лежит «за» этой фактичностью и «под» этой поверхностью.

Бергсон обращает внимание прежде всего на «естественный облик» такой морали, на то, что нормы ее транслируются и фиксируются в сознании индивидов, составляющих социальную общность, без всякого разумного обоснования или обсуждения, просто потому, что «так принято». *Обычай* — форма трансляции «стандартной», «закрытой» морали, делает моральный императив подобным инстинктивному импульсу, а общество — похожим на многоклеточный биологический организм (традиционная философская аналогия). Обычай подчиняет поведение индивида требованиям

жизнедеятельности социума так же, как клетка организма подчинена его общему жизненному ритму.

«Члены общества, — пишет Бергсон, — ведут себя подобно клеткам некоего организма...» (93, 6).

С другой стороны, естествоиспытатели и философы не раз фиксировали внимание на механизмах поведения «общественных» насекомых (муравьев, пчел, термитов), наталкивающих на широкие аналогии с социальными структурами и социальным поведением людей. Бергсон полагает, что здесь вовсе не просто внешняя аналогия: в человеческом, социальном поведении, где-то «позади» разума, по его мнению, скрыта мощная природная сила, «виртуальный инстинкт», который надзирает за разумом, снимает его сопротивление (коль скоро оно имеет место) тысячами разных средств, которые существуют в форме обычаев. «Каждый из этих обычаев, которые можно назвать «моральными», случаен. Но совокупность их, привычка соединять эти обычаи, лежащая в самой основе общества и обуславливающая его существование, будет иметь силу, схожую с инстинктом и по интенсивности, и по регулярности» (93, 21).

Таким образом работает «закрытая» мораль, что дает возможность Бергсону сделать вывод о ее «биологической природе», несмотря на то что факты не позволяют признать нормы этой морали врожденными. По большому счету она относится, так сказать, к «биологическому уровню» человеческого, а источник ее, этого сектора морального «спектра», столь же «природный», что и источник инстинктивного поведения. Их общая природа биологическая.

Такова же, по сути своей, «закрытая» (или «статическая») религия. Исследователь-философ не должен останавливаться на многообразии ее видов, ограничиваться попытками объяснить их различия — такое исследование, с позиций бергсоновской «метафизики», будет так же поверхностно, как и социально-историческое описание видов морали. Куда важнее, полагает он, обратить внимание на тот факт, что религия есть всюду, где есть человек (мы оставляем это утверждение на совести автора, заметив, что разделяют его далеко не все исследователи первобытного общества, не говоря уже о социологическом исследовании современности). Впрочем, Бергсон отнюдь не утверждает, что все люди непременно «в глубине ду-

ши» религиозны: как и в случае морали, здесь вполне возможен «бунт» разума, проявлениями которого могут быть и аморальность, и атеизм. Такая постулируемая Бергсоном «вездесущность» религии означает, что религия неотделима от бытия человеческого вида живых существ, что она есть естественное свойство человека. Это особенно очевидно, по Бергсону, при обращении к многообразию слабо эволюционирующих, «статических» религий: в них для поверхностного взгляда нет «ни смысла, ни основания», одни только мифы, предания, басни. Но в своей функции религии этот комплекс мифов и сказаний тем и отличается от поэтических вымыслов, что последним мы верим только мгновение, никогда не принимаем их за самое реальность, даже при самом большом правдоподобии. Религиозные представления отличаются от произведений поэта так же, как мораль отличается от простой привычки. В религиозные сказания люди верят так, будто бы видят их воочию. Если в науке, утверждает Бергсон, ни одна идея не может устоять против опровергающего ее факта (заметим, что это вовсе не так просто), то религиозный человек может объявить любой из фактов «псевдофактом» и тем самым нейтрализовать его критический заряд (93, 125). Это, пишет он, «защитная реакция природы против того, что в работе разума может быть подавляющим для индивида и разлагающим для общества» (93, 217).

Такая «закрытая» (если речь идет о рефлексии ее глубинной основы) религия, подобно «закрытой» морали, находит свое конечное — и единственное — оправдание в действии и ориентирована исключительно на действие (93, 211).

Иногда «закрытая» религия, как правило существующая и транслируемая от поколения к поколению в форме мифа, может «дублироваться» в философских системах (как это было в Индии); она может принять любую форму, а это значит, что сущность ее не сводится ни к одной из наличных форм или их совокупности; вместе с тем каждая из них «намекает» философу, что основание «закрытой» религии так же биологично, как и основание «закрытой» морали: она «виталистична» по истоку и «прагматична» по функции.

Но кроме этого «закрытого» порядка морали и религии имеется еще и «открытый». Его бытие, со-

гласно Бергсону, оправдано «метафизически»: выполняя те же функции, что и «закрытые» (и имея те же глубинные источники), «открытые» мораль и религия обеспечивают социальное развитие или, по крайней мере, делают его возможным. Между открытыми и закрытыми формами морали и религии имеют место отношения своеобразной «дополнительности» — таково, к примеру, отношение «социального принуждения» и «порыва любви» (93, 98).

«Открываются» мораль и религия в периоды их преобразования в деятельности «этических героев» и «подлинных мистиков», провозглашающих новые нормы. В этой деятельности выдающихся личностей в чистом виде проявляет себя «творящая жизнь»; собственно, потому мораль и религия характеризуются здесь как «открытые» — они не только открыты новым веяниям, но в этих новациях открывается таинственная основа мироздания, «жизненный порыв». В «Двух источниках» Бергсон много страниц посвятил анализу религиозного мистицизма, пытаясь даже представить некоторые общие черты специального метода, с помощью которого есть надежда проникнуть к тому «Абсолютному», которое открывается взору «аутентичного» мистика. (Бергсон оговаривается, что не всякий мистицизм аутентичен, что наряду с ним есть и «имитации».) В качестве естественных (в смысле — не сверхъестественных, т. е. встречающихся у обычных людей) «двойников» мистицизма он рассматривает галлюцинации и гипноз. Впрочем, критерии отличия «настоящей» мистики от ее «имитаций», а также от их естественных «двойников» у Бергсона весьма неопределенны: в конечном счете «аутентична» та мистика, которая позволяет увидеть «творческую эволюцию», «жизненный порыв», борющийся с материальными обстоятельствами, с «омертвелой жизнью». «С нашей точки зрения, появление мистицизма есть наличие контакта, и значит частичного совпадения, с творческим усилием, которое проявляет жизнь. Это усилие есть усилие Бога, если не сам Бог» (93, 233).

До сих пор мы сосредоточивали внимание, в общем, на сходстве базовых установок последней работы Бергсона с теми мировоззренческими принципами, которые были сформулированы в «Творческой эволюции», хотя в «Двух источниках» речь идет о такой

области бытия, которая в прежних исследованиях оставалась в тени. Теперь отметим и существенную новацию: Бергсон не остановился на констатации известного «параллелизма» человеческой истории с «естественной историей», с развитием природы до человека, хотя этому посвящена, пожалуй, большая часть «Двух источников». Он отмечает и специфику «человеческого» уровня бытия: здесь, как ему представляется, «жизни», наконец, удастся добиться, в известной мере, господства над материей! И осуществляет это именно человек, человеческий интеллект, используя законы «мертвой» материи и заставляя последнюю служить жизни. Форма такого (частичного) господства — «машинерия», производственная техника. «Мистика вызывает механику», — пишет Бергсон (93, 329). Своеобразная «диалектика» мистики (проявляющей себя в «открытой» религии), «этического героизма» (проявляющего себя в «открытой» морали) и усилий разума, направленных на то, чтобы освободить человека от власти материи (что и проявляется в технике, «машинерии») — сущность и специфика человеческого бытия. «...Активность высшего порядка, у которой есть потребность в активности более низкого уровня, должна породить последнюю или во всяком случае позволить ей развиваться, перестать отгораживаться от нее, если в том есть надобность» (93, 250).

Некая философски фундированная «программа» соединения идеала демократии с идеалом механизации составила главную тему заключительной части последней крупной философской работы А. Бергсона.

На пути сколько-нибудь гармоничного соединения «демократии и машинерии» Бергсон видит немало препятствий. Создавая технические средства своего господства над природой, человек превратил их в личную или коллективную собственность. Желание ее увеличить порождает конфликты между людьми и государствами, нередко перерастающие в войны. Бергсон пишет: «...поскольку причиной войны является индивидуальная или коллективная собственность и поскольку человечество предрасположено к собственности своей структурой, война естественна» (93, 307). Правда, в отличие от Ницше, Бергсона нельзя назвать апологетом войн. Скорее он расценивает их как неизбежное, естественное, лежащее в природе

человека зло. Более того, поскольку жизнь (во всяком случае, как она воплотилась в человеческой деятельности) есть борьба против природного и даже, в какой-то мере, его преодоление, постольку Бергсон считает возможным обуздать тенденцию, ведущую к войнам, путем создания международных организаций, которые способны нейтрализовать агрессивные стремления людей. В Лиге наций он видел начало пути к созданию объединенного человечества. Для того, чтобы путь такой был успешным, он считал необходимым ограничить и естественное для человека стремление к богатству и роскоши (продолжение собственнических стремлений!), противопоставив «духу комфорта» «дух аскетизма». «Надо, чтобы человечество принялось упрощать свое существование с той же одержимостью, с которой оно его усложняло» (93, 332). Вряд ли мог философ предположить, что даже это благое намерение его способно воплотиться в чудовищно жестокую реальность, такую, например, как полпотовский «эксперимент» в Кампучии.

Такова в общих чертах бергсоновская картина мира. С точки зрения современного человека, она, несомненно, является анахронизмом. Если натурфилософские концепции, наглядно представлявшие мироздание в меру развитости человеческого воображения, были естественными для античных или средневековых мыслителей, то по мере развития естествознания с его методами проверки своих теорий (уже начиная со времен Декарта) подобные упражнения, ничем не отличающиеся, по существу, от Демокритовых атомов материи с крючками или круглых и скользких атомов души и огня, превратились в совершенно пустое занятие. Современники Бергсона не слишком акцентировали внимание на этой стороне его философских работ, рассматривая подобные онтологические образы скорее как метафоры, которые иллюстрируют, скажем, методологические идеи или помогают воспринять общий мировоззренческий настрой автора, оппозиционный рационализму, материализму и сциентизму. Именно за интуитивистские установки и борьбу против интеллектуалистско-рационалистских «крайностей» приветствовали появление работ Бергсона такие известные в то время философы, как Э. Ле Руа, Н. О. Лосский, В. Джемс. Те же общие установки Бергсона подвергались и критике, прежде

всего со стороны неокантианцев. Совершенно прав В. Н. Кузнецов, который подчеркивает в своей книге «Французская буржуазная философия XX века» (М., 1970), что в силу указанных обстоятельств в философии Бергсона черпали вдохновение и литераторы-«психологи», вроде М. Пруста, и художники-модернисты, и милитаристские идеологи, и анархо-синдикалист Ж. Сорель. Не картина мира, изображенная А. Бергсоном, убеждала тех, кто им восхищался, и становилась мишенью критики его противников, а настроение его печатных работ (и в еще большей мере — его устных выступлений). В этом плане ситуация с его философией предвосхитила ту, которая в дальнейшем сложилась вокруг *экзистенциализма*. Такого рода построения — в качестве теоретической картины объективного мира — бесполезно и бессмысленно критиковать, доказывая, что объект устроен иначе (скажем, что биология и патология мозга доказывают с очевидностью, что существует нечто большее, нежели «соответствие» структуры мозга и сознания). Логико-теоретическая критика здесь так же бессильна, как, скажем, в отношении музыкального произведения или психологического очерка. Культурные феномены такого класса могут нравиться или не нравиться, а философская рефлексия способна показать, отчего они нравятся или не нравятся, настроениям какого социального слоя, какого класса они созвучны (или, напротив, не созвучны). И в этом плане по адресу Бергсона может быть высказано практически все то, что было сказано о социально-политических истоках ницшеанства, и это будет главным массивом критики философии Бергсона.

Однако, как было показано, во-первых, философия Бергсона — это не только его онтология и не только общий настрой его работ. И то, и другое «питаются» как социальными, так и гносеологическими корнями. Так, критика Бергсоном рационалистического интеллектуализма была определена и вызвала известное сочувствие не только тем и потому, что в ней нашла превращенное отражение противоречивая реальность капитализма, что в ней выражено настроенное неуверенности и неопределенности человека перед лицом рыночной стихии, наложившей отпечаток буквально на все стороны жизни. Основания для бергсоновской критики давала также односторонность ра-

ционалистских концепций научного познания, как и нередко свойственная ученым с догматическим настроением мышления (прежде всего в естествознании) вера во всевластие отработанных рациональных и логичных конструкций, вера, господствовавшая вплоть до конца XIX в. Разрушение такой веры в самом естествознании в результате глубокой революции в физике заставило пересмотреть прежнюю наивно-созерцательную модель познания.

Частично в общем русле таких попыток пересмотра двигалась и мысль Бергсона. Так, говоря о «кинематографическом» способе интеллектуального познания, о том, что интеллект, пытаясь «схватить» изменение, воспроизводит его как последовательность состояний, напоминающих серию неподвижных кадров на киноплёнке, Бергсон, по существу, проводит идею вполне разумную, против которой не возражает и диалектический материализм: познание огрубляет процесс, который оно стремится отобразить. Оно в самом деле превращает процесс, изменение, в последовательность состояний или даже представляет само изменение как состояние: достаточно вдуматься в смысл, в этимологию таких понятий механики, как «постоянная скорость» или «постоянное ускорение», чтобы почувствовать их парадоксальность — *сохраняющееся изменение!*

Прав Бергсон и в том плане, что фиксирует факт генезиса такого свойства интеллектуальной деятельности из практических потребностей. Для того, чтобы предвидеть, предсказывать, вообще целенаправленно и целесообразно действовать, необходимо вычленив и зафиксировать в изменениях стабильное, «жесткое», повторяющееся; нужно превратить индивидуальный, сиюмоментный объект в вариацию серийного предмета деятельности. В ходе такой интеллектуальной обработки объекты внешнего мира (как, впрочем, и мира внутреннего, духовного, психического) теряют значительную часть своей неповторимости, индивидуальности — конечно, только в том смысле, что мы, сознательно или автоматически, не обращаем внимания на одни стороны и выделяем другие.

В этом смысле предметный мир человека, мир его практической деятельности, не тождествен объективной реальности, которая существует независимо от человеческого сознания и вне его. Но, сознавая это

обстоятельство, нужно всегда иметь в виду и то, что практический, предметный мир существует на базе и в материале объективной реальности, является ее аспектом, ее проекцией на субъект и его деятельность. Поэтому наши понятия, формулировки научных законов, способы категоризации и классификации явлений, будучи человеческими интеллектуальными формами, образованными сознанием субъекта в ходе его социальной практической деятельности, вместе с тем представляют в «человеческом мире» объективный, независимый от сознания прообраз, т. е. обладают объективным содержанием. Говоря иначе, они способны быть нашими орудиями только в той мере, в какой сразу удовлетворяют двум условиям: с одной стороны, «подходят» для субъекта, а с другой — годятся для работы с объектом. стакан, конечно, «человеческий» инструмент для питья, но только потому, что в нем держится вода. И для материалиста определяющим моментом, который не следует упускать из виду, как раз и является объективное содержание знания. Оно, так сказать, обязательный и неустранимый субстрат всех наших интеллектуальных и вещественных орудий, оно — *инвариант*.

Не то в случае философии жизни вообще и философии Бергсона в частности. Здесь субстрат тоже есть, но это субъективная сторона, изменчивая, текущая составляющая практических предприятий субъекта. Здесь точка отсчета в онтологии Бергсона, да и во всей совокупности его представлений о мире, человеке и знании. Предметный, «орудийный» мир практической деятельности для него — не аспект объективной реальности и не строение, воздвигнутое на базе объективных предпосылок, а организованный в практических целях, овеществленный аспект сознания (и даже «сверхсознания»), «жизни», наконец, божественного начала, которое себя демонстрирует, между прочим, и в исторически фиксированных формах активности человеческого субъекта.

Если для материалиста каждая историческая фиксированная форма практической деятельности — это одна из возможностей, открывающаяся, при определенных условиях, внутри рамок, поставленного объективным миром, его независимыми от субъекта характеристиками, его «веществом», то для философа жизни эти формы — проявления «жизненного порыва».

Отсюда следует и то, что если для диалектического материалиста, скажем, проблема свободы раскрывается как исследование объективных условий практической деятельности, то для философа жизни это интуитивное прозрение генератора волевых актов, ничем извне в этих актах не детерминированного.

В итоге получается, что стремление материалиста-диалектика исследовать основания бытия ведет к союзу с естествознанием и к идее объективной реальности, материи как основы практической деятельности. Философа жизни это стремление ведет к оппозиции естествознанию, к построению натурфилософских систем.

Теперь находят свои «естественные места» и остальные философские представления. Диалектический материалист считает средством постижения основ бытия научные (и в том числе естественнонаучные) методы познания, дополненные гносеологическим анализом, а философ жизни — интуицию, понятую как «простой акт» интроспекции. Для диалектического материалиста движение познания — это «погоня» за относительными истинами, в которых вместе с тем содержатся и зерна истины абсолютной, это поиск, осуществляемый посредством субъективных форм восприятия, понятий, научной символики. Для философа жизни существует «средство овладеть реальностью абсолютно, вместо того, чтобы познавать ее относительно, помещаться в нее, вместо того, чтобы усваивать точки зрения на нее, иметь о ней интуицию, вместо того, чтобы делать ее анализ, словом, схватывать ее помимо всякого выражения, перевода или символического представления» (10, 7).

Если для диалектического материалиста жизнь и ее высшее свойство — психическая деятельность и сознание — есть одно из проявлений материи, то философ жизни превращает психическое начало в первичную, фундаментальную сущность, мистическую силу, которая создает формы того мира, который мы называем объективным. Прикоснувшись к действительным (и притом фундаментальным) проблемам современного познания, к вопросам о связи знания и практики, о специфике познавательной деятельности и т. п., философия жизни не смогла не только решить этих проблем, но даже поставить их таким образом, который открывал бы путь к их продуктивному решению.

В борьбе против позитивистов и сциентистов, отождествивших философию с итогами частных наук, она не нашла иного пути, чем противопоставление философии и науки. В итоге философия предстала как мировоззренческая конструкция, базирующаяся на натур-философском основании.

В философии жизни нашли выражение негативное отношение буржуазного общества, достигшего стадии империализма, к объективному познанию, не сводимому к поиску технических рецептур (а тем самым и к гносеологии в собственном смысле), утилитаризм в понимании науки и волюнтаризм социальной практики и политики. Философия жизни ознаменовала собой начало такого периода в буржуазной идеологии, когда происходит размежевание гносеологической и мировоззренческой проблематики, а исследование познания ограничивается практической методологией, низводится до ранга служебного раздела, примыкающего к частнонаучному исследованию и не имеющего никакого права претендовать на роль мировоззренческой дисциплины. Разум и бытие в буржуазной философии становятся чуждыми друг другу, и в этом отражены мучительные и абсурдные противоречия капиталистической действительности, иррациональность социальных отношений современного буржуазного «мира».

Л и т е р а т у р а

- Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М., 1965. С. 152—197.
Воронов А. И. Интуитивная философия А. Бергсона. М., 1962.
Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XX века. М., 1962. Гл. 4.
Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970. С. 48—79.
Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979.
Чанышев А. Н. Философия А. Бергсона. М., 1960.

Г Л А В А 13

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ О. ШПЕНГЛЕРА

Как мы уже видели, со второй половины XIX в. в буржуазной философии, особенно в Германии, наблюдается значительное повышение интереса к истории и методологии исторической науки. Причины этого ин-

тереса многообразны и связаны с общим ростом исторического сознания, начавшимся еще в условиях подготовки Французской буржуазной революции (Гердер) и усилившимся после завершения этой революции (Гегель, французские историки эпохи Реставрации). Распространение позитивизма, правда, придало этому интересу несколько специфическую окраску, поскольку казалось, что позитивизм дает универсальную методологию для всех наук, в том числе и для истории. Результатом этого интереса к прошлому явилось, в частности, значительное увеличение масштабов археологических исследований, начатых Шлиманом, которые, в свою очередь, послужили стимулом для развития исторического сознания.

Находящаяся в оппозиции к позитивизму, иррационалистическая линия в буржуазной философии от Шопенгауэра до Ницше включительно отличалась, однако, резко выраженным антиисторизмом. Но неокантианство, выступившее в лице Баденской школы на авансцену буржуазной философии почти одновременно с Ницше, видело в создании методологии исторической науки свою важнейшую задачу.

Сильнейшим мотивом этих неокантианских штудий было стремление опровергнуть материалистическое понимание истории, уже получившее к тому времени широкое распространение, и выдвинуть в противовес ему идеалистическую альтернативу. Аналогичными побуждениями руководствовался и В. Дильтей, хотя его мысль развивалась в направлении, весьма отличном от неокантианского. Дильтей отказался от неокантианской методологии с лежащим в ее основе логическим принципом индивидуализирующей абстракции и заменил его антиинтеллектуалистическим принципом вчувствования и переживания как основы специфического для исторической науки и наук о духе вообще метода *понимания*. Более того, Дильтей совершил исключительно важный поворот от чисто методологической проблематики, как главного содержания позитивистско-неокантианских течений, не только к конкретным историко-культурным исследованиям, но и к выдвиганию на первый план вопроса о самой природе исторической реальности.

Как справедливо замечает П. П. Гайденко, это был «поворот от вопросов методологии исторического знания к исследованию структуры самой историче-

ской реальности», который сразу же заставил спросить: «Что такое историческое бытие, или историчность (Geschichtlichkeit), как предпочитали говорить немецкие теоретики» (20, 230).

В буржуазных философских учениях XX в. признание исторической природы человеческого бытия становится его определяющей фундаментальной характеристикой. Дело доходит до того, что в начале XX в. О. Шпенглер ставит перед философией в качестве главной задачи «понять мир как историю» (82, 4). Для Шпенглера «всякое настоящее историческое исследование есть настоящая философия» (82, 41).

§ 1. Жизнь и сочинения О. Шпенглера

Итак, творчество Освальда Шпенглера (1880—1936) посвящено философии истории, которая, по его мнению, и есть подлинная философия. Главное произведение его — «Закат Европы», первый и второй тома которого вышли соответственно в 1918 и 1922 гг. Другие работы его меньшего объема: «Пессимизм ли это?», «Пруссачество и социализм», «Человек и техника» и др.

С 1904 до 1910 гг. включительно Шпенглер работал учителем истории и математики, затем он получил наследство и перестал вести преподавательскую работу. Спустя несколько лет неожиданно выпустил книгу, которая сразу же сделала его европейской и даже мировой знаменитостью. В этой книге Шпенглер отрицает существование всемирной истории как единого закономерного поступательного процесса. Он противопоставляет этой концепции взгляд на историю как на совокупность циклов, кругов, которые проходит всякая культура. Она совершает предназначенный ей судьбой цикл рождения, расцвета и умирания. Каждая культура замкнута в себе и не может передать ничего из своих достижений другой культуре. Нынешняя западная культура, согласно Шпенглеру, вступила в последнюю стадию этого процесса и близка к своей гибели. Такова суть философии истории Шпенглера, развитой им в этой и других его работах.

Центральная тема произведений Шпенглера — это история. Но сама история конкретизируется для него в понятии культуры. Поэтому Шпенглера в еще

большей степени, чем Ницше, можно назвать философом культуры. В своих произведениях он затрагивает множество философских, а также социально-политических и социологических проблем; все они так или иначе связаны с его пониманием культуры.

Книга Шпенглера «Закат Европы» пользовалась бешеным успехом. Она никого не оставляла равнодушным и вызвала создание огромной посвященной ей литературы. Она затронула многие мысли и чувства широких кругов буржуазии, мелкой буржуазии, буржуазной интеллигенции, мещанства Германии и не одной только Германии. Она немедленно вызвала отклик и со стороны русских идеалистических философов (12).

Теоретический уровень сочинений Шпенглера весьма невысок, ибо автор «Заката Европы» принципиально антинаучен и антитеоретичен. Он исключает самую возможность научного рассмотрения тех вопросов, о которых он пишет. Мистическая интуиция, прозрение ясновидца — вот применяемые им средства для создания своей философии истории. Но как раз в этом дилетантизме и антинаучности большая доля успеха Шпенглера. Он очень легко пускается на самые рискованные сопоставления, делает умопомрачительные выводы, швыряется самыми удивительными парадоксами — и все это в полном сознании своей исключительности и оригинальности. Немалую роль в росте популярности Шпенглера сыграл его незаурядный литературный талант и то впечатление необыкновенной, подавляющей эрудиции, которое производит «Закат Европы». Исторические события всех эпох, философские теории Греции и Китая, математические принципы Евдокса и Гаусса, этнографические сведения о народе майя, произведения литературы чуть ли не на всех языках мира, пещерная живопись неандертальцев и картины мастеров фламандской школы, архитектура Древнего Египта и фуги Баха и бесконечное множество других культурных явлений привлекаются Шпенглером для иллюстрации и подтверждения своих утверждений.

Но если отнестись критически к тому, что говорит Шпенглер, то окажется, что наряду со многими весьма интересными замечаниями в его сочинении полно противоречий и фактических ошибок, а большая часть его выводов не выдерживает критики. Все же при

первом чтении книга Шпенглера на неискушенного читателя могла произвести ошеломляющее впечатление.

Это тем более так, что Шпенглер выступил с претензией дать ответ на вопрос о судьбах европейской культуры, открыть завесу, скрывающую будущее. Первый том его книги вышел в период глубокого кризиса, который переживала буржуазная Европа в начале 1918 г. после более чем трехлетнего варварства первой мировой войны, конца которой еще не было видно. Его книга появилась вскоре после Великой Октябрьской социалистической революции, которая показала западноевропейской буржуазии ее будущее. В период между выходом первого и второго томов работы Шпенглера германский империализм и его союзники потерпели поражение, произошли революции в Германии и Венгрии. Вся Европа была наполнена дыханием революционных бурь. Буржуа казалось, что настало светопреставление. В действительности же 1917 год явился поворотным пунктом в истории общества, положив начало общему кризису капитализма и соответственно всей буржуазной культуры и идеологии. В извращенном сознании буржуа этот кризис принимает самые причудливые, подчас апокалипсические формы.

Понятно, как в этой обстановке страха и растерянности должны были встретить новоявленного пророка, который одним мановением пера, как Александр своим мечом, разрубил гордиев узел тех противоречий, в которых казалось безнадежно запуталась несчастная Европа.

В книге «Закат Европы» сказались страх и пессимизм буржуазии и ее идеологов перед лицом катастрофы, которую потерпел капиталистический мир, ощущение надвигающейся неизбежной гибели. В то же время эта книга воплотила чаяния и надежды на возможность преодолеть кризис, найти какие-то шансы, устоять перед натиском революционных сил. Эти две тенденции, намеченные уже у Ницше, проходят через книгу Шпенглера и другие его работы. Вместе с тем они характерны для настроений тех идеологов буржуазии XX в., которые так или иначе задумываются о судьбах буржуазного общества. Это одна из причин того, что Шпенглер до сих пор продолжает привлекать к себе внимание.

В начале своей книги Шпенглер утверждает, что никому еще не приходила в голову мысль совершить подобный переворот в понимании истории. В другом месте он называет свое учение коперниканским, противопоставляя его всем прошлым историческим концепциям. Шпенглер порицает многих философов и историков, но почти ни на кого не ссылается как на своего предшественника. Исключение составляют, пожалуй, только Гете и Ницше, которым Шпенглер, по его словам, был обязан многими своими идеями.

На самом деле Шпенглер заимствовал и использовал взгляды многих философов и историков. У Гегеля он взял некоторые идеи о государстве, а из философии истории — представление о духе народа, воплощающемся в его культуре. У Ницше он заимствовал идею воли к власти и мысль о декадансе современной культуры, идею вечного возвращения и многие другие. У неокантианцев и Дильтея он перенял противопоставление наук о природе наукам о культуре. У Бергсона он воспринял интуитивизм, как якобы единственный подлинный способ познания действительности, противопоставление интеллекта инстинкту, мертвой природы — жизни. В целом же его иррационализм восходит еще к Шопенгауэру.

Общефилософские взгляды Шпенглера воспроизводят довольно обычные, субъективно-идеалистические представления философии жизни, которым он постарался придать крайнюю форму. В то же время мы видим у него явное предвосхищение ряда важных идей, которые были выдвинуты и разработаны influentialными течениями более поздней идеалистической философии XX в., начиная с экзистенциализма и кончая постпозитивистской философией науки.

Что касается исторических воззрений Шпенглера, то они в значительной мере заимствованы у немецкого историка Ранке, а вся его теоретическая концепция в своих основных чертах предвосхищена русским реакционным публицистом, представителем позднего славянофильства, Н. Я. Данилевским. Еще в 1871 г. Данилевский выпустил книгу «Россия и Европа», в которой развил теорию культурно-исторических типов и использовал ее для защиты самодержавия и пропаганды великорусского национализма и исторической миссии славянства.

Правда, при работе над первым томом своего тру-

да Шпенглер, по-видимому, не знал о книге Данилевского, которая в немецком переводе появилась только в 1920 г. Но это и не так важно. Это факт его биографии. Важно же то, что Шпенглер, несмотря на всю парадоксальность его взглядов, отнюдь не был каким-то исключительным явлением в буржуазной философии.

§ 2. Гносеологические предпосылки

Каковы гносеологические установки Шпенглера, на которых он строит свою историософскую концепцию? Это прежде всего крайний субъективизм и релятивизм, воинствующий антиинтеллектуализм. Как и для всей философии жизни, исходным понятием для Шпенглера выступает «жизнь». В отличие от Дильтея она отнюдь не сводится к духовной жизни, но включает, как и у Бергсона, сильнейшую биологическую, точнее виталистическую, тенденцию. Шпенглер принимает, правда без подробных объяснений, некое творческое жизненное начало, сходное с жизненным порывом Бергсона, но без присущего тому религиозного оттенка. В этом начале он видит наиболее глубокую основу и исток всей культурной жизни человечества. В то же время Шпенглер резко разграничивает природу и историю и науки о природе противопоставляет наукам о духе. Однако он утверждает, что природа и история в одном отношении не отличаются друг от друга: природа и история свою действительность получают только в сознании, в переживании субъекта. Сами они лишены самостоятельной реальности и существуют только в духе.

«...Следует иметь в виду, — пишет Шпенглер, что как история, так и природа... предполагают дух, через который и в котором они становятся действительностью. Без субъекта невозможен и объект. Независимо от всяких теорий, которым философы придали тысячу разных формулировок, твердо установлено, что земля и солнце, природа, пространство, вселенная — все это личные переживания, причем их существование в определенном виде зависит от человеческого сознания. Но то же самое справедливо и по отношению к исторической картине мира...» (82, 6).

Без субъекта невозможен объект — вот совершенно четкая формулировка субъективно-идеалистическо-

го взгляда за мир. Вселенная с находящимися в ней Землей, Солнцем, звездами, вся природа, вся история — это все не что иное, как переживание субъекта.

Остается только уточнить, что понимается под субъектом. На этот вопрос Шпенглер отвечает прямо и недвусмысленно. Он не прибегает к понятию «гносеологического субъекта» или «сознания вообще», с которыми мы встречаемся у субъективных идеалистов других школ, — он объявляет, что «в основе мира, как действительности, лежит я, как возможность, которая в нем нашла свое осуществление» (82, 45).

В основе мира лежит Я — это уже не только субъективный идеализм, это — солипсизм. И Шпенглер не пытается опровергнуть или предупредить возможное обвинение в солипсизме. Ведь он стоит выше всякой науки; он не считает нужным связывать себя требованиями логической последовательности. Как и любой субъективный идеалист, Шпенглер, конечно не думает, что существует только он один. Как о чем-то само собой разумеющемся он говорит о существовании других людей, других субъектов, народов, культур и т. д., и ему даже в голову не приходит попытаться как-то согласовать это признание с его же утверждением о том, что в основе мира лежит Я, что вся вселенная — это лишь личное переживание.

Как возможно подобное противоречие? Видимо, дело в том, что в каждой философской системе есть какая-то главная идея, главная мысль, которая и разрабатывается в ней наиболее последовательно. Все остальное для создателя данной системы имеет третьестепенное значение, и он не смущается возникающими противоречиями.

Так и здесь: главная идея Шпенглера — это история как смена отдельных замкнутых культур, исключаящая единый исторический процесс, исключаящая исторический прогресс. Именно этой идее подчинено у него все

Что же касается собственно гносеологии, то субъективный идеализм никогда не бывает последовательным. Он всегда вынужден отступать от своих солипсистских позиций и вносить какой-то момент объективности. Подобно Шопенгауэру и Дильтею, Шпенглер хорошо сознает несовместимость субъективного идеализма как с естественным взглядом на мир всех нормальных людей, так и с точкой зрения науки. Он

понимает, что принятие им солипсизма культурных кругов вовлекает его в неразрешимые противоречия.

Шпенглер говорит, что для западного человека, находящегося на высоте своей давно ставшей городской интеллектуальной культуры, существует определенная картина истории. Ее центром являются шесть столетий «мировой истории» на одной малой планете, в то время как горизонт незаметно теряется в астрономических, геологических или мифологических деталях. Эта картина, согласно Шпенглеру, есть, по сути своей, результат нашего бодрствующего бытия. Лишь на ее фоне только и может понять себя западная душа. Она есть необходимая нам форма восприятия всего того, что действительно существует. С этой твердой точки зрения мы взираем на прошлое и будущее. По-видимому, говорит Шпенглер, нет ничего реальнее этой перспективы.

Первобытному человеку, рассуждает он далее, такое воззрение незнакомо, а античный и восточный человек хотя и переживал нечто похожее, но во-всяком случае совсем по-иному. Оказывается, таким образом, что эта ясная «мировая история» принадлежит только нам. «Итак, — задает Шпенглер риторический вопрос, — нет никакой исторической деятельности для всех людей существующей и идентичной? Итак, это только выражение, свободная фантазия, функция отдельной души? Этот стадоподобный поток человеческих поколений сквозь столетия, этот эпизод становления бесчисленных солнечных систем сквозь миллионы лет, эти давно умершие страны культурных расцветов на Ниле, Ганге и Эгейском море суть только видения фаустовского духа? Вспомним, что то же самое утверждает всякая философия по отношению к картине природы, называя ее явлением. Конечно, человек был атомом во вселенной, но и вселенная была одновременно продуктом его разума» (82, 164).

Действительно, в концепции Шпенглера эти два взгляда приходят в непримиримое противоречие. Ему остается только констатировать его наличие, что он без колебания и делает. «Такова великая тайна человеческого сознания, которую приходится принять, как таковую. Заключающееся в ней противоречие недоступно мышлению. Идеалистические и реалистические

учения, называющие одно действительностью, а другое видимостью, производят насилие над тайной, но не разрешают ее.

Душа и мир: этой полярностью исчерпывается сущность нашего сознания, подобно тому, как феномен магнетизма исчерпывается в противоположном притяжении двух полюсов. И эта душа, притом душа каждого отдельного человека, переживающая в *себе и, следовательно, творящая* весь этот мир исторического становления, делающая его выражением своего склада существования, в то же время под другим углом зрения есть только ничтожный элемент, только беглая вспышка в нем» (82, 164—165).

В примечании Шпенглер замечает, что то же выражает и принцип западного числа: если X есть функция Y , то и Y есть функция X . Однако аналогия с математической символикой никоим образом не может разрешить реальное мировоззренческое противоречие, имплицитно содержащееся в любой субъективно-идеалистической позиции. И Шпенглер продолжает обострять это противоречие: «Что же такое Цезарь, Рамзес, Валленштейн, как не феномены исторической картины, созданной внутри себя высокообразованной душой? Существуют ли они в действительности для — неисторического — сознания ребенка?» (82, 165).

Шпенглеру, очевидно, недоступно понимание того, что сама постановка вопроса о том, для кого существуют исторические личности и события, только вводит в заблуждение. Вещи, явления, процессы объективного мира, включая и исторических личностей и исторические события, существовали (и существуют) не для кого-нибудь, не для того, чтобы их кто-нибудь воспринимал, а сами по себе, поскольку они возникают в объективном процессе естественноисторического развития. Пока мы о них еще не знаем, можно сказать, — и это допускает наш язык, — что они существуют «в себе»; когда же мы о них узнали, опять-таки можно сказать, что они начали существовать и «для нас». Выражения «в себе» и «для нас» имеют лишь гносеологическое значение, и их правомерно употреблять только в этом смысле. Вкладывать в них онтологический смысл значит неправильно пользоваться языком и придавать двусмысленный характер выражению «для нас». Но в этом злоупотреблении повинны практически все субъективные идеалисты.

Признав внутреннее противоречие своей позиции, Шпенглер тем не менее продолжает развивать ее, расширяя тем самым сферу основополагающей для него субъективистской интерпретации окружающего мира и его истории. «Предрасветная душа ребенка и раннего человека только предчувствует свой мир; только ясная дневная душа высоких культур... обладает также чувственным миром, как своей собственностью. Во всякий момент бодрствующей жизни она строит из хаоса чувственного космос символически оформленных объектов или феноменов (исторических) в зависимости от того, обладает ли этот космос признаками природы или истории. Эту деятельность мы зовем жизнью» (8, 165).

Шпенглер весьма наглядно показывает смысл и назначение гносеологического солипсизма. Он использует его в качестве основы для своих совершенно произвольных, а то и просто мистических построений в области истории. Фактически Шпенглер пытается подменить науку истории мифотворчеством, действительный ход исторического процесса фантастическим, существующим лишь в его воображении. Но для того, чтобы это сделать, нужно не только отказаться от науки — нужно подменить объективную природу и объективную историю субъективным представлением о природе и жизни. Если нет объективной реальности, если нет объективной истины, открываемой наукой, то можно отстаивать любую, самую произвольную, субъективную картину мира, любой миф.

Вот, собственно, почему субъективистская гносеология так необходима Шпенглеру. Он пишет: «Существует столько же миров, сколько людей и культур, и в существовании каждого отдельного человека этот мнимо единственный самостоятельный и вечный мир,— про который каждый думает, что он существует в том же виде и для других, — есть вечно новое, однажды существующее и никогда не повторяющееся переживание» (82, 166).

Значит, нет никакого объективного реального мира, мира «в себе». Есть только субъективное, индивидуальное представление о мире, меняющееся от человека к человеку, от культуры к культуре. Каждый человек, иногда совместно с другими, создает свой собственный, личный мир, в котором находит выражение его собственная душевность. Поэтому-то, согласно

Шпенглеру, «научное познание есть самопознание» (82, 108).

Научное познание для Шпенглера не есть, стало быть, познание или отражение внешнего мира. Оно есть не более как самовыявление, самовыражение и проецирование вовне внутреннего мира, души человека. Внешний мир есть лишь экстериоризация мира внутреннего. Поэтому, с точки зрения Шпенглера, смешно и нелепо говорить о существовании какой-то природы вне человека. Согласно Шпенглеру, только профаны и обыватели считают природу некоей объективной реальностью. На самом деле «природа — это переживание, насквозь насыщенное совершенно личным содержанием» (82, 171).

Мы уже хорошо знакомы с особенностями мышления субъективных идеалистов и легко замечаем, что Шпенглер подменяет действительность представлениями о ней. Поскольку представления о мире изменяются с развитием науки, философии и человечества вообще, поскольку они были неодинаковыми у различных народов в одно и то же время, Шпенглер утверждает, что никакого мира самого по себе нет, а есть только различные физические теории природы; нет мира, а есть только сменяющие друг друга и всегда относительные системы мира.

«Преходящи, — говорит Шпенглер, — даже и звездные миры, которые созерцали астрономы Нила и Евфрата, потому что наша — столь же преходящая — видимая глазом западного человека, возникшая из его чувства система мира, установленная Коперником, есть нечто совершенно отличное» (82, 170). На том основании, что древние представляли себе звездное небо иначе, чем мы, Шпенглер заключает, что сам звездный мир стал другим.

Мы знаем, что звездные миры действительно преходящи, но совсем в другом смысле. Они преходящи, как все на свете, как любые формы материи, которые возникают, развиваются и уступают место новым. Шпенглер же фактически говорит не об историческом развитии самих этих звездных миров, что для него бессмысленно, а о смене наших воззрений и систем, которыми для него исчерпывается вся реальность в данном случае звездного неба. Для Шпенглера нет истории развития познания, углубления нашего знания, постепенного приближения его к объектив-

ной реальности — для него есть лишь смена одних представлений другими, одинаково выражающими не объективную истину, а субъективное чувство и переживание.

Таким образом, теория познания Шпенглера представляет собой крайнюю форму релятивизма и скептицизма. Для него принципиально не существует знания об объективном мире, а следовательно, и объективной истины. Согласно Шпенглеру, поэтому для подлинного мыслителя нет абсолютно правильных или абсолютно неправильных точек зрения. Все относительно, все изменчиво, все преходяще. Но мало того, что Шпенглер субъективный идеалист и агностик — он еще и воинствующий иррационалист. Он продолжает ту линию критики разума, которую до него вели Ницше, Дильтей, Бергсон и другие представители этого направления. Совершенно в духе своих предшественников, в частности Дильтея, Шпенглер противопоставляет природу истории. Он упрекает историков в том, что они пытались применять к истории естественнонаучный подход. «На историю смотрели как на природу, как смотрит на свой объект физик, и действовали соответствующим образом» (82, 49). Шпенглер говорит, что проникнутые духом позитивизма историки XIX в. старались уничтожить границу между природой и историей, и притом в пользу природы. Историческому исследованию, полагает Шпенглер, всегда угрожает опасность «сделаться исключительно физикой общественной жизни», стать «материалистическим, как оно само себя, не догадываясь о смысле этого факта, называет» (82, 105).

Из этих слов ясно видно, против кого направляет Шпенглер свой главный удар. Это научный подход к истории, это ее материалистическое понимание. Шпенглер хочет отделить историю от науки, убедить в недопустимости применения к истории такого метода, которым пользуются ученые, изучая природу. Мы знаем, что общественную жизнь отождествлять с природой, конечно, нельзя, что пытаться объяснять общественную жизнь только законами природы — значит преградить себе путь к правильному ее пониманию. Диалектический материализм не приемлет натуралистического объяснения общественной жизни, он считает необходимым изучение общественной жизни в ее каче-

ственной специфике. Различие между естествознанием и историей состоит в том, что они изучают качественно разные области действительности, различные, не сводимые друг к другу явления и их специфические законы. История и естествознание — равно науки, только изучают они разные объекты.

Но для Шпенглера, как и для Шопенгауэра, история — это вовсе не наука. Наука, говорит он, всегда есть естествознание. История же — это вообще не знание, а переживание. С точки зрения Шпенглера, природа и история это полярные противоположности и познание их ничего общего друг с другом иметь не может. Противоположность природы и истории для Шпенглера — это противоположность мертвого и живого, покоя и движения, ставшего и становления. Природа — это область мертвого, застывшего, неподвижного; соответственно этому в ней господствуют механизм, закон, причина и действие, число, пространство, рассудок, логика. История, напротив, — это движение, становление, жизнь. История, по Шпенглеру, это само живое бытие. Жизнь есть первое и последнее; жизнь лишена системы, программы, разума; она существует через себя и для себя; и глубочайший порядок, в котором она себя осуществляет, можно лишь созерцать и чувствовать и потом, может быть, описать.

Эти соображения Шпенглера показывают преeminентность философии жизни, потому что это почти буквальное повторение высказываний Ницше, Дильтея и Бергсона. Но в одном пункте Шпенглер удаляется от Дильтея и приближается к Виндельбанду и Риккерт. Противоположность природы и истории, по Шпенглеру, определяется, скорее, не различием их объектов, а различными методами познания. «Природа и история, — пишет Шпенглер, — вот два крайних противоположных способа превращать действительность в упорядоченную картину мира. Действительность становится природой, если всякое становление рассматривать с точки зрения ставшего; она есть история, если ставшее подчинить становлению» (82, 102). Следовательно, пускаем мы в ход рассудок с его мертвыми понятиями и законами, получаем природу, обращаемся к внутреннему чувству, переживанию, интуиции — и перед нами история. Природа, следовательно, есть результат деятельности интеллекта, результат познания. История есть результат созерцания, интуиции.

«Познавание, — пишет Шпенглер, — ...есть тот акт переживания, результат которого называется «природа». Познанное и природа идентичны. Все познанное равнозначуще с механически ограниченным и установленным... созерцание есть такой акт переживания, такой феномен, который в самом процессе своего осуществления есть история. Пережитое есть происшествие, есть история» (82, 102).

Отсюда возникает еще одно очень важное с точки зрения Шпенглера различие. Природа, как нечто застывшее, мертвое, выступает раз и навсегда в пространстве, но не во времени. Все познанное, рассуждает Шпенглер, находится вне времени, оно не принадлежит ни прошлому, ни настоящему, ни будущему. Оно обладает надвременным значением. Таково внутреннее свойство законов природы. Закон, коль скоро он установлен, не имеет отношения ко времени. Он аисторичен. Поэтому природа, как совокупность закономерностей, не исторична, находится вне времени. Напротив, жизнь, история, становление подчинены принципу направления. В основе их лежит время как необратимый процесс. Здесь, в этой противоположности, говорит Шпенглер, «мы имеем перед собой соотношение жизни и смерти, рождения и разрушения. Рассудок, понятие, «познавая», убивает... Художник, равно как и настоящий историк, созерцает, как нечто становится» (82, 109).

Шпенглер утверждает, что «все логическое — пространственно, неподвижно, механистично» (82, 351). Но это мы уже видели, все эти доводы знакомы нам по рассуждениям Бергсона. Философы жизни, и среди них Шпенглер, критикуют недостатки и слабости *метафизического мышления* не для того, чтобы подняться на более высокую *диалектическую* ступень научного мышления, а для того, чтобы иметь возможность отойти от научного мышления и отказаться от науки вообще.

Итак, согласно Шпенглеру, наука, логика убивают жизнь. Зачем же нужна наука? Для чего человек прибегает к двум способам «упорядочения действительности», создает не только историю, но и природу? В полном согласии с Бергсоном и Ницше Шпенглер говорит, что наука нужна вовсе не для понимания действительности, а для ее приспособления. Интеллект и опирающаяся на него наука имеют вовсе не теоретическое, а практическое, техническое значение. Со вре-

мени своего возникновения наука стала «служанкой технической воли к власти» (141, 928). Это — прямое заимствование у Ницше, который также утверждал, что познание работает как орудие «воли к власти» и никакого другого значения не имеет.

Таковы, по Шпенглеру, значение интеллекта и область его применения. Таковы основные исходные гносеологические посылки Шпенглера, его теоретико-познавательный багаж. Мы находим в нем субъективно-идеалистическое восприятие мира, релятивизм, скептицизм, интуитивизм — все необходимое для того, чтобы отказаться от науки, начать конструировать мифы.

Но, говоря, что историю можно только переживать, что нужно вчувствоваться и вживаться в историю, Шпенглер пока еще не дает указаний, как нужно подходить к историческим фактам. Если он собирается произвести переворот в понимании истории, он должен пользоваться каким-то методом аргументации, каким-то научным или хотя бы псевдонаучным аппаратом. Без этого невозможна никакая философия истории. И Шпенглер действительно предлагает такой метод. Это метод *аналогий*. Шпенглер пишет: «Средством для понимания мертвых форм служит математический закон. Средством для понимания живых форм — аналогия» (82, 2). О какой аналогии говорит Шпенглер? Во-первых, об аналогии развития культур с развитием организмов. Во-вторых, об аналогии между развитием различных культур, которые, согласно Шпенглеру, не только проходят одни и те же стадии (рождение, расцвет, умирание), но в истории которых происходят сходные события и появляются сходные исторические персонажи, играющие сходную роль (например, Цезарь и Наполеон).

Следовательно, не анализ исторических событий, их закономерных связей, не изучение исторического процесса в его внутренней закономерности должно быть содержанием исторического исследования. Им должно быть отыскание аналогий, проведение исторических параллелей и на этой основе — создание мифа.

§ 3. Философия истории

Обратимся теперь к самой философии истории Шпенглера. При этом мы с удивлением увидим, что Шпенглер весьма серьезно претендует на то, что в его книге дается строгое, свободное от партийных предпочтений и личных склонностей, совершенно объективное изучение явлений истории. Но эта претензия находится в разительном противоречии с его релятивизмом и субъективным идеализмом. Ведь сам Шпенглер утверждал, что не только системы мира, но и сам мир — это не более, как личное переживание. Теперь же он претендует на то, что дает единственно истинное объяснение исторических процессов. В подобное противоречие неизбежно впадают все субъективные идеалисты, скептики и агностики. Все они утверждают, что не может быть истинного знания, что всякое учение относительно, и в то же время предлагают свое учение в качестве единственно истинного и объективного. В данном случае субъективистская гносеология нужна была Шпенглеру для того, чтобы отказаться от научного знания, разделаться с научными теориями и поставить на их место мистическую конструкцию, которую он будет теперь выдавать за непогрешимую истину. Философско-историческая концепция Шпенглера создается в противовес прежде всего материалистическому пониманию истории.

Две идеи вызывают особое возражение Шпенглера: идея исторической закономерности и идея общественного прогресса, поступательного развития общества. Обе эти идеи были выдвинуты идеологами буржуазии тогда, когда казалось, что будущее принадлежит ей, что прогресс общества будет означать прогрессирующее буржуазное благополучие, и обе эти идеи буржуазные идеологи стали отбрасывать, когда начало становится ясным и научно обоснованным, что капиталистическое общество само представляет собой лишь преходящее состояние.

Шпенглер подменяет идею поступательного развития общества идеей круговорота, а идею закономерности — идеей судьбы. Он иронизирует и издевается над теми, кто верит в безграничное развитие человеческого общества, кто рассматривает всемирную историю как единый процесс. «Никто, — говорит Шпенглер, — не будет ожидать от тысячелетнего дуба, что именно

теперь должно начаться его подлинное развитие. Никто не ожидает от гусеницы, с каждым днем растущей на его глазах, что этот рост может продолжиться еще несколько лет.

Каждый в этом случае в полной уверенности чувствует определенную границу, и это чувство является ничем иным, как чувством органической формы. Но по отношению к высшему человечеству в смысле будущего царит безграничный тривиальный оптимизм... Здесь находится место для безграничных возможностей, но никогда для естественного конца» (82, 19).

Таковы поразительные результаты, к которым приводит принятый Шпенглером метод аналогий. Достаточно провести аналогию между развитием человечества и ростом гусеницы, чтобы опровергнуть все иллюзии «тривиального оптимизма», который полагает, что человечество имеет перед собой практически безграничные возможности для дальнейшего развития. Гусеница имеет определенный предел для своего роста, и, следовательно, человеческое общество в качестве организма также должно иметь предел для своего развития. Такова логика Шпенглера. Его субъективистская гносеология дает широкий простор для самых произвольных рассуждений и выводов.

Шпенглер решительно отрицает понятие всемирной истории. «Человечество для меня, — пишет Шпенглер, — лишь зоологическая величина. Я не вижу ни прогресса, ни цели, ни пути человечества, кроме как в головах западноевропейских философов-прогрессистов» (83, 31). Традиционное деление истории на древнюю, среднюю и новую он называет узким провинциализмом. Для Шпенглера не существует единой истории человечества, существуют лишь отдельные изолированные культуры. Они неожиданно вырастают из лона породившей их земли, расцветают бесцельно, как цветы в поле, а потом погибают, как и все живое. По аналогии с морфологией растительных и животных организмов Шпенглер говорит и о морфологии истории, изучающей развитие культурных организмов. Эта морфология истории устанавливает для каждого культурного организма определенные этапы, фазы. «Всякая культура, — говорит Шпенглер, — переживает возрасты отдельного человека. У каждой имеется свое детство, юность, возмужалость и старость» (82, 114).

Что же направляет жизнь каждой культуры? Что заставляет ее проделать весь путь от рождения до гибели? Шпенглер отвечает: судьба. «Центром моего построения служит идея судьбы» (83, 20). Такова была судьба всех прошлых, уже погибших культур, такова же судьба и нашей, западной культуры — она также обречена на гибель.

Здесь вполне естественно задать Шпенглеру вопрос: насколько правомерен метод аналогий, что дает ему право вводить в историческое исследование мистическое понятие судьбы? Но с точки зрения Шпенглера подобные вопросы незаконны. Мы не должны забывать, что находимся вне области науки, где можно требовать каких-то доказательств и объяснений. Мы находимся в области мифа, где Шпенглер оперирует такими понятиями, с которыми, как он говорит, научное мышление никогда не совладеет. Судьба, по Шпенглеру, это понятие, которое нельзя объяснить или обосновать. «Судьба, — говорит Шпенглер, — слово, содержание которого надо чувствовать» (83, 20). Кто не в состоянии этого сделать, пусть не занимается историей, потому что естественнонаучное знание может быть передано от учителя к ученику, «познанию природы можно научиться, но знатоком истории можно только родиться» (82, 109). Истинный историк чувствует ход исторического процесса, переживает его, непосредственно усматривает поступь истории. Сила историка в том, что он пользуется бессознательным методом инстинктивного рассмотрения мирового процесса, и этим методом владеют немногие люди.

Элитарный характер методологии философии жизни выступает здесь весьма отчетливо. Рациональное мышление в принципе доступно каждому и демократично. Интуиция, инстинктивное схватывание — это уже привилегия. Для Шпенглера является аксиомой, что понять исторический процесс, усвоить уроки истории могут лишь избранные, а всей остальной массе остается только воспринимать их откровения.

Если судьба направляет жизненный путь каждой культуры, то конкретное содержание культуры, согласно Шпенглеру, определяется ее душой. Согласно концепции Шпенглера, «культура зарождается в тот момент, когда из первобытно-душевного состояния вечно-детского человечества пробуждается и выделяется великая душа, некий образ из без-образного, ог-

раниченное и преходящее из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго ограниченной местности, к которой она и остается привязанной наподобие растения. Культура умирает после того, как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и наук и таким образом вновь возвратится в первичную душевную стихию» (82, 113).

Таким образом, культура и есть внешнее проявление внутреннего строя души данного народа и выражается в единстве стиля его жизни и внешних проявлений. Всего Шпенглер перечисляет восемь достигших своего завершения культур. Это — китайская, вавилонская, египетская, индийская, античная, арабская, западная и культура народа майя. Особо он отмечает, как находящуюся в возникновении русскую культуру, которую он таким образом отделяет от западно-европейской (82, 113).

Так Шпенглер объясняет единство и неповторимое своеобразие культур. В основе каждой из них лежит особая душа. В основе античной культуры — аполлоновская душа, в основе арабской — магическая душа, в основе западноевропейской культуры — фаустовская душа.

Не так трудно установить идейные истоки, к которым восходит идея души у Шпенглера. Очевидно, это учение Гегеля о духе народов, который реализуется в государственных, общественных институтах народа, в его искусстве и культуре. У Гегеля мировой дух в своем поступательном движении вперед последовательно воплощался в отдельных народах, которые вследствие этого становились историческими, делались определенными этапами всемирной истории. Учение Гегеля содержало рациональную мысль о внутренней закономерной связи исторических событий, о всемирной истории, как едином закономерном процессе. Эта рациональная мысль была выражена в полумистической форме, но в гегелевском учении она все же была.

Шпенглер отбрасывает рациональное содержание гегелевской идеи и раздувает ее мистическую сторону. У Шпенглера каждая душа, следовательно каждая культура, замкнута в себе. Она ничего общего не имеет с другими культурами. Точка зрения Шпенглера — это солипсизм культурно-исторических типов, культурных кругов. Каждый культурно-исторический тип су-

ществует обособленно, замкнуто, изолированно. Каждая культура живет своей собственной, особой жизнью. Она создает свои политические, научные, культурные ценности. Она ничего не может воспринять у других культур. Не существует никакой исторической преемственности, никакого влияния или заимствования. Человек, принадлежащий к одной культуре, не только не может воспринять что-либо из культурных ценностей других культур, но он и не в силах их понять. Араб или китаец смотрят на мир другими глазами, чем грек, они живут иными интересами, их волнуют иные заботы.

Шпенглер привлекает огромное количество примеров и иллюстраций для доказательства обособленности и замкнутости культур. Он громит тех «претенциозных» мыслителей и писателей наших дней, которые воображают, будто их идеи имеют универсальное общечеловеческое значение, в то время как они выражают лишь томление духа западноевропейского человека.

«Какими комическими, — говорит Шпенглер, — покажутся женские проблемы Ибсена, точно так же заявляющие претензию на внимание всего «человечества», если на место знаменитой Норы, дамы северо-западного европейского большого города, кругозор которой приблизительно соответствует плате за квартиру от 2-х до 6 тысяч марок и протестантскому воспитанию, поставить жену Цезаря, госпожу де Савиньи, японку или тирольскую крестьянку? Но и у самого Ибсена кругозор жителя большого города из среднего класса вчерашнего и нынешнего дня» (82, 23).

Шпенглер упрекает историков и философов в том, что они всемирную историю укладывают в схему «древность, средневековье, новое время». Эта схема, говорит он, охватывает только некоторые страны Европы и совершенно игнорирует целые континенты с населяющими их великими народами, как будто бы они не имели никакого отношения к истории. Шпенглер, бесспорно, нащупал здесь слабое место у буржуазных историков и историков философии. Европоцентризм, пренебрежение к народам других стран, отрицание вклада этих народов в общечеловеческий фонд науки и культуры — одна из порочных черт исторического сознания западноевропейской буржуазии. Еще в гегелевских лекциях по истории философии имеется специаль-

ный параграф, в котором обосновывается исключение Востока из истории философии.

Но критика Шпенглером европоцентризма обманчива. Шпенглер настаивает на необходимости изучения истории культуры других, неевропейских народов только для того, чтобы доказать их абсолютную отчужденность от западноевропейской культуры, а вовсе не для того, чтобы выяснить, какой вклад они внесли в общечеловеческую культуру. Западноевропейская культура, согласно Шпенглеру, не имеет никаких точек соприкосновения с культурами стран Востока. Религиозные, философские, этические взгляды, наука, искусство — все у них совершенно различное. Западноевропейская и восточная душа отделены друг от друга непроходимой пропастью.

Таким образом, в действительности Шпенглер усугубляет концепцию европоцентризма, он отбрасывает неевропейские народы куда-то на периферию всемирной истории, в центре которой по-прежнему возвышается западный мир.

Обосновывая свою излюбленную мысль о замкнутом характере каждой культуры, Шпенглер использует тот действительный факт, что существует определенное единство культуры в каждую эпоху и у каждого народа. Культура рабовладельческой Греции отмечена такими чертами, которые отличают ее от культуры, скажем, феодального Китая или буржуазной Англии. Эти черты своеобразия каждой культуры возникают на базе определенного способа производства и получают свое дальнейшее определение от особенностей национального развития данного народа.

Шпенглер абсолютизирует эти черты своеобразия настолько, что видит лишь то, что отличает культуры различных народов, но он отказывается видеть то, что у них есть общего. И прежде всего, он игнорирует общие черты материальной культуры. В своей абсолютизации различий Шпенглер идет настолько далеко, насколько это вообще возможно. Он утверждает, что противоположны не только этические, религиозные или эстетические взгляды людей различных культур, но что весь строй мышления, философские, научные взгляды, восприятие пространства, числа — все это абсолютно различно. Каждая душа, составляющая внутреннюю сущность культуры, в процессе своего активного самовыявления и самоосуществления,

согласно Шпенглеру, творит свою собственную символику, она создает свой собственный мир символов, непонятный для другой души. «...Вся картина окружающего мира есть функция самой жизни, отражение, выражение, символ живущей души...» Морфология мировой истории неизбежно приводит к всеобщей символике» (82, 46). Произведения искусства, философские учения, математические теории, физические принципы, даже научные законы — все это, согласно Шпенглеру, представляет собой некую единую систему взаимосвязанных символов, в которой выражается душа данной культуры. Шпенглер говорит, что «существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Эвклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и пределением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита...» (82, 5)*. Сама пра-душа, лежащая в основе культуры, остается для нас вечно непознаваемой, путь к ней закрыт навсегда.

«...Вся картина окружающего мира есть функция самой жизни, отражение, выражение, символ живущей души... Морфология мировой истории неизбежно приводит к всеобщей символике» (82, 46). Всякая интуиция, всякое познание встречают только *символы*, и из них строится единственно доступный для нас мир.

Шпенглер особенно подробно рассматривает различия между аполлоновской и фаустовской душой. Он полагает, что *восприятие пространства*, как основы всей внешней действительности, является *первым важнейшим символом*, из которого вытекают все остальные различия.

Аполлоновская душа понимает пространство геометрически, как ограниченное или замкнутое; аполлоновская душа ищет покоя, завершения, гармонии, она довольствуется данным моментом, она сосредоточивается на телесном и конечном. Напротив, фаустов-

* В этих мыслях Шпенглера легко можно заметить предвосхищение двух более поздних систем (философии символических форм Э. Кассирера и археологии знания Мишеля Фуко).

скую душу характеризует вечное беспокойство, устремленность к бесконечному, воля к власти. Поэтому, говорит Шпенглер, и пространство понимается фаустовской душой по-другому, оно понимается аналитически, как беспредельное, как не знающее границ ни с какой стороны.

Для аполлоновской души число — это всегда конечная, определенная величина, для фаустовской — это функция, это изменчивый и непостоянный процесс. Поэтому аполлоновская душа создает Эвклидову геометрию и статику, а фаустовская создает анализ бесконечно малых и динамику.

Если взять искусство, то здесь статуя в своей замкнутой телесности является художественным выражением или символом аполлоновской души, а fuga — символом души фаустовского человека.

Следует особо отметить, что Шпенглер иногда склоняется к тому, чтобы выделить в качестве особой культуры также и русизм (Russentum), разумеется, со своей особой русской душой, противоположной фаустовской. Шпенглер, видимо, слишком мало знает о России — о ее истории и культуре, чтобы высказать какое-либо твердое мнение. В то же время он определенно считает «русский дух» весьма отличным от западного, обусловленным своеобразными историко-географическими особенностями. Так, он говорит, что для русской души пространство предстает как *поверхность*, ибо его прообраз — степь, уходящая за горизонт.

Поэтому и небо воспринимается западным человеком как устремление ввысь как Himmelsdom (небосвод), а русской душой — Himmelsabhang (небосклон) (141, 788—794).

Согласно Шпенглеру, все познание, все формы духовной деятельности человека релятивны, они относятся только к данной определенной культуре, имеют значение только для нее. Это касается научных теорий в такой же мере, как и нравственных, религиозных или каких-нибудь иных представлений.

Так протягивается нить от философии истории Шпенглера к его субъективистской гносеологии. Таково то специфическое, социологическое обоснование релятивизма, которое характерно для взглядов Шпенглера на познание. Здесь, в этом пункте, замыкается порочный круг в учении Шпенглера. На основе антиинтеллектуалистической, релятивистской гносеологии

Шпенглер воздвигает миф своей философии истории, свою солипсистскую концепцию замкнутых культур; в свою очередь, идея абсолютной замкнутости культурно-исторических типов является обоснованием гносеологического релятивизма, относительности всех научных теорий и взглядов.

Вопреки действительной истории науки Шпенглер, например, утверждает, что наша современная математика вовсе не есть дальнейшее развитие математических знаний, которые имелись у греков, арабов и других народов; современная математика для Шпенглера представляет собой совершенно самостоятельный мир математических символов, этот мир символов развивается из глубин фаустовской души и выражает только ее сущность.

Аналогично обстоит дело с астрономическими, физическими и иными науками, а также философскими теориями. Понятия, например, массы, скорости, атома, которыми оперирует современная физика, не имеют, согласно Шпенглеру, никакой модели в действительности, никакого объективного прототипа. Они представляют собой только символы, из которых современный человек конструирует свой мир.

Шпенглер утверждает, что профаны наделяют законы природы каким-то самостоятельным существованием, подобно тому, как дикари верили в существование духов земли или огня. Но законы природы это просто такие формы духа, в которых фаустовский человек утверждает свою волю к власти, свое господство над природой. «Античный человек, по Протагору, был только мерой, а не творцом вещей» (82, 398). Наоборот, современный человек творит мир, мир есть его представление, функция собственного Я.

«Отсюда, — продолжает Шпенглер, — явствует, что принцип причинности в той его форме, которая для нас является само собой понятной и необходимой, на которой, как на основной истине в полном согласии друг с другом строится математика, физика и теория познания, есть западный, точнее барочный, феномен» (82, 398).

Шпенглер говорит, что «для исторически настроенного человека существует только *история физики*. Все ее системы он рассматривает не как верные или неверные, но как исторически, психологически обусловленные характером эпохи и более или менее совер-

шенно его выражающие. Даже сам прирожденный физик... вдруг оказывается в таком состоянии, что сам незаметно ставит под вопрос основу своей науки, именно требование одной неизменяющейся истины...» (82, 123).

Но мало того, что научные теории Шпенглер считает только системой символов, прочно привязывая их к специфической западной культуре, — он стремится показать наличие ненаучных элементов в самом научном знании. Он настаивает на том, что «нет науки без бессознательных предпосылок, над которыми исследователь не имеет никакой власти, причем таких предпосылок, которые можно проследить, начиная с первых дней пробуждающейся культуры...

Никакая наука, — продолжает он, — не есть только система, только закон, число и порядок; каждая из них в качестве исторического феномена есть живой, осуществляющийся в мыслях людей, определяемый судьбой культуры, организм. В современной физике есть не только логическая, но и историческая неизбежность» (82, 385).

Шпенглер был хорошо знаком с естествознанием своего времени и сумел подметить такие черты процесса научного познания и его связи с культурой, которые буржуазным методологам и историкам науки раскроются лишь спустя несколько десятилетий, да и то, может быть, лишь по его подсказке. Однако эти прозрения переплетаются у Шпенглера с откровенно антинаучными утверждениями, выражающими его реакционные иррационалистические установки.

Предвосхищая П. Фейерабенда, он говорит о науке: «...ничто не дает нам права признать преимущество этого духовного мира форм перед прочими. Всякая наука, как вообще всякий миф, всякая религиозная вера зиждется на внутренней достоверности... Все возражения естествознания против религии поражают его самого... большой предрассудок думать, что когда-либо удастся «антропоморфные» представления заменить «истиной». Не антропоморфных представлений не существует» (82, 386). Шпенглер доходит до утверждения что всякая физическая теория, как и всякая историческая религия, «сама есть миф и в каждой своей черте предусмотрена антропоморфически» (82, 386).

Не только естественная наука, но, согласно Шпенглеру, и философия также не имеет никаких общих проблем или вопросов, а в истории философии отсутствует какая-бы то ни была преемственность. «У каждой культуры своя собственная философия; она есть часть ее общей символики выражения...» (82, 371).

Не существует единой линии развития философии, как не существует, по Шпенглеру, и таких философских вопросов, которые бы имели значение для мыслителей различных культур. Философские проблемы, так же как и произведения искусства и моральные принципы, всегда выражают свою эпоху, и только свою эпоху. Поэтому, говорит Шпенглер, противоположность природы и души, которая так волнует философов нашего времени, имеет чисто местное и временное значение, она не будет представлять ни малейшего интереса и даже останется непонятной для философов других культур.

Каждая философия есть выражение своего и только своего времени. «Каждая такая философия, — пишет Шпенглер, — с первого до последнего слова, от абстрактнейшей темы до самых личных характерных черт... есть чистый символ исторически-ограниченного вида человечества и, следовательно, есть нечто переходящее, обладающее определенным темпом и определенной жизненной длительностью. У каждой эпохи имеется своя тема, обладающая значением только для нее, и ни для какой другой» (82, 373—374).

В понимании Шпенглером философии сказывается тот же агностицизм и релятивизм, что и в понимании физики и математики. Конечно, естественнонаучные теории, равно как и философские учения, порождаются потребностями эпохи и уровнем имеющегося знания. В XX в. так же мало возможен Демокрит, как и Гиппократ; космогония и оптика Декарта в равной мере принадлежат XVII в., как и его рационализм и его метафизика. То же справедливо применительно к механике Ньютона и к сенсуализму Локка; Линней и Гольбах — оба дети XVIII века.

Верно, конечно, что философия в неизмеримо большей степени несет на себе печать классовых и политических интересов своего времени, она входит в идеологическую надстройку общества и в качестве духовного оружия принимает активное участие в политической борьбе. Она является партийной и классовой по

самому своему существованию. Но если для представителей прогрессивных общественных классов философия играла роль идейного оружия, направленного против реакционных сил, против религии, суеверия, мистики, невежества и т. д., то она могла играть эту роль лишь в той мере, в какой в ней сосредоточивались элементы научного знания о мире, в котором были заинтересованы передовые классы. Она играла эту роль потому, что разрушала идеалистические, религиозные и прочие выдумки и противопоставляла им, относительно правда, но все же правильное отражение действительности.

Философия, как и специальные науки, есть форма познания объективного, равно как и субъективного мира; в ней, как в любой науке, существует преемственность и накопление знаний. Но путь развития философского познания несравненно более сложен, более тернист и противоречив. Здесь истина достигается в гораздо более трудной и обостренной борьбе с реакционными идеалистическими, мистическими идеями, за которыми стоят реакционные классы общества. Здесь завоеванные крупницы истинного знания нередко заволакиваются целым облаком антинаучных идей и концепций, которые обслуживают местные, преходящие интересы того или иного класса.

И все же, несмотря на относительный характер каждой философской системы прошлого, через всю историю борьбы материализма и идеализма тянется прогрессивная линия философского развития и, как в любой другой области знания, в философии постепенно накапливаются зерна абсолютной истины.

Релятивистские рассуждения Шпенглера о том, что понимание пространства и времени, равно как и научные и философские теории, являются специфическими для каждой культуры и не имеют точек соприкосновения с соответствующими взглядами, развитыми в рамках других культур, — привлекают к себе внимание потому, что нечто весьма сходное начнут утверждать лет через сорок после Шпенглера представители постпозитивистской философии науки от Т. Куна до П. Фейерабенда, не ссылаясь, однако, при этом ни на какую пра-душу культуры.

Иногда критики усматривают у Шпенглера противоречие, состоящее в том, что ему самому, как представителю западной культуры, непонятно, каким об-

разом удалось проникнуть во внутренний мир и аполлоновской, и египетской, и арабской культуры, куда, согласно его учению, представителям других культур доступа нет. Однако этот упрек не вполне справедлив.

Шпенглер видит преимущество западной культуры только в разившемся в ней чувстве историзма или историческом чутье, которое позволяет некоторым ее представителям дойти до понимания специфического характера каждой культуры. Но почувствовать то, что чувствовали люди тех культур, воспринимать мир так, как они это делали, усвоить и принять их символику более никому не дано.

«Невозможно, — говорит Шпенглер, — усвоить себе силами собственной души исторический аспект мира чужих культур, возникшую из совершенно по-другому устроенной души картину становления. Здесь всегда останется какой-то недоступный остаток...» (82, 135).

Крайний релятивизм и скептицизм Шпенглера, как обычно в подобных случаях, являются преддверием фидеизма. Отрицая объективное значение научного познания, утверждая, что научные понятия, законы, теории являются только символами, которые выражают внутренний мир души, Шпенглер не только отказывается видеть какое-либо превосходство науки перед религией, но и выводит *науку из религии, из веры*. Наука, философия, искусство, согласно Шпенглеру, это различные формы мировой символики, и все они вытекают из более глубокого и первичного религиозного мироощущения.

«В основании всякого «знания природы, — пишет Шпенглер, — хотя бы и самого точного, лежит религиозная вера... Нет естествознания без предшествовавшей ему религии. С этой точки зрения, — продолжает он, — нет разницы между католическим и материалистическим природосозерцанием: они говорят одно и то же разными словами. Атеистическая наука также имеет религию; современная механика есть точь-в-точь сколок с христианских догматов» (82, 385).

Согласно Шпенглеру, нет никакого истинного знания, есть только вера в то, что мы им обладаем. Все наши представления о внешнем мире антропоморфны, и, подобно образу бога, они скроены по нашему образу и подобию. Шпенглер договаривается до приравнивания науки к религии и мифу. Он заявляет, что

каждая наука, как и всякая религиозная вера, в своей глубочайшей сущности есть только миф, она обладает только внутренней достоверностью. И все-таки религиозная вера, по Шпенглеру, является наиболее глубоким проявлением жизни души, жизни духа.

Почему именно религия, а не искусство, не наука или что-либо иное? Ответ на этот вопрос вводит нас в круг тех идей, которые получили свое дальнейшее развитие уже не у самого Шпенглера, а в философии экзистенциализма, предшественником которой выступает в данном случае Шпенглер.

Шпенглер полагает, что именно религиозное чувство наилучшим образом выражает отношение человека к окружающему его миру. Согласно Шпенглеру, с возникновением первых проблесков сознания как ребенка, так и первобытного человека зарождается ощущение непреодолимой противоположности внешнего мира и человека, зарождается пра-чувство, как он говорит, тоски и стремления в этой душе, внезапно осознавшей свое одиночество в мире. Эта тоска, это стремление выступают в сознании, как чувство неизбежности направления, как жуткая и неразрешимая загадка времени. Человеком овладевает безотчетное чувство страха перед миром, перед тем миром, который полагает предел его собственному существованию, возникает страх перед неумолимым течением времени, которое безжалостно превращает будущее в прошедшее и невозвратимое, которое поглощает жизнь человека.

Здесь, в этот решительный момент существования, «...когда человек становится человеком и узнает свое ужасающее одиночество во вселенной, перед ним открывается боязнь мира, как боязнь смерти, предела, пространства. Здесь заложено начало высшего мышления, которое в начале есть размышление о смерти. Каждая религия, каждая философия имеют здесь свой источник... Смысл всякой настоящей — бессознательной и внутренне необходимой — символики коренится в феномене смерти... Всякая символика проистекает из страха. Она знаменует защиту. Она есть выражение глубокого страха в старом двойном значении слова: ее язык форм говорит одновременно о враждебности и благоговении» (82, 169—170).

Это чувство тленности всего, этот страх перед миром ни на минуту не оставляют человека на протяже-

нии его жизни; но в то же время, согласно Шпенглеру, «боязнь мира, несомненно, есть наиболее творческое из всех исконных чувствований» (82, 87). Боязнь мира вызывает потребность овладеть им, познать его и примирить его враждебность.

Так возникают многообразные системы символик, знаков, имен, которые и служат для заклания мира. Так возникает культ какой-то высшей силы как первая попытка самозащиты души. «Познать бога,— пишет Шпенглер,— на языке всякой ранней мистики значит заклясть, сделать благосклонным, присвоить его себе внутренне» (82, 88).

Не подлежит сомнению, что проблема смерти волновала людей с возникновением их сознания. Выступая в той или иной форме, она остается вечной проблемой для человека. В настоящее же время вопрос «быть или не быть» превратился в главный вопрос для всего человечества. Чистым ханжеством было бы отрицать или преуменьшать ее значение для философии. Шпенглер заслуживает осуждения не за то, что заговорил о ней, а за то, что у него она стала фокусом всего существования людей, а сознание ее неизбежности — источником всей культуры. Но главное в человеке — не сознание своей смертности, а его созидательные потенции, его способность к физическому и духовному труду, к творчеству, в котором сформировались его человеческие качества и которое представляет собой адекватную форму реализации его «сущностных сил».

Только в периоды глубоких социальных кризисов, когда рушатся или кажется, что рушатся привычные устои всей общественной жизни, в культурном сознании человека может произойти смещение ценностных основ и на первый план, затмевая все другое, выступают обычно более или менее скрытые негативные чувства, мистические переживания, мотивы неотвратимой гибели. И конечно, конец второго десятилетия нашего века в Европе предоставлял буржуазному мыслителю идеальные условия для подобных настроений.

Однако Шпенглер стремится выйти за рамки своей эпохи к более широким обобщениям. Он заявляет, что «человеческое Я, затерявшееся в глубоком одиночестве, в пространстве — вот фаустовское жизненчувствование» (82, 323). Только неправомерная абсолютизация подобного самочувствия позволила Шпенглеру распро-

странить его на другие века и увидеть в нем отличительную черту всей западной культуры.

Из этого первоначального, по сути дела, глубоко религиозного настроения, согласно Шпенглеру, и рождаются наука, философия, искусство, рождается и развивается вся культура. Все эти порождения культуры суть создания духа или души культуры, как бы самопроизвольно принявшие те или иные формы, характерные именно для данной души и, следовательно, для данной культуры. Все они развертывают свое специфическое содержание в бесчисленных вариациях на одну и ту же тему, заданную душой этой культуры.

Какова же судьба этой возникшей культуры, какой путь проходит в своем развитии каждый культурный организм? Согласно Шпенглеру, этот путь складывается из трех этапов. Первый, наиболее длительный этап представляет собой своего рода подготовительный период: это первоначальное состояние хаоса, период детства и накопления сил. Затем, после него, наступает фаза собственно культуры: это период выявления и осуществления всех потенций, заложенных в душе данной культуры, период интенсивного творчества. В этот период создаются все духовные ценности, расцветают религиозные верования, появляются метафизические системы, создаются величайшие шедевры искусства.

Затем культура вступает в свою последнюю фазу — начинается период упадка, период *цивилизации*. На этом этапе духовная жизнь постепенно начинает замирать, религиозная вера падает, философские учения становятся плоскими, искусство вырождается. Сухой рационализм и материализм становятся основой мировоззрения. Внешние стороны жизни берут верх над внутренними.

Достижения недавней культуры некоторое время еще продолжают вызывать интерес, но постепенно забываются. Люди окончательно возвращаются к внеисторическому, чисто биологическому существованию. «Бессмыслица, зоология начинают господствовать. Становится безразличным — не для отдельных действующих личностей, но для мира — каков будет исход данного события». Культурный организм, как историческое явление, умирает. Это не значит, конечно, что все люди физически гибнут — нет, люди остаются существо

вать, но они ведут уже не культурное, но лишь биологическое существование!

Весь период жизни каждой культуры определяется Шпенглером приблизительно в 1000 лет, последняя стадия цивилизации продолжается 200—300 лет. Каждая культура с неизбежностью судьбы проходит одни и те же этапы, порождает одни и те же явления, конечно, окрашенные в своеобразные тона, присущие только ей.

Исходя из этого Шпенглер выдвигает свое понимание одновременности: одновременными будут не те исторические события, которые произошли, скажем, в один и тот же год, или месяц, или вообще период, а те, которые занимают одно и то же место в определенном культурном цикле.

§ 4. Социально-политическая концепция

Выше речь шла о культуре и ее этапах в самой общей форме. Какую же роль во всех этих процессах играют различные общественные слои и какие политические выводы следуют из всех этих отвлеченных сопоставлений?

Труд Шпенглера «Закат Европы» на первый взгляд кажется посвященным проблеме понимания истории, значительное место в нем занимает исторический материал. Но таково только первое, внешнее впечатление. Задача произведения Шпенглера — не столько историческая, сколько *политическая*.

Конечно, Шпенглер создал оригинальную концепцию истории и почти вся его книга посвящена рассмотрению различных исторических событий и культурных явлений. Но его наиболее глубокие интересы относятся все же не к истории, не к прошлому, а к будущему. Первая фраза, которой начинается «Закат Европы», гласит: «В этой книге будет сделана попытка определить историческое будущее. Задача ее заключается в том, чтобы проследить дальнейшие судьбы той культуры, которая сейчас является единственной на земле и проходит период завершения, именно, культуры Западной Европы» (82, 1).

Шпенглер хочет быть не только историком, но и пророком, он хочет указать запутавшейся, растерянной Европе, что ждет ее впереди и куда ей надо идти. Этой задаче и подчинена его историческая концепция.

Что это так, станет ясным, как только мы обратимся к оценке Шпенглером общественных классов и его анализу политического положения Западной Европы. Оказывается, прежде всего создателями и носителями культуры являются сословия феодального общества: это — дворянство и духовенство. Именно эти два сословия, как полагает Шпенглер, представляют собой творческую силу всякой культуры; в них, в этих двух сословиях, концентрируется весь смысл исторического процесса.

В этом положении Шпенглера ярко сказывается полная антиисторичность его взглядов, всей его концепции. Дворянство и духовенство (особенно дворянство) — это сословия, принадлежащие к одной вполне определенной, а именно феодальной формации. Шпенглер же превращает их во внеисторические явления, якобы присущие каждому культурному типу вообще. Шпенглер полагает, что творческая сила дворянства вытекает из его кровной связи с землей, а земля — это основа всего человеческого бытия. В этом смысле он считает, что дворянство есть лишь более высокая ступень крестьянства. Согласно Шпенглеру, дворянство есть «сословие в собственном смысле слова, самая сущность крови и расы, поток существования в мыслимо совершенной его форме» (141, 973).

Что же касается буржуазии или третьего сословия, то, как говорит Шпенглер, третье сословие уже представляет собой не сословие, а остаток, некое многообразное скопление людей, которое, как таковое, не имеет значения для культуры. Буржуазия, по Шпенглеру, уже покидает область культуры. Культура связана с землей, с деревней, с дворянством, с духовенством, а место деятельности буржуазии — это город, время ее действия — фаза цивилизации. Вот почему Французская буржуазная революция означала уже начало культуры в собственном смысле слова.

И наконец, четвертое сословие — пролетариат или «масса», как выражается Шпенглер, находится уже совершенно за пределами культуры. Шпенглер утверждает, что пролетариат принципиально отвергает культуру с ее зрелыми формами. Он изображает пролетариат как безликую, бесформенную массу, злобно ненавидящую все духовные и культурные ценности и стремящуюся к их уничтожению. Он утверждает, что цель пролетариата — разрушить культуру и вернуть

общество в хаос внеисторического, биологического существования.

«Четвертое сословие,— пишет Шпенглер,— становится выражением истории, переходящей во внеисторическое. Масса есть конец, радикальное ничто» (141, 1004). Кстати, это тот мотив, который в известной мере получит свое дальнейшее развитие в философии экзистенциализма. Политическое лицо Шпенглера здесь полностью раскрывается. Презрение к народным массам, страх перед рабочим классом, перед пролетарской революцией, которая грозит положить конец эксплуататорским классам и их культуре,— вот что образует социально-психологическую подоплеку концепции «Заката Европы».

Откровенная неприязнь Шпенглера к пролетариату с головой выдает его как идеолога реакционных классов. Но спрашивается: интересы какого именно класса выражает Шпенглер? Шпенглер не скрывает своих симпатий к дворянству, к феодальной культуре. Он отказывает буржуазии в способности культурного творчества, он говорит, что буржуазия не способна создавать новые культурные ценности. Он пишет, что бессмысленно мечтать о возрождении большого искусства или великих метафизических систем. Современное философствование жалко и ничтожно, современное искусство свидетельствует о полном истощении творческих сил.

Но на том основании, что Шпенглер отказывает буржуазии в способности культурного творчества, не следует делать напрашивающегося вывода о том, что он является идеологом дворянства. Правда, в оценке Шпенглером современной духовной жизни, в противопоставлении ее культуре феодализма чувствуется очень сильный налет романтизма, весьма обычного у реакционных буржуазных идеологов.

Несомненно также то, что в Германии реакционные философы так или иначе находились под очень сильным влиянием идеологии прусского юнкерства. Это имело место в отношении Ницше, это, конечно, имеет место и в отношении Шпенглера: влияние идеологии реакционного прусского юнкерства легко прослеживается в работах Шпенглера.

Но при всем этом пафос книги Шпенглера обращен не к прошлому (хотя бы и идеализированному), а к будущему. Исторические реминисценции служат для

него лишь введением к политической программе, а осью этой политической программы является одно слово: империализм.

Эпоха культуры дворянства и духовенства, полагает Шпенглер, уже закончилась, наступила эпоха цивилизации, эпоха буржуазии, эпоха совершенно новых задач и новых свершений. Новые люди выступают теперь на исторической арене. Их поприщем становится не живопись, не философия, а хозяйство, техника, политика. «Если под влиянием этой книги,— пишет Шпенглер,— люди нового поколения возьмутся за технику вместо лирики, за мореходное дело вместо живописи, за политику вместо теории познания, они поступят так, как я того желаю, и ничего лучшего нельзя им пожелать» (82, 40).

Не интенсивная внутренняя работа духа, как в эпоху культуры, а внешняя экстенсивная деятельность — вот характерная черта цивилизации, по Шпенглеру. И сущностью этой деятельности является империализм. «Империализм,— говорит он,— это чистая цивилизация. В его появлении лежит неотвратимая судьба Запада. Энергия культурного человека устремлена во внутрь, энергия цивилизованного — на внешнее. Поэтому в Сесиле Родсе я вижу первого человека новой эпохи... Он являет собой политический стиль дальнейшего западного, германского, в особенности немецкого будущего. Его слова «Расширение — это всё» содержат в своей наполеоновской формулировке подлинную тенденцию всякой созревшей цивилизации» (82, 36).

И Шпенглер прославляет этого первого империалиста, деятельность которого, как он говорит, «носит грандиозный и величавый характер и есть только прелюдия предстоящего нам будущего, которое окончательно завершит историю западноевропейского человечества» (82, 38).

Объявляя империализм судьбой Западной Европы, Шпенглер переходит уже в собственно политическую область, а здесь ему приходится решить две проблемы внешней и внутренней политики. Что это за проблемы?

«Мировая история — это история государств,— пишет Шпенглер. История государств — это история войн» (84, 88). Тем более, это относится к эпохе империализма. «Кровь и раса» должны решить судьбу будущего, судьбу будущих войн. Но кто же, согласно

Шпенглеру, должен выйти победителем в этих войнах? Шпенглер, как пророк, должен дать ответ на этот вопрос. В то же время, как признается Шпенглер, самым злободневным вопросом нашего времени является вопрос о социализме.

Именно социализм образует внутреннюю проблему. Каково же должно быть ее решение? Шпенглер пытается объединить эти два вопроса и дать на них общий ответ. В работе «Прусская идея и социализм», так же как и в «Закате Европы», Шпенглер прямо выступает против марксизма, против марксистской теории научного социализма. Он утверждает, что Маркс, якобы, не понял сущности социализма и, более того, извратил ее. Свою позицию Шпенглер излагает в начале книги в нескольких строчках, где он говорит: «Нужно освободить немецкий социализм от Маркса. Немецкий социализм, так как иного не существует... Мы, немцы, социалисты, и были бы ими даже в том случае, если бы о социализме никогда ничего не говорилось. Другие народы не могут быть социалистами» (83, 91).

Социализм, по Шпенглеру, это вовсе не такой строй, в котором уничтожены эксплуататорские классы и эксплуатация,— социализм это нечто совершенно иное. Еще в «Закате Европы» Шпенглер изложил свое фантастическое невежественное представление о социализме. Он писал, например: «Социализм — вопреки внешним иллюзиям — отнюдь не есть система милосердия, гуманности, мира и заботы, а система воли к власти... Цель его совершенно империалистическая: благоденствие в экспансивном смысле, но не больных людей, а жизнедеятельных, которым стремятся дать свободу действия, вопреки сопротивлению собственности, рождения и традиции» (82, 368).

Такое определение «социализма» с приставкой «национал» вполне могло быть использовано зарождающимся фашизмом. Несколько позже, в брошюре «Прусская идея и социализм» Шпенглер заявляет: «Социализм означает политический, социальный, хозяйственный инстинкт реалистически настроенных народов... в этом инстинкте, всецело направленном на внешнюю жизнь, продолжает жить старая фаустовская воля к власти, к бесконечности; она проявляется в страстном стремлении к неограниченному мировому господству в военном, хозяйственном, интеллектуальном смысле, обнаруживается в факте мировой войны и в идее ми-

ровой революции, в намерении при помощи фаустовской техники слить во единое человеческий муравейник. Таким образом современный империализм хочет овладеть всей планетой» (84, 41).

Здесь необходимо обратить внимание на то, что Шпенглер начинает с характеристики социализма, а кончает словами об империализме. Ибо для Шпенглера социализм — это воля к власти, это стремление к безграничному расширению и подчинению всего мира, это империалистическое стремление к мировому господству. Иначе говоря, *социализм — это империализм.*

В ком же, по его мнению, выше развит этот социалистический, он же империалистический, дух? Шпенглер отвечает: в немецкой расе. Он противопоставляет две хозяйственных и политических системы: английскую и прусскую. Англия, говорит он, — это страна изолированных индивидов, каждый из них преследует свои собственные личные цели; в Англии господствуют частные, эгоистические, корыстные интересы. В ней нет подлинного государства, в ней лишенный государственного контроля разбойничий класс капиталистов осуществляет диктатуру денег.

Маркс, продолжает Шпенглер, который изучал английские хозяйственные отношения, распространил присущую Англии систему эксплуатации на всю историю и на весь мир; он не знал и не видел других отношений, кроме английских. На категориях английской экономики он и построил свой социализм.

Однако хорошо известно, что Маркс рассматривал Англию как классическую капиталистическую страну, как страну, в которой законы развития капиталистического общества проявились наиболее отчетливо и которая поэтому может рассматриваться как самая типичная и образцовая капиталистическая страна.

В предисловии к I тому «Капитала» Маркс писал: «Предметом моего исследования в настоящей работе является капиталистический способ производства и соответствующие ему отношения производства и обмена. Классической страной этого способа производства является до сих пор Англия. В этом причина, почему она служит главной иллюстрацией для моих теоретических выводов» (1, 23, 6).

Предупреждая возможные попытки противопоставить историю развития капитализма в Англии соответствующим процессам, происходившим в других

странах, Маркс замечает далее: «Но если немецкий читатель станет фарисейски пожимать плечами.. или вздумает оптимистически успокаивать себя тем, что в Германии дело обстоит далеко не так плохо, то я должен буду заметить ему: De te fabula narratur (Не твоя ли история это!)» (1, 23, 6).

Но мысль Шпенглера развивается не в сфере науки, где требуется обоснование высказываемых утверждений, а в сфере мифа, где доказательства не нужны. Поэтому он заявляет, что Маркс также исходил из частных интересов, но он хотел частные интересы капиталистов заменить частными интересами рабочих. Поэтому Шпенглер договаривается до того, что марксизм — это «капитализм рабочего класса» и ничего общего с подлинным социализмом он не имеет.

Прямой противоположностью английской системе является, по Шпенглеру, система прусская. Основа прусской системы—идея государства, идея подчинения каждого человека государственному целому. Прусский дух требует, чтобы воля отдельного лица растворялась в общей воле, пишет Шпенглер. Здесь нет частных интересов, здесь есть только общие интересы. Предвосхищая демагогию национал-социалистов, Шпенглер заявляет, что в Германии нет капиталистов и нет рабочих. Если каждый француз буржуа, то всякий настоящий немец рабочий, а каждый рабочий в конце концов есть чиновник, который служит общему делу.

Немецкий, точнее говоря, прусский инстинкт Шпенглер представляет так: власть принадлежит целому. Целое суверенно. Всякий занимает свое место. Приказывает и ему повинуются.

Вот это и есть, по Шпенглеру, подлинный социализм, потому что социализм, говоря чисто технически, это принцип чиновничества.

Итак, в воображении Шпенглера на арене мировой истории вырисовываются две враждебных системы: английский капитализм, с одной стороны, и прусский социализм — с другой. Силе денег противостоит сила права. Так представляет себе Шпенглер современное политическое положение Европы.

Вся эта страшная мешанина совершенно произвольных антинаучных идей ведет нас прямо в тот мутный источник, в котором зародилась идеология нацио-

нал-социализма. Шпенглеру остается сделать буквально один единственный шаг, и он его делает: он утверждает, что ближайшее будущее европейской цивилизации, ее неумолимая судьба — это цезаризм. Империализм, он же социализм, должен найти свою политическую форму в цезаризме, в военной диктатуре нового властителя.

«Западноевропейская цивилизация, — утверждает Шпенглер, — вступает в свою последнюю фазу; ее содержанием будет последняя борьба, в которой цивилизация получит свою завершительную форму борьбы между деньгами и кровью. Появление цезаризма, — продолжает он, — сломит диктатуру денег и их политического орудия, демократии. Меч победит деньги, воля властителя подчинит себе снова волю к добыче» (81, 73). Иначе говоря, английская капиталистическая система будет побеждена прусским «социализмом» с новым цезарем во главе.

Такова, говорит Шпенглер, наша неумолимая судьба, которой мы должны подчиниться — хотим мы того или не хотим. «До Гете мы, немцы, больше никогда не дойдем, но можем дойти до Цезаря» (83, 40).



Таковы основные идеи философии истории Шпенглера и его политической концепции. В них нашли свое выражение противоречивые чувства, стремления европейской и особенно германской послевоенной буржуазии. Определяющим настроением «Заката Европы» является пессимизм, ощущение неизбежного конца буржуазного общества. Но этот конец буржуазного общества изображается как конец всей западноевропейской культуры.

Вместе с тем концепция Шпенглера выражает позицию немецкой империалистической буржуазии, готовой перейти к открытым насильственным формам подавления пролетариата, делающей свою последнюю ставку на «цезаризм» или, говоря более конкретно, на фашизм. И наконец, стремление к реваншу, к новой борьбе германского империализма за мировое господство также находит в Шпенглере своего трубадура.

Прежде чем перейти к заключению, следует кратко остановиться на трактовке Шпенглером одного воп-

роса, значение которого на протяжении XX в. непрерывно возрастает и который давно уже превратился в одну из важнейших проблем нашего века. Это проблема техники.

Шпенглер был одним из первых буржуазных мыслителей, который увидел в существовании и развитии техники особую проблему, осознал существенный характер этой проблемы для всей человеческой цивилизации нашего времени. О технике он немного говорит во втором томе «Заката Европы», в главе «Деньги и машина», и более подробно разбирает этот вопрос в специальной книге «Человек и техника», вышедшей в 1932 г. После Шпенглера этой темой стали заниматься многие философы в Европе и Америке, так что в настоящее время сложилось целое философское течение — философия техники. Философскими проблемами техники стали заниматься и советские философы.

Выше приводилось уже то место из «Заката Европы», где Шпенглер рекомендует людям молодого поколения, принадлежащего к периоду цивилизации, взяться за технику вместо лирики. Как же он понимает технику, ее назначение и роль в обществе? В книге «Человек и техника» он несколько отступает от идеи цикличности. Хотя он рассматривает технику как специфическую характеристику западноевропейской цивилизации и непосредственную причину ее гибели, все же он пытается проследить ее истоки в докультурном состоянии человечества, проследить линию, ведущую от этого состояния до современности.

Свою книгу «Человек и техника» Шпенглер начинает вопросом «Что означает техника?», каков ее смысл в истории, каков ее нравственный и метафизический статус? Шпенглер полагает, что техника стара, как мир, или, во всяком случае, как человек. Понимает он ее весьма широко, поскольку слово «техника» имеет много значений. Можно говорить, например, о технике дипломатии и о технике танца. Но в любом случае, считает Шпенглер, «техника есть тактика всей жизни» (142, 2). Она есть внутренняя форма поведения в той борьбе, которая составляет существенный признак самой жизни. В первую очередь техника есть средство борьбы с природой. Но и в этом случае Шпенглер как идеалист не придает большого значения материальной, физической стороне техники. На первый план он выдвигает деятельность, имеющую

цель, некоторый замысел. Сами орудия и машины для него — это нечто вторичное, они порождаются мышлением, стремящимся к осуществлению цели и создающим средство для этого. В этом смысле техника представляется как осуществление свойственного европейскому человеку фаустовского стремления подчинить себе природу, стать ее господином.

Однако дело здесь не только в Фаусте, но прежде всего в обращении к Ницше, к его идее воли к власти и борьбы за власть, за могущество. Реализуется же эта идея (или это стремление), по Шпенглеру, с помощью системы машин. Шпенглер весьма далек от понимания того, что стремление к развитию и совершенствованию машин и техники вообще вызывается прежде всего экономическими (а затем и военными) потребностями в условиях жесточайшей капиталистической конкуренции. Он же все сводит к чистой «воле к власти» фаустовского человека. Шпенглер говорит: «Самому построить мир, самому стать богом — вог мечта фаустовских изобретателей, от которой пошли все проекты машин, насколько возможно приближавшихся к недостижимой цели создания *perpetuum mobile*» (142, 69).

Однако от Шпенглера не остается скрытым противоречивый характер развития техники в капиталистическом мире. Он признает, что какое-то удовлетворение от функционирования техники получают только руководители или вожди технического производства, которые, естественно, составляют незначительное меньшинство. Они занимаются умственным, организаторским, творческим изобретательским трудом. Иное дело исполнители, занятые однообразным, скучным, лишенным творческого характера, частичным трудом. Хотя они работают на весьма совершенных машинах и приборах, никакой радости от своего труда они не получают и труд становится им ненавистным. Возникает характерная для капиталистического общества и капиталистического применения техники ситуация: отчуждение труда и результата труда от работника, а человечества в целом — от природы.

Таким образом, Шпенглер видит явление отчуждения, но приписывает его развитию техники как таковой, безотносительно к капиталистической форме ее применения.

Что касается развития техники, то, согласно

Шпенглеру, оно подчиняется своей собственной логике, которая задает ей темп. Здесь он, в известной мере, прав. Строго говоря, не сама техника развивается самостоятельно, а люди и социальные институты, занятые ее разработкой, вовлеченные в процесс ее развития, не могут остановиться. Это происходит потому, что развитие познания, т. е. наука и опирающаяся на нее техника, является важнейшей для нашего времени формой творческой самореализации человека. В условиях же капиталистического производства эта самореализация человека как творческого существа стимулируется и подгоняется конкуренцией, которая пронизывает все сферы жизни буржуазного общества.

Безудержное развитие техники чревато, по Шпенглеру, весьма серьезными последствиями: «Творение восстает против своего творца... Властелин мира становится рабом машины. Она увлекает его, нас и всех без исключения, знаем ли мы это и хотим или нет, в свой бег. В этой бешеной упряжке свергнутый победитель будет загнан насмерть» (142, 75). Шпенглер еще в «Закате Европы» предрек неминуемый конец европейской цивилизации, как завершение фаустовской культуры. Но тогда он еще не говорил, как именно это произойдет. Спустя 10 лет ему уже открылись непосредственные причины ее гибели.

Шпенглер полагает, что демократия, которой так любят хвалиться правящие круги в Европе, является мнимой. «Демократические» порядки он подвергает резкой и достаточно убедительной критике, показывая, что они скрывают безраздельное господство правящих слоев. Он признает обострение социальных антагонизмов между «исполнителями» и руководителями, которое может привести к «бунту масс». Кроме того, что еще важнее, возникает противоречие между европейскими промышленно развитыми странами и другими «расами», которые ранее не испытывали ни малейшей потребности в техническом творчестве. Сейчас они стали усваивать технические достижения Европы, с тем чтобы использовать их против Запада. К тому же из этих стран в Европу уже хлынула дешевая рабочая сила, что неизбежно вызовет безработицу в развитых странах. А «безработица, — говорит он, — это не кризис, а начало катастрофы» (142, 87).

Итак, европейская культура делается жертвой других рас в результате овладения ими западной тех-

ников и направления ее против своих создателей. Что же будет дальше? Шпенглер отвечает, что техника неизбежно погибнет вместе с породившей ее цивилизацией. Машинная техника останется с фаустовским человеком до конца и однажды будет разрушена и забыта — железные дороги и пароходы, так же как когда-то римские дороги и китайская стена, наши гигантские города с их небоскребами, так же как дворцы старого Мемфиса и Вавилона. «История этой техники быстро приближается к неизбежному концу. Она будет исчерпана, как и все великие формы любой культуры. Когда и каким образом, этого мы не знаем» (142, 88).

Таков финал философии истории Шпенглера.

Каковы историческая роль и влияние учения Шпенглера? Шпенглеризм, наряду с некоторыми другими философскими и идейными течениями того времени, в известной мере сыграло роль вдохновителя и предшественника фашизма. История как борьба крови и рас, как война, в которой торжествуют воля к власти, идея цезаризма, идея истинно прусского социализма, наконец, идея судьбы, обоснование и творчество социальных мифов — все это было воспринято идеологами фашизма.

Правда, довольно скоро обнаружили некоторые расхождения Шпенглера с национал-социализмом, они вызвали отрицательное отношение к Шпенглеру со стороны фашистских вожаков. Во-первых, открытый пессимизм Шпенглера был несовместим с авантюристическим ура-оптимизмом гитлеровцев. Во-вторых, в концепции Шпенглера слишком резко прославлялись сильные личности и государства, в ней оставалось мало места для демагогии национал-социализма, поскольку он пытался как-то апеллировать к широким массам. Принцип так называемой «народности» национал-социализма остался Шпенглеру совершенно чуждым. Учение Шпенглера было слишком интеллигентским, оно не годилось в качестве средства массового воздействия.

Шпенглер считал, например, что высшую расу отличают вовсе не биологические признаки, не цвет волос, рост, величина лицевого угла и т. д. — всему этому он не придавал значения, — но лишь духовные качества. Речь у него, следовательно, шла не о биологической, а о духовной аристократии. Поэтому Цезарь,

полагал он, может черпать пополнение высшей расы из представителей любых общественных групп.

И наконец, что также сыграло немаловажную роль, Шпенглер питал личную антипатию к Гитлеру, он не считал его пригодным для роли Цезаря. Накануне прихода Гитлера к власти он писал, что германскому народу нужен «герой», а не «героический тенор», прямо намекая на Гитлера.

Неудивительно, что когда позже Шпенглер послал свою книгу «фюреру», тот отказался ее принять.

Книги Шпенглера вскоре были изъяты из продажи, и имя его было запрещено упоминать в печати. «Героический тенор» оказался мстительным и злопаятным.

Но все это лишь внутренние разногласия. Объективно некоторые идеи Шпенглера сыграли значительную роль в духовной подготовке фашистской идеологии.

Какова дальнейшая судьба идей Шпенглера? В чисто философском плане от Шпенглера тянется прямая линия к экзистенциализму. Мысль Шпенглера о погруженности одинокого человеческого существования в поток времени, о страхе человека перед враждебным, наступающим на него миром — все это получило свое всестороннее развитие у экзистенциалистов — Хайдеггера и Ясперса в Германии.

В социологическом плане идея замкнутых, обособленных культур также нашла своих сторонников в лагере империалистической реакции. Эта идея была использована для вывода о существовании непреодолимой пропасти между западной и восточной культурами, о принципиальной противоположности запада и востока и долгое время играла большую роль в современной идеологической борьбе.

Хотя книги Шпенглера время от времени переиздавались и о нем писались книги и статьи, отношение к нему было, в основном, либо безразличным, либо отрицательным. С настойчиво проводимой им идеей неизбежной гибели западного мира теоретические представители этого мира согласиться, конечно, не могли.

Что касается идеи цикличности культур, то она отнюдь не умерла. Наоборот, она получила своего энергичного защитника в лице английского историка *Арнольда Тойнби* (1889—1975). Его многотомная работа «Изучение истории», («The Study of History»)

излагает сходную концепцию, основанную на большом и хорошо систематизированном эмпирическом материале. Правда, между концепциями Шпенглера и Тойнби имеются существенные различия. Тойнби не пользуется такими мистическими понятиями, как судьба и душа. Он не принимает идею замкнутости культур и показывает их реальное взаимодействие. И наконец, Тойнби не считает западное общество обреченным на гибель. Работа Тойнби оживленно обсуждалась во всем мире, а ее автор приобрел огромную известность и влияние.

С течением времени интерес к самому Шпенглеру начал возрождаться. Сыграли здесь роль два обстоятельства. Во-первых, его идея единства каждой культуры, развивающей свою собственную символику, служащую для восприятия окружающего мира и для оформления отношений между людьми, получила широчайшее распространение. Сама же идея культурной символики, по-видимому, послужила толчком для создания бывшим неокантианцем Э. Кассирером своей «Философии символических форм», в которой все культурные явления — религия, искусство и пр. — рассматриваются как некоторые символические системы.

Во-вторых, получила распространение идея о том, что наука не занимает никакого привилегированного места в системе культур. Во второй половине XX в. наука стала рассматриваться прежде всего в социологическом плане, как некоторый культурный фактор, равноправный с другими явлениями культуры и не обладающий никакими особыми преимуществами в отношении приобретения истинного знания о мире.

В-третьих, мысль Шпенглера о том, что наука включает совершенно ненаучные элементы и покоится на них, неожиданно получила горячую поддержку со стороны представителей исторической школы в философии науки, таких, как М. Полани, П. Фейерабенд и др. Кроме того, специалисты считают, что, несмотря на некоторые фактические ошибки и натяжки, он дал все же интересный и содержательный анализ, по меньшей мере, античной культуры. Так, например, М. Бахтин говорит, что «Шпенглер в своем великолепном анализе античной культуры сумел раскрыть в ней новые смысловые глубины; правда, кое-что он примыслил к ней, чтобы придать ей большую закругленность и законченность, но все же и он участвовал в великом

деле освобождения античности из плена времени» (7, 352—353).

И, наконец, Шпенглер был предшественником и начинателем философии техники, которая в настоящее время образует целое направление в философско-социологической мысли.

Все это поддерживает и усиливает интерес к Шпенглеру как философу и заставляет советских философов вновь и вновь обращаться к изучению его работ.

Литература

Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм//Асмус В. Ф. Избранные философские труды. М., 1971. Т. II. Гл. XVI—XVIII.

Аверинцев С. С. Морфология культуры О. Шпенглера//Вопросы литературы. 1968. № 1.

Гайденко П. П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века//Философские проблемы исторической науки. М., 1969, С. 251—258.

Кон И. С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. М., 1969.

Тавризян Г. М. Техника, культура, человек. М., 1986, С. 10—55.

Манн Т. Об учении Шпенглера//Сочинения: В 10 т. М., 1960, Т. 10. С. 610—619.

РАЗДЕЛ IV

ПРАГМАТИЗМ

Мы видели, что для ряда буржуазных философских учений второй половины XX в. была характерна склонность к полному пересмотру классических представлений о научном познании и его функциях. Речь идет об отказе от признания объективного значения науки (ее способности достигать объективно истинного знания мира) и переноса центра тяжести в понимании науки с правильного отражения или воспроизведения окружающего мира на его понятийное конструирование (неокантианство), на релятивизацию науки и ограничение ее сферой феноменального (позитивизм), на сведение интеллектуального познания к его служебно-инструментальной функции (Ницше, Брэдли, Бергсон).

Своеобразным синтезом этих типичных тенденций явился прагматизм, в котором в то же время проявились специфические черты обыденного сознания американского буржуазного и мелкобуржуазного общества, в результате чего прагматизм сделался и остался наиболее типичной, своего рода национальной философией США.

Термин «прагматизм» этимологически происходит от греческого слова *Πραγμα* — дело, действие; исторически — от выражения «прагматическая вера», примененного Кантом в «Критике чистого разума».

Родоначальником прагматизма был видный американский ученый и философ *Чарлз Сандерс Пирс* (1839—1914). Основные идеи прагматизма сложились у Пирса еще к началу 70-х годов и были сформулированы им в двух статьях («Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными»), опубликованных в популярном научном журнале в конце 1877 — начале 1878 г.

Эти статьи, впоследствии ставшие знаменитыми, в то время прошли почти незамеченными. Только в конце 90-х годов крупнейший американский психолог *Уильям Джемс* извлек прагматистские идеи Пирса,

придал им более доходчивую форму и познакомил с ними образованную публику. С этого момента прагматизм сразу оказался в центре философских дискуссий и вызвал к жизни обширную апологетическую и критическую литературу. В «Материализме и эмпириокритицизме» В. И. Ленин отмечает, что «едва ли не «последней модой» самоновейшей американской философии является «прагматизм»... О прагматизме говорят философские журналы едва ли не более всего» (2, 18, 363).

Вслед за У. Джемсом, блестящему литературному стилю которого прагматизм обязан немалой долей своей популярности, к прагматизму примкнул *Джон Дьюи*, уже получивший известность своими опытами по реформе средней школы и традиционной педагогической доктрины. Первые работы Дьюи и его учеников (так называемая «чикагская школа») были направлены на прагматистскую интерпретацию логики и теории познания. Позже Дьюи предпринял систематическую разработку прагматизма (или инструментализма).

В Англии *Фердинанд Шиллер* (1864—1937) в течение почти сорока лет оставался главным и почти единственным защитником прагматизма в его наиболее крайней субъективно-идеалистической и волюнтаристской форме, названной им «гуманизмом». В первом десятилетии XX в. в Италии прагматизм пользовался большим успехом благодаря усилиям *Папини* и *Прецоллини*.

В Чехословакии прагматизм нашел себе сторонника в лице *И. Фишера*; прагматистом в философии считал себя также *Карел Чапек*, что, впрочем, мало отразилось на его литературном творчестве. В 20-х годах XX в. в Китае после поездки в эту страну Дж. Дьюи сложилось собственное прагматическое течение, возглавлявшееся *Ху-Ши*.

Подобно многим другим пророкам буржуазной философии конца XIX в., прагматисты уверяли, что их метод позволяет принципиально по-новому подойти ко всем философским проблемам, выяснить их подлинный смысл и тем самым осуществить полную «реорганизацию» (Джемс) или «реконструкцию» (Дьюи) философии. Суть этой реконструкции, по Дьюи, состояла в том, чтобы философия перестала заниматься «проблемами философов» и обратилась к «человеческим проб-

лемам»; ее призвание и назначение не в том, чтобы созерцать и копировать внешнюю человеку и независимую от него реальность, а в том, чтобы помогать ему в решении встающих перед ним жизненных задач.

Рассмотрим последовательно характерные черты философии прагматизма так, как они получили свое выражение в работах главных его представителей.

ГЛАВА 14 РАННИЙ ПРАГМАТИЗМ. Ч. С. ПИРС*

§ 1. Возникновение прагматизма

В настоящее время буржуазные философы и историки философии почти единодушно признают Ч. Пирса не только основоположником прагматизма, но и крупнейшим американским философом вообще. Но Пирс был не только философом, он был математиком, астрономом, химиком, логиком. Он был ученым, прокладывавшим новые пути в науке, и его идеи сыграли важную роль в развитии ряда ее отраслей. Пирс явился создателем семиотики как самостоятельной научной дисциплины, хотя впоследствии ее принципы были более систематизированы и получили несколько иное толкование в работах Ч. Морриса. Пирсу принадлежит важная роль в становлении современной символической логики, а некоторые его логические идеи не утратили значения и по сей день.

В качестве подлинного ученого Пирс тяготел к материализму и в ряде вопросов самой логикой научного исследования был приведен на материалистические позиции. Но сознательно он до конца своих дней оставался убежденным противником материализма. Будучи глубоко религиозным человеком, к тому же придерживаясь весьма консервативных политических взглядов, Пирс стремился оградить религию от наступления науки и естественнонаучного мировоззрения. Понимая, что «дух науки враждебен всякой религии» (102, VI, § 426), он тем не менее пытался любой ценой примирить науку и религию. Пирс во что бы то ни стало хотел доказать, что «только идеализм делает возможной истину в науке» (133, 11).

* Главы 14 и 15 воспроизводят в несколько сокращенном и измененном виде главу VIII книги Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977.

Прагматистская доктрина и была создана как попытка так интерпретировать некоторые важнейшие научные понятия, чтобы устранить их материалистическое содержание, дать идеалистическое решение важнейших методологических и гносеологических проблем и таким путем создать условия для примирения науки с религией.

Общее направление, в котором происходило переосмысление понятий науки, определялось прежде всего идейными традициями, в русле которых развивались философские воззрения Пирса. Это был, во-первых, немецкий идеализм с кантовской попыткой исключить из сферы знания всю область «трансцендентного» и так ограничить знание, чтобы дать место вере, и с шеллинговско-гегелевской идеей тождества мышления и бытия. Во-вторых, это была традиция британского идеалистического эмпиризма, идущая от Беркли и Юма к позитивизму Спенсера и особенно Милля, имевшему в США своего энергичного пропагандиста в лице Чонси Райта, оказавшего непосредственное влияние на Пирса. В-третьих, это была заимствованная у Дарвина идея эволюции — изменчивости и отбора, примененная к познавательной деятельности человека, которая получила теперь биологическую трактовку.

Но мировоззрение Пирса испытало воздействие и обыденного сознания буржуазно-предпринимательской Америки; в его мышление проник дух «здорового смысла», практицизма и утилитаризма, характерный для «американского образа жизни». Так идеи немецкого идеализма преломились через призму позитивистского эмпиризма, который, в свою очередь, получил резко утилитаристскую окраску.

В работах современных исследователей и комментаторов Пирса заметна тенденция толковать прагматизм расширительно, включая в него любые взгляды Пирса, за исключением откровенно «метафизических». Эти авторы, желая представить прагматизм как научную философию, обычно относят к прагматизму работы Пирса по логике, семиотике, методологии науки, которые не имеют никакого или почти никакого отношения к прагматизму. Поэтому марксистскому исследователю особенно необходимо строго различать научное содержание работ Пирса и собственно прагматистскую доктрину. Эта последняя включает особую

концепцию мышления (теорию сомнения-веры), теорию значения, теорию истины и реальности.

Полемика Пирса против Декарта

Прагматистская доктрина исторически выросла из полемики Пирса против рационализма Декарта, которая занимает центральное место в двух ранних статьях Пирса, опубликованных в «Журнале спекулятивной философии» в 1868 г.* Эти статьи, несмотря на их чрезвычайную трудность и неясность, весьма высоко оцениваются современными исследователями Пирса, справедливо усматривающими в них разрыв с прежней философской традицией и начало нового типа философского мышления. «Наш классический период,— говорится во вступительной статье к книге «Классики американской философии»,— начался с сознательного отказа со стороны Пирса от Декарта и всех его наследников». «Жестокая критика Декарта... стала с тех пор постоянной темой американской философии» (98, 4, 20).

Объектом своей «жестокой критики» Пирс делает три основополагающих принципа Декарта: методологическое сомнение, интуицию и критерий истины как ясность и отчетливость идей.

В противоположность Декарту Пирс трактует сомнение психологически, как фактическое сомнение, овладевшее эмпирическим субъектом. Пирс отрицает возможность универсального сомнения на том основании, что такое сомнение не может иметь места, ибо человек практически не может сомневаться во всем на свете.

Как говорил Пирс впоследствии, написать на бумаге слова «я сомневаюсь» — еще не значит испытывать действительное сомнение; не следует думать, будто сомневаться так же легко, как и лгать. Человек может, конечно, сомневаться в чем-либо, но лишь в том случае, если у него есть реальные, т. е. психологические или эмпирические, основания для этого. Поэтому «мы не можем начинать с полного сомнения. Мы

* «Вопросы относительно некоторых способностей, приписываемых человеку», «Некоторые следствия из четырех неспособностей» (102, 5, § 213, 314).

должны начинать со всех тех предрассудков, которые у нас фактически есть...», со всей совокупности верований, которыми мы уже обладаем. Долой же при творство! — «не будем делать вид, что мы в философии сомневаемся в том, в чем не сомневаемся в глубине души» (102, 5, § 265).

Может создаться впечатление, будто Пирс просто не понял Декарта, не понял назначения его методологического сомнения. Но дело вовсе не в этом. Пирс выдвигает принципиально иное понимание самого мышления. Сомнение у Декарта было предпосылкой и прологом адекватного познания мира. Пирса эта проблема здесь мало волнует. У Декарта мышление направлено вовне — это мышление о мире, оно имеет объективное содержание и познавательное значение. У Пирса мышление имеет скорее внутреннее значение. Оно связано с психическими процессами и состояниями и замкнуто в сфере предрассудков, верований и сомнений человека. Вопрос же о его объективном содержании даже не поднимается.

Подобная трактовка мышления делает понятными подлинные мотивы отрицания Пирсом непосредственного знания или интуиции. Декарт принимал интуицию в качестве источника первых посылок достоверного, логически обоснованного знания, его абсолютно истинных начал. Для рационалиста Декарта, как и для Спинозы, «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей». Поэтому логическое рассуждение, исходящее из достоверных посылок и следующее законам мышления, раскрывает и воспроизводит рациональную структуру мира. Пирс как логик готов принять идею познания как логической связи понятий, последовательно вытекающих друг из друга, т. е. как процесс мышления. Но в отличие от Декарта его не интересует отношение связи идей к связи вещей, его заботит только порядок и связь идей, поскольку они составляют содержание сознания. Он не ставит вопроса о достижении достоверного знания, и проблема первых начал или посылок и способы их достижения для него утрачивают свой смысл.

Больше того, идея непосредственного знания в его чувственной или интеллектуальной форме отвергается им как противоречащая его феноменалистической позиции. Пирс отрицает самую возможность «первых впечатлений чувств» и **первых начал знания вообще.**

Согласно Пирсу, любое знание может быть определено только другим знанием, оно может вытекать лишь из другого знания. Поэтому нет первых посылок или начал знания, но всякому знанию предшествует другое знание. Процесс познания не имеет начала, но он не имеет и конца и состоит лишь в постоянном переходе от одного знания к другому.

Для Декарта знание выражалось в идеях (суждениях), истинных в той мере, в какой они являются ясными и отчетливыми. Против этого тезиса Декарта Пирс категорически возражает. Он утверждает (в данном случае справедливо), что Декарт не заметил разницы между ясной идеей и идеей, которая лишь кажется ясной, что вопрос о ясности идеи не может быть решен интуитивно, лишь путем созерцания идеи умом.

Если для Декарта идея (мысль) была носителем знания, то основополагающий тезис, который защищает Пирс, гласит, что никакая идея сама по себе не содержит знания. Этот тезис можно понять лишь в свете положения, введенного Пирсом в теорию познания, согласно которому все мышление (и познание) осуществляется с помощью знаков.

Для Пирса и мысль, и ощущение — это только знаки. Сами по себе они не содержат знания. Ибо отличительная особенность знака, по Пирсу, та, что он требует интерпретации. Знак указывает на что-то, что обозначает и что-то значит. Но что именно — из него самого не видно. Знак должен быть истолкован, интерпретирован. Интерпретировать же какую-либо мысль-знак можно лишь с помощью другой мысли-знака. Иными словами, интерпретация есть перевод одной мысли в другую мысль, или, что то же самое, одного знака в другой знак. Но и другой знак может быть знаком лишь постольку, поскольку он и сам интерпретируется, т. е. переводится в следующий знак, и т. д.

Процесс познания, с этой точки зрения, предстает как не имеющий ни начала, ни конца процесс перевода одного знака в другой. По сути дела, это чисто формальный, бессодержательный процесс, потому что никакого другого содержания, помимо перевода знаков друг в друга, в нем не заключено.

«Трансцендентальный объект», или, проще, объективная реальность, отделена от этого процесса и не может быть источником значения знаков. Его остается

поэтому искать не в начале процесса, а в конце его, который, однако, как и у неокантианцев, никогда не может быть достигнут.

Такова была концепция семиотического феноменализма, развитая Пирсом в полемике против рационалистической теории познания и метода Декарта. Камнем преткновения этой концепции была неспособность решить проблему значения знаков, и эта трудность послужила стимулом для специальной разработки этой проблемы, которая в сочетании с выдвинутым Пирсом пониманием мышления и с вытекающей из нее концепцией истины и реальности вошла в доктрину прагматизма.

Что же касается проблемы знаков, то она сделалась предметом усиленных и плодотворных исследований Пирса, которые на протяжении десятилетий велись им вне какой-либо заметной связи с его прагматизмом.

§ 2. Теория сомнения-веры

Теория сомнения-веры, составляющая предпосылку и основание прагматистской доктрины, опирается у Пирса на концепцию познания и мышления, которая была создана им как альтернатива рационализму Декарта и материалистической теории отражения и сложилась в результате использования некоторых неправильно истолкованных идей Дарвина. Суть ее состоит в том, что 1) мышление рассматривается как вид приспособительной деятельности организма; 2) приспособительная функция мышления противопоставляется познавательной. Это значит, что мышление (познание) рассматривается как деятельность, направленная не на понятийное отражение окружающего мира, а исключительно на регулирование отношений между организмом и средой, на выработку оптимальных реакций, на удовлетворение его приспособительных потребностей.

В теории сомнения-веры утилитарно-биологический аспект этой концепции несколько ступшевывается из-за довольно формального подхода Пирса к проблеме и на первый план выступает психологически-бихевиористский аспект. Суть этой теории можно кратко представить так: человек, живя в мире и вынужденный действовать в нем, вырабатывает различные типы дей-

ствий или привычки действовать, соответствующие различным обстоятельствам. Эти привычки, заменяющие человеку животные инстинкты и, по крайней мере, частично вырастающие из них, будучи осознанными, образуют то, что Пирс называет верой, или верованием. Иными словами, вера — это готовность действовать определенным образом. Если две на первый взгляд разные идеи (верования) вызывают одни и те же действия, одно и то же поведение, то, с точки зрения Пирса, никакой разницы между ними нет, это одна и та же идея (верование), только выраженная разными словами.

Взятая в психологическом аспекте вера представляет собой спокойное, удовлетворенное состояние ума, и именно всевозможными верованиями, так сказать, заполнено сознание человека. Однако в силу различных обстоятельств состояние веры может нарушиться и смениться состоянием сомнения, равнозначным приостановке действия. В противоположность вере сомнение — это беспокойное и неприятное состояние, и мы стараемся как можно скорее освободиться от него. Усилие, направленное на преодоление сомнения и достижение веры, Пирс называет исследованием (см. 102, 5, § 375), нередко отождествляя его с процессом мышления, логического рассуждения.

Понимание веры как готовности действовать Пирс заимствовал у английского психолога XIX в. А. Бэна. Но Бэн рассматривал готовность действовать скорее как признак или критерий веры. Пирс же превратил готовность действовать определенным образом в единственное содержание веры.

Краеугольный камень всей теории сомнения-веры — утверждение, что единственная цель исследования или мышления состоит в устранении сомнения и достижении верования*. «Деятельность мысли,— говорит Пирс,— возбуждается раздражением, вызванным сомнением, и прекращается, когда верование достигнуто; таким образом, достижение верования есть единственная функция мысли» (5, § 394). Поскольку верование есть привычка действовать, можно сказать

* Английское слово «belief» не вполне адекватно переводится словами «верование» или «вера». Оно может означать и «мнение» или «убеждение». Но в контексте прагматистской философии его значение лучше всего передается так, как принято в тексте.

и так: «Вся функция мысли состоит в том, чтобы производить привычки действия, а все, что связано с мыслью, но не имеет отношения к ее цели, есть некий нарост на ней, но не ее часть» (102, 5, § 400).

Здесь мы подошли к поистине критическому пункту теории сомнения-веры и к одной из трех решающих догм всей прагматистской доктрины. Не может ли верование, субъективно будучи привычкой действия и спокойным состоянием ума, по своему объективному содержанию быть отражением материального мира, истинным знанием о нем? Именно так полагают некоторые современные комментаторы Пирса (148, 75—76). Однако, хотя, на первый взгляд, это и может показаться вполне убедительным, такая точка зрения совершенно ошибочна и вытекает из полного непонимания прагматистской доктрины, которая утверждает, что функция и цель мысли или исследования состоят лишь в преодолении сомнения и достижении веры, так что «когда сомнение, наконец, прекращается,— безразлично каким способом,— то цель рассуждения достигнута» (102, 7, § 324). Пирс прекрасно знает, как часто мнения или верования, которые устраняют сомнения людей, не имеют ничего общего с истинным знанием, и он специально указывает на то, что способ, которым достигается верование, совершенно безразличен. В словах «способ безразличен» суть теории сомнения-веры, что подтверждается и другим, вполне ясным разъяснением Пирса: «Мы можем вообразить, что этого нам недостаточно и что мы стремимся не просто к мнению, а к истинному мнению. Но подвергните эту фантазию испытанию, и она окажется беспочвенной. Ибо стоит только достигнуть твердого верования, как мы будем полностью удовлетворены, независимо от того, будет ли верование истинным или ложным... Самое большее, что можно утверждать,— это то, что мы ищем такое верование, о котором мы думали бы, что оно истинно. Но мы думаем, что каждое наше верование истинно, и, право же, утверждение этого есть лишь тавтология» (102, 5, § 375).

Такова первая фундаментальная догма прагматизма: вопрос об истинности или ложности (в их традиционном понимании) идеи, верования или мнения снимается и подменяется вопросом об их способности преодолевать сомнение и тем самым приносить нам психологическое удовлетворение. Человек, в том чис-

ле и ученый, согласно этой догме, стремится не к истинному знанию, а лишь к устойчивому верованию. Вся проблема для него состоит не в том, чтобы достигнуть истины, а в том, чтобы обеспечить устойчивость верования.

Если бы Пирс предложил теорию сомнения-веры как описание достаточно распространенной психологической склонности людей избегать мучительных раздумий и преодолевать свои сомнения путем обращения к вере или к любым мнениям, содержащим хотя бы видимость разрешения затруднительной проблемы, то ему мало что можно было бы возразить. Но он выдвинул эту концепцию как неотъемлемую часть логики науки, как основу теории познания. Подмена логического аспекта мышления его психологическим аспектом и смешение первого со вторым — это и был тот путь, на котором Пирс пытался осуществить идеалистическую интерпретацию гносеологических основ науки.

С позиции теории сомнения-веры Пирс хочет дать анализ процесса научного исследования, метода науки.

Для этого он сначала рассматривает некоторые другие возможные способы достижения и закрепления верования. Во-первых, это метод упорства, следуя которому человек упрямо держится своих излюбленных взглядов, отвергая любую их критику и не обращая внимания на их отношение к фактам. Каковы бы ни были неудобства этого метода, человек, принявший его, отводит, что «удовольствие, которое он получает от своей спокойной веры, превышает любые неудобства, вытекающие из ее обманчивого характера» (102, 5, § 377).

Единственный недостаток метода упорства Пирс видит в том, что этот метод трудно применить на практике. Человек — социальное существо, и когда его мнения придут в соприкосновение с отличающимися мнениями других, ему будет трудно сохранить неизблемость своих верований. Чтобы верование было устойчивым, оно должно разделяться, по возможности, всеми. Поэтому «проблема состоит в том, как закрепить веру не только в индивидууме, но и в сообществе» (102, 5, § 378).

В истории эта проблема нередко решалась методом авторитета. Какая-то могущественная организация, государство или церковь, предписывает людям совокупность обязательных для них верований, преследуя и наказывая инакомыслящих. Опыт показывает, что применение этого метода всегда было успешным и на длительные периоды позволяло обеспечить единообразие верований. Каков бы ни был моральный аспект его использования, Пирс выражает свое полное одобрение этого метода. Поскольку этот метод эффективен, поскольку он обеспечивает устойчивость верования, прагматизм его принимает и оправдывает. «Для массы людей и не существует, может быть, лучшего метода, чем этот»

(102, 5, § 380), «метод авторитета всегда будет управлять массой человечества» (102, 5, § 386).

Однако Пирс полагает, что и этот метод, в конечном счете не может гарантировать полного успеха, не может предотвратить обмена мнениями и возникновения сомнений в установленных верованиях. Уже одно это, казалось бы, должно заставить Пирса усомниться в своей теории. Ведь он говорит как раз о том, что человек стремится не просто к устойчивому верованию, а к наиболее истинному мнению.

История ересей и борьбы науки против догм церкви свидетельствует именно об этом. В противном случае людям было бы безразлично, каких верований придерживаться. Но Пирс, исходя из принятой идеологической установки, не помышляет о том, чтобы отказаться от теории сомнения-веры, несмотря на противоречия, в которые она его вовлекает.

Его цель состоит в том, чтобы подойти к искомой им интерпретации метода науки. Но предварительно он рассматривает еще априорный метод. Им всегда пользовались метафизики, пытавшиеся представить системы своих верований как согласные с разумом. В действительности же эти системы выражали лишь изблюбленные, но произвольные взгляды их создателей, так что априорный метод на деле мало чем отличается от метода упорства.

Метод науки

Для того, чтобы наши верования были устойчивыми и не подвергались сомнению, необходимо, считает Пирс, чтобы они зависели не от человеческого произвола, а от некоторого внешнего и постоянного фактора, на который наше мышление не могло бы оказывать никакого воздействия. Такой постоянный фактор в качестве основы наших верований и принимается, согласно Пирсу, методом науки. «Его основная гипотеза... такова: имеются реальные вещи, свойства которых совершенно не зависят от наших мнений о них: эти реальности воздействуют на наши чувства в соответствии с постоянными законами и, хотя наши ощущения так же различны, как различны наши отношения к объектам... мы можем с помощью рассуждения установить, каковы вещи в действительности и по истине; каждый человек при достаточном опыте и размышлении будет приведен к одному и тому же истинному заключению» (102, 5, § 384).

В описании Пирсом метода науки заслуживают внимания три момента.

Во-первых, Пирс указывает на действительную предпосылку всякого научного исследования: признание того, что объект науки есть объективная реальность, описать и объяснить которую — задача науки.

В примечании, сделанном в 1893 г., когда Пирс уже отошел от прагматистской доктрины, он подчеркивает, что «изменения во мнениях вызываются событиями, находящимися вне человеческого контроля». Так, все люди были уверены, что тяжелые тела падают быстрее легких, пока не оказалось, «что природа не следует за человеческими мнениями, даже единодушными. Тогда ничего не оставалось делать, как приспособить мнения людей к положению дел в природе». Это был урок скромности, который показал, что человек должен «прислушиваться к тому, что природа как бы говорит нам» (102, 5, § 384, note).

Во-вторых, Пирс справедливо утверждает, что принятие этой предпосылки позволит прийти не просто к единодушному мнению, а к истинному заключению о том, каковы вещи в действительности.

Совершенно очевидно, что обе эти черты метода науки, как его описывает Пирс, нельзя согласовать с теорией сомнения-веры. Ведь, как настаивал Пирс, исследование в его прагматистском понимании было совершенно безразлично к вопросу об истинности или ложности того верования, которое приходит на смену сомнению. Теперь же оказывается, что верование должно быть истинным в смысле его соответствия фактам.

Конечно, можно сказать, что, хотя человек стремится лишь к устойчивому верованию независимо от того, истинно оно или ложно, верование может быть устойчивым лишь будучи истинным. Если так, то теория сомнения-веры оказывается излишним балластом; она не проливает никакого нового света на процесс научного исследования, ничем не обогащает логику науки и понимание самой науки, которое остается вполне традиционным. Но не такова точка зрения Пирса.

В-третьих, значение обеих рассмотренных выше черт метода науки сводится на нет потому, что его основная предпосылка, признание объективной реальности, объявляется Пирсом лишь гипотезой, принимаемой для того, чтобы достигнуть устойчивых верований. Эта гипотеза оправдывает себя, поскольку метод науки оказывается наиболее эффективным в деле закрепления верования, но она не может быть доказана средствами науки, которая сама же на ней основана.

Пирс прав в том отношении, что любая специальная наука ставит вопрос о существовании лишь тех или иных конкретных объектов, относящихся к ее компетенции, но не о существовании объективной реаль-

ности вообще. Но Пирс ведь и говорит не об отдельных науках, а о методе науки как таковом. А наука, включая и научную философию, при обсуждении вопроса об объективной реальности внешнего мира учитывает гносеологические итоги всех частных наук, всю историю познания мира, результаты всей общественной практической деятельности человечества. Эти совокупные итоги теоретической и практической деятельности человека не только устраняют субъективные сомнения в реальности внешнего мира, но и дают ей реальное подтверждение. Эти результаты, имеющие не только частнонаучное, но и общеприкладное значение, полностью игнорируются Пирсом.

Метод науки оказывается, таким образом, включенным в агностическую теорию сомнения-веры в качестве одного из многих возможных способов закрепления веры. Ясно, что Пирс не принимает всерьез ни метод науки, ни предполагаемое им признание независимой реальности. Сделав вынужденную уступку науке, он немедленно затем отказывается от нее. Что это так, особенно наглядно выступает в его теории значения.

§ 3. Теория значения. «Принцип Пирса»

Если следовать методу науки, даже в том виде, как его изобразил Пирс, надо признать, что наука в своих понятиях, суждениях и теориях дает описание «положения дел в природе», говорит о том, «каковы вещи в действительности», каковы их свойства и т. д. и т. п. Таково нормальное, обычное и, по сути дела, материалистическое понимание науки. Но оно совершенно неприемлемо для прагматизма. Согласно прагматической теории сомнения-веры, положения науки, которые и выступают в виде мнения, убеждения или верования ученых, должны рассматриваться, подобно любым верованиям, как привычки или готовность действовать. Совместить эти две принципиально противоположные концепции научных понятий невозможно, если ту и другую понимать буквально. Однако это можно сделать, если сказать, что хотя ученый говорит об объективно существующих вещах и их свойствах, на самом деле он имеет в виду вовсе не их, а лишь свои собственные привычки, свою «готовность действовать». Этот замысловатый перевод научных понятий в тер-

мины теории сомнения-веры и осуществляется на основе «принципа Пирса», выражающего квинтэссенцию прагматистской теории значения. Принцип Пирса был первоначально предложен его автором в качестве ответа на вопрос: «Как сделать наши идеи ясными?» — и должен был представлять собой альтернативу рационалистическому решению этого вопроса Декартом. Согласно Пирсу, высшей степени ясности идеи можно достигнуть лишь указав на ее значение. Но что такое значение?

Хорошо известно, что термин «значение» — один из наиболее трудных для уточнения. Философы, логики, лингвисты до сих пор не пришли к общему согласию относительно «значения значения» и даже относительно самой возможности дать его общее определение. Пирс не без основания считал себя первым философом, поставившим проблему значения значения и начавшим рассматривать значение «в качестве технического термина логики» (102, 5, § 175). Вопрос о том, как понимать значение знака, был одной из важных и сложных проблем его семиотики. В контексте же ранней прагматистской доктрины Пирса, которую он начал разрабатывать вне какой-либо прямой связи с учением о знаках, Пирс имеет в виду не значение знаков, а значение понятий или идей, что, разумеется, не одно и то же. Пирс часто говорит о значении как о содержании понятия, как о том, что понятие выражает.

Казалось бы, наиболее естественно искать значение в отношении идеи или понятия к объекту. Но этот путь неприемлем для Пирса. В соответствии с общей феноменалистической тенденцией прагматизма Пирс пытается определить значение понятия, рассматривая его вне отношения к объекту или к внесубъективной реальности. Он ищет значение в отношении понятия к субъекту, в том, что понятие значит для субъекта. «Открытие» Пирса, сделавшее его основоположником нового философского учения, состояло в сведении значения к совокупности практических последствий.

«Рассмотрите, каковы практические следствия, которые, как мы считаем, могут быть произведены объектом нашего понятия. Понятие о всех этих следствиях есть полное понятие объекта» (102, 5, § 18). Такова основная формулировка «принципа Пирса». Наиболее темным в ней является понятие «практических следствий». Однако Пирс уточняет, что они складываются

из двух компонентов. Во-первых, «то, что означает вещь, есть просто те привычки, которые она вызывает» (102, 5, § 400). Так, положение теории сомнения веры о том, что верование есть осознанная привычка или готовность действовать, благодаря «принципу Пирса» как бы приобретает онтологическое значение; теперь оказывается, что реальность означая лишь привычки действовать, утрачивает тем самым тот объективный характер, который ей приписывал прежний метод науки.

Поскольку же наши реакции и привычки всегда складываются в результате и на основе чувственных восприятий, Пирс усматривает второй компонент практических последствий в ощущениях, связанных с данной идеей или понятием. «Наша идея какой-либо вещи есть идея ее чувственных последствий» (102, 5, § 401) *.

Формулировка этой пресловутой прагматистской доктрины и сама эта доктрина по самому своему существу страдают неискоренимой противоречивостью. Ведь если объект производит или вызывает практические следствия, то он должен отличаться от них и обладать самостоятельным существованием. Однако «принцип Пирса» утверждает, что «понятие о всех этих следствиях есть полное понятие объекта», так что «в нем абсолютно ничего более нет» (102, 5, § 412).

Сам Пирс, а за ним и его современные сторонники и комментаторы нередко пытаются представить «принцип Пирса» как формулировку того правила, которым руководствуются ученые в своих лабораториях: чтобы узнать, что представляет собой какой-либо объект исследования, они совершают над ним определенные действия, в результате которых получают некоторые чувственные последствия. На основании тех и других они судят о природе объекта. Пирс иногда говорил

* Согласно разъяснению, данному Джемсом, «чтобы достигнуть полной ясности в наших мыслях о каком-либо объекте, мы должны только рассмотреть, какие мыслимые последствия практического рода могут быть произведены данным объектом — каких ощущений мы можем ожидать от него и к каким реакциям со своей стороны мы должны подготовиться. Тогда наше понятие о всех этих следствиях, как ближайших, так и отдаленных, и будет для нас полным понятием об объекте, поскольку такое понятие вообще имеет какое-либо позитивное значение» (112, 43).

даже, что прагматистская максима представляет собой лишь парафраз старинного изречения «по плодам их узнаете их».

Но подобная интерпретация «принципа Пирса» — не более как сознательная или бессознательная маскировка его действительного содержания. Ибо прагматистская максима утверждает вовсе не то, что по яблокам мы можем узнать о яблоне, а по экспериментальным результатам, производимым каким-либо физическим объектом, — о самом этом объекте. Эта максима, как ее понимали и Пирс и последующие прагматисты, утверждает, что совокупность чувственных последствий и привычек действия составляет все содержание объекта, что понятие о практических последствиях исчерпывает понятие об объекте.

Указанное выше противоречие первоначальных формулировок прагматистской максимы настолько очевидно, что в последующих изложениях ее Пирс старался избегать всякого упоминания об объекте. Так, в «Лекциях о прагматизме», прочитанных в 1903 г., Пирс определяет прагматизм как «учение о том, что каждое понятие есть понятие о мыслимых практических последствиях» (102, 5, § 196). В ряде случаев он отождествляет практические последствия с «экспериментальными результатами», которые опять-таки сводятся к чувственным восприятиям.

В иных случаях, пытаясь дать более строгое определение, Пирс говорит: «Прагматизм — это принцип, согласно которому каждое теоретическое суждение, выразимое в предложении, стоящем в изъявительном наклонении, есть неясная форма мысли, единственное значение которой, если оно вообще имеется, состоит в тенденции осуществить соответствующую практическую максиму, выразимую как условное предложение, заключение которого стоит в повелительном наклонении» (102, 5, § 18).

Здесь бихевиористский аспект прагматистской максимы отчетливо выступает на первый план. Именно этот аспект прагматистского правила часто подчеркивается новейшими прагматистами. «Для Пирса, — пишет Сидней Хук, — такое понятие, как, скажем, «человек», было не совокупностью ощущений, но совокупностью наших реакций на него, отличных от наших реакций на такие объекты, как «камень» или «звезда» (76, 7). Но и в том и в другом случаях эта

максима, составляющая вторую фундаментальную догму всего прагматизма, надежно преграждает всякий выход понятий и логического мышления вообще к объективной реальности.

Больше того, сами вещи, объекты, реальность полностью растворяются в последствиях для субъекта: в его ощущениях и привычках. От субъективного идеализма Беркли эта концепция отличается, пожалуй, только тем, что клойнский епископ не упоминал о «привычках» и более откровенно отождествлял вещи с комплексами ощущений, в то время как Пирс осуществляет эту операцию посредством промежуточного звена, «значения».

Связь прагматизма с учением Беркли неоднократно признавалась самим Пирсом. В одном письме к Джемсу он писал: «Беркли более, чем кто-либо другой, имеет право считаться человеком, который ввел прагматизм в философию, хотя я более четко сформулировал его» (134, 425). В другом месте Пирс говорит: «В 1871 году в Метафизическом клубе в Кембридже, в Массачусетсе, я проповедовал этот принцип как своего рода логическое евангелие, представляющее несформулированный метод, которому следовал Беркли» (102, 6, § 484).

§ 4. Теория истины

Идеалистическая интерпретация процесса познания и особенно мышления завершается в выдвинутой Пирсом теории истины. Истина, как и мышление вообще, определяется им вне отношения к объективной реальности, лишь как состояние сознания субъекта. «Если ваши термины «истина» и «ложь», — писал Пирс в статье «Что такое прагматизм», — взяты в таком смысле, что их можно определить в терминах сомнения и веры... то все хорошо; в этом случае вы говорите только о сомнении и вере. Но если под истиной и ложью вы понимаете нечто, не определяемое каким-либо образом в терминах сомнения и веры, тогда вы говорите о сущностях, о существовании которых вы ничего не можете знать и которые бритва Оккама должна начисто удалить. Ваши проблемы стали бы намного проще, если бы вместо того, чтобы говорить, что вы хотите познать «Истину», вы просто сказали бы, что хотите достигнуть состояния веры, не подверженной сомнению» (102, 5, § 416).

Итак, прежде всего истина — это то, во что мы верим. Таково самое общее понимание истины в прагматизме. Выше приводилось замечание Пирса: «...мы считаем все наши верования истинными», и эту мысль он впоследствии повторял неоднократно. Определение истины в терминах сомнения и веры и означает, что истина отождествляется с верованием, и если мы верим в какое-либо предложение, то вопрос о том, не ложно ли оно, вообще лишается смысла. «То, во что Вы никак не можете не верить, строго говоря, не есть ошибочное верование. Другими словами, для Вас оно есть абсолютная истина» (102, 5, § 419). А для других? Для тех, кто не верит в данное предложение, оно, очевидно, истинным не будет. Истина становится чем-то сугубо релятивным. Известно также, что наши верования нередко подвергаются сомнению и изменяются. Означает ли это, что истины тоже изменяются от случая к случаю? Пирс, как ученый, как логик, не мог с этим согласиться. Научная тенденция в его мышлении была столь сильна, что даже в рамках своей прагматистской доктрины он не чувствовал себя способным пойти на полную релятивизацию истины, как это легко сделали другие прагматисты после него. Пирс считал, что по каждому вопросу истина в науке должна быть одна, общая для всех, независимая ни от кого в отдельности.

В то же время он продолжал настаивать на том, чтобы истина определялась лишь в терминах сомнения-веры, т. е. вне ее отношения к объективной реальности.

Рассуждения Пирса об истине показывают, что он постоянно путает понятия истинности и ложности, взятые в логическом и гносеологическом смыслах, с понятиями сомнения и уверенности (веры) как психологическими состояниями субъекта. Теория сомнения-веры целиком основана на смешении логики с психологией, логического и психологического аспектов познания.

Эта путаница имела, однако, глубокую основу, находящуюся за пределами собственно прагматистской доктрины. Как ученый, Пирс был убежден в том, что не существует ничего непознаваемого, что на любой вопрос, относящийся к природе окружающего мира, наука раньше или позже найдет адекватный ответ, что объективная истина достижима. Больше того, Пирс

был уверен, что не только наука, но и так называемый «здоровый смысл» обладают уже значительным набором вполне надежных истин, сомневаться в которых может только сумасшедший. В то же время, как и многие другие ученые и философы конца XIX — начале XX в., Пирс находился под сильнейшим впечатлением от того факта, что целый ряд теорий и научных положений, в течение долгого времени принимавшихся за абсолютную истину, оказался неточным или даже ложным. Выяснилось, что даже «Начала» Евклида, которые в течение более чем двух тысячелетий считались образцом научной доказательности, на самом деле весьма далеки от абсолютной строгости. Кроме того, как практический естествоиспытатель, Пирс хорошо знал, что фактически происходящие явления всегда несколько отклоняются от абстрактной формулы закона и что нет такого точного измерения, в котором при дальнейшем исследовании нельзя было бы обнаружить ошибки. Пирс пришел к выводу, что не существует непогрешимых положений науки, что все они по самому существу своему подвержены ошибкам.

В результате Пирс оказался в чрезвычайно трудном положении. С одной стороны, для него было очевидно, что истинное знание возможно, истина достижима и во многих случаях уже достигнута наукой. С другой стороны, не менее очевидно было и то, что многие положения, считавшиеся абсолютными истинами и не вызывавшие ни у кого ни малейшего сомнения, оказались все же ложными. А если так, то как получить гарантию того, что, по крайней мере, некоторые из наших нынешних истин не подведут нас, не обернутся в конце концов заблуждением? Сейчас у нас нет никаких оснований не доверять им, и мы верим в них безотчетно. Они не вызывают у нас сомнения, и поэтому мы должны считать и считаем их абсолютной истиной. И все же мы знаем, что некоторые из них могут оказаться и наверняка окажутся заблуждением. А если так, то имеем ли мы право называть какое-либо положение науки истиной? Или, может быть, то, что мы называем истиной, на самом деле есть не более как такое суждение, в котором в данный момент не сомневается ни один компетентный ученый, и ничего другого слово «истина» и не означает? Парадоксальность ситуации состоит в том, что, хотя мы знаем о

возможной ошибочности наших суждений, все же мы не имеем реальных оснований усомниться в них, пока мы в них верим, мы не можем не считать их истинными, для нас они будут абсолютной истиной.

Эта проблема интересовала, более того, мучила Пирса на протяжении всей его деятельности совершенно независимо от его прагматизма. Он искал ее решения и в «фаллибилизме», т. е. учении о принципиальной погрешимости * науки и знания вообще, и в доктрине, которую он называл «критическим здравым смыслом», и в логической теории индукции.

Не принимая диалектику, Пирс, даже вплотную подойдя к диалектической проблеме относительности и абсолютности знания, нащупав, так сказать, эту проблему, не смог все же решить ее, не смог связать относительную и абсолютную истины, которые так и остались навсегда разорванными в его учении. Будучи же противником материализма и теории отражения, Пирс не мог провести различия между абсолютной и объективной истиной, между вопросом об объективном содержании положений и теорий науки и вопросом об их окончательном, абсолютном характере. В результате Пирс неизбежно должен был обнаружить склонность к крайнему релятивизму, которую религиозно-идеалистическая тенденция его философии могла только усилить, и к смешению логического и психологического аспектов познания, к той подмене первого вторым, которая в известном смысле составляет суть прагматистской доктрины.

Основная концепция истины, к которой пришел Пирс и в которой он искал выхода из трудностей и противоречий проблемы, состояла в признании истины тем устойчивым верованием, к которому процесс научного исследования неизбежно привел бы всех компетентных исследователей соответствующей проблемы, при условии, что процесс исследования продолжался бы без конца. Истина, следовательно, — это то мнение или верование, к которому в конечном счете пришло бы беспредельное сообщество ученых. В этом смысле истина может быть определена как «окончательное, принудительное верование» (102, 2, § 29).

Совершенно очевидно, что это понимание истины

* Fallible» — значит «погрешимый», «подверженный ошибкам».

основано на посылках, отнюдь не являющихся самоочевидными. Даже если предположить, что процесс исследования будет или, хотя бы в принципе, может продолжаться бесконечно, что дает право утверждать, что в этом случае все исследователи придут к одному общему для них верованию?

Как это ни парадоксально, но метод науки Пирса, который, как мы видели, был предназначен для того, чтобы обеспечить всеобщий и устойчивый характер верования, в данном случае неприменим, да он к нему и не прибегает. Ведь, согласно интерпретации этого метода Пирсом, каждый ученый может воображать, что его верование определяется некоторой независимой реальностью; но с метанаучной, так сказать, точки зрения, на которую встает Пирс, видно, что независимая реальность лишь постулируется в целях обеспечения единообразия верований, поэтому она никак не может определять их в действительности.

Как же в этом случае можно обосновать постулируемую Пирсом неизбежность схождения всех мнений в каком-то одном пункте и появление «окончательно-принудительного верования»? Пирс прибегает здесь к надежде, судьбе и предопределению. «Все приверженцы науки воодушевлены светлой надеждой... на то, что, если процесс исследования будет продолжен достаточно далеко он даст одно достоверное решение каждого вопроса, к которому его применяют... Эта великая надежда... воплощена в концепции истины и реальности. Мнение, которому суждено... получить окончательное согласие тех, кто занимается исследованием, есть то, что мы имеем в виду под истиной. А объект, представленный в этом мнении, есть реальное» (102, 5, § 407).

Ясно, что это рассуждение никак не вытекает из основ прагматистской доктрины и требует перехода к совершенно иной системе идей. Это станет особенно очевидным, если обратить внимание на предложенное в приведенном отрывке Пирсом понимание реальности. При характеристике метода науки и во многих других случаях Пирс характеризует реальное как то, что не зависит от того, что о нем думают. Здесь же реальное оказывается объектом окончательного мнения*, которым оно и определяется.

* Ср.: «Реальность есть лишь объект окончательного мнения, к которому привело бы достаточное исследование» (102, 2, § 693).

Явное противоречие между этими утверждениями Пирс пытается разрешить так: «...с одной стороны, реальность вовсе не необходимо независима от мысли вообще, но только от того, что вы, или я, или любое конечное число людей могут думать о ней; и, с другой стороны, хотя объект окончательного мнения зависит от того, каково это мнение, все же то, чем является это мнение, не зависит от того, что вы, я или любой другой человек думаем» (102, 5, § 408).

Итак, реальность есть содержание, объект мысли, но не мысли отдельных людей, а «мысли вообще», которая, по-видимому, проявляется в мышлении и верованиях «беспредельного сообщества».

Только в рамках спекулятивной идеалистической метафизики Пирса становятся понятными и его обращение к понятиям судьбы и предопределенности, и его понимание истины и реальности как окончательного верования и его объекта.

Как замечает М. Мёрфи, один из наиболее объективных и серьезных буржуазных исследователей Пирса, «все индивидуальные умы (minds) для него лишь подсистемы универсального ума или мирового ума, и агрегат, включающий все эти системы, который и есть мировой ум, образует то сообщество, к которому обращается Пирс...» (129, 12). Мёрфи замечает, что идеалистическое учение Пирса 70-х годов может легко произвести впечатление эмпиризма из-за попытки Пирса «соединить свой метафизический идеализм с радикальным феноменализмом» (129, 12).

Мёрфи добавляет, что «прагматистский принцип... по своему происхождению был, таким образом, не только частью теории науки, но и частью метафизической системы, которая должна была показать, что научный метод сам предполагает радикальный метафизический идеализм, содержащий очевидные и отчетливо выраженные теологические импликации. Кажущийся эмпиризм серии статей «Научно-популярного ежемесячника» — это только маска: цель Пирса состояла в том, чтобы перестроить взгляд на мир с самой крайней теологической и метафизической точки зрения» (129, 13).

Итак, в прагматистской доктрине Пирса истина, как и реальность, оказалась отнесенной в бесконечно удаленное будущее. Как же в таком случае отличать истину от заблуждения и лжи в процессе научного исследования на его частных конечных этапах? Изложенная выше концепция истины такого критерия не дает. Может быть, поэтому Пирс вводит другое определение истины, которое не требует никаких дополнительных метафизических предпосылок и непосредственно вытекает из всей прагматистской доктрины. Он говорит, что «истина... отличается от лжи просто тем,

что действие, основанное на ней, по зрелом размышлении приведет нас к той цели, к которой мы стремимся, а не в сторону от нее» (102, 5, § 387).

Этому пониманию истины и «суждено» было превратиться в основную концепцию истины в прагматизме. Истина понимается как успешность действия, основанного на некотором веровании, которое поэтому признается истинным. Истинность — это успешность, полезность, работоспособность идеи, мнения или верования.

Именно Пирс выдвинул такое понимание истины, хотя и не дал его подробного обоснования. Оно было подхвачено другими прагматистами и сразу же превратилось в третью фундаментальную догму прагматизма. Хотя Пирс одно время охотно повторял вслед за Джемсом и другими, что «истина состоит в будущей полезности для наших целей» (133, 381), он скоро понял, сколь пагубна эта сверхсубъективистская концепция истины для логики и для науки вообще, и предпочел вернуться к своей старой основной доктрине.

Слишком расширительное толкование прагматизма, ставшее модным в начале века, также беспокоило его, и он стал настаивать на том, чтобы прагматизм понимался лишь как правило логики, как метод установления значения интеллектуальных понятий. Поскольку с его возражениями никто не думал считаться, Пирс в 1905 г. объявил о своем отказе от термина «прагматизм», ассоциированном теперь с неприемлемыми для него взглядами, и о принятии для обозначения его собственной версии прагматизма другого слова — «прагматицизм», «которое настолько безобразно, что может не бояться похитителей детей» (102, 5, § 414).

Л и т е р а т у р а

Мельвиль Ю. К. Чарлз Пирс и прагматизм. М., 1968. Гл. 5, 6.
Мельвиль Ю. К. Пути буржуазной философии XX века. М., 1983. Гл. 2.

Г Л А В А 15

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ. У. ДЖЕМС

Ч. Пирс заложил основы прагматизма, дав набросок его важнейших принципов. Развить их в широкое мировоззрение, в особое философское учение было де-

лом У. Джемса, а позднее и Д. Дьюи. Именно эти два мыслителя обычно признаются создателями прагматизма.

Особая роль Джемса состояла в том, что он раскрыл возможности, содержащиеся в теории сомнения-веры и в принципе Пирса для обоснования нового типа идеализма. Джемс применил их прежде всего к психологическим и религиозно-нравственным проблемам, используя для оформления своеобразной житейской философии, которая оказалась весьма созвучной умонастроению «среднего американца» и произвела сильнейшее воздействие не только на философское, но и на религиозное и обыденное сознание американского буржуазного общества. Ван Уезеп, один из современных историков и апологетов американской философской мысли, говорит, что «Джемс был для американской философии тем же, чем Уолт Уитмен был для американской поэзии. Именно с Джемсом американская философия вырвалась вперед, безошибочно отмеченная печатью собственной оригинальности» (149, 124).

Социально-исторические условия и причины, способствовавшие закреплению прагматизма в качестве философии «американского образа жизни», детально проанализированы и раскрыты в марксистской литературе (73; 14; 65). Здесь достаточно отметить, что американская буржуазия, успевшая уже пожать плоды интенсивного промышленного развития страны, происходившего после победы Севера над Югом, вступившая в эпоху империализма, исполненная уверенности в «мировой миссии» Америки, стремилась в глазах всего мира утвердить свое не только политическое и экономическое, но и культурное и идейное превосходство и право на руководящую роль. Она нуждалась в философском обосновании своего взгляда на жизнь и своих безмерных претензий, и она нашла такое обоснование в прагматизме.

«В течение ряда лет, — говорит Ван Уезеп, — Джемс и Дьюи удивляли мир своей отважной защитой той прочной и гибкой структуры, которой как они показали, был американский образ жизни... Джемс начинал осознавать ту огромную роль, которую Америке было суждено играть на мировой арене. Он даже лучше, чем Франклин или Эмерсон, понимал, что центр тяжести международной мысли на некоторое время переместится по эту сторону Атлантики. Поэтому его

изложение американской точки зрения утратило все следы колониализма. Джемсу и в голову не приходило оправдываться за то, что Америка имела сказать... Джемс не был узким мыслителем, принадлежащим к какому-то одному течению, он был лидером, открывшим новую эру для всей философии. Он был голосом Америки, возвещавшей свое руководство и говорившей как одна зрелая страна другой» (149, 124—125).

Однако У. Джемс, строго говоря, не был политическим мыслителем. Его экскурсы в область политики и социологии, примечательные сами по себе, носили лишь спорадический характер. Значение Джемса в этом отношении определяется не столько конкретным решением тех или иных социально-политических проблем, сколько разработкой подхода к их решению, особого метода философствования и политического мышления.

Уильям Джемс (1842—1910) происходил из состоятельной и культурной семьи. Его отец много писал по вопросам религии, а брат Генри сделался одним из известнейших литераторов. У. Джемс с самого детства много путешествовал и получил космополитическое воспитание, не помешавшее ему, однако, стать признанным выразителем духа «американизма».

Закончив свое медицинское образование в Гарварде, Джемс там же стал преподавать анатомию и физиологию, а в 1875 г. впервые в Америке начал читать курс психологии. С 1879 г. он приступил к преподаванию также и философии. В 1890 г. Джемс опубликовал двухтомные «Начала психологии», одну из наиболее выдающихся работ по психологии в XIX в., содержащую одновременно и главные идеи его философского учения. При этом основное теоретическое содержание прагматистской доктрины Пирса (за исключением концепции истины как окончательного принудительного мнения) было принято Джемсом*.

§ 1. Противоречие между наукой и религией

Стимулом философской деятельности Джемса с самого начала было стремление разрешить противоречие между распространением естественнонаучного

* Это обстоятельство необходимо иметь в виду при дальнейшем изложении тех специфических черт и сторон учения Джемса, которые отличают его от прагматизма Пирса.

миропонимания и религиозной верой. Джемс был естествоиспытателем и сторонником Дарвина, но, как и Пирс, он считал, что человеческая жизнь невозможна без религии, самые основы которой все более подтачивались развитием науки*.

Многие страницы его книги «Зависимость веры от воли», составленной преимущественно из статей конца 70-х и 80-х годов, обнаруживают нескрываемый ужас Джемса перед материализмом, отождествлявшимся в его представлении с той механической картиной Вселенной, которая, как казалось, все более вырисовывалась на фоне открытий физических наук. В 70-х годах Джемс перенес тяжелый душевный кризис, период глубокой и длительной депрессии, вызванной страхом и подозрением: не являемся ли мы лишь наделенными сознанием автоматами, как утверждал, например, Т. Гексли. Многие естествоиспытатели, как уже не раз отмечалось в этой книге, защищали в то время взгляд, согласно которому человек — это созданный природой механизм; все движения и поступки его строжайшим образом predetermined, а сознание — не более как эпифеномен, не играющий никакой роли в мировых событиях и бессильный как-либо повлиять на человеческую судьбу. Эта ограниченная, теоретически уже преодоленная форма материализма принималась не знавшими диалектики естествоиспытателями и распространялась среди образованных людей, вызывая острые споры и тяжелые раздумья. Если диалектический материализм, имевший в те годы еще слишком мало сторонников, закономерно приводил к революционным выводам, к историческому оптимизму и пролетарскому гуманизму, то идеи вульгарного, механистического, равно как и неверно интерпретированного естественнонаучного материализма нередко ставились в связь с реакционными теориями социального дарвинизма, с этическим нигилизмом, с проповедью аморализма, с «материализмом» в плоском, обывательском смысле слова. Сомнения Ивана Карамазова с его «бога нет, все дозволено», как и мучительные ко-

* «Так называемые ученые, — писал Джемс, — настроены, по крайней мере в часы научной работы, так глубоко материалистически, что можно с полным правом сказать, что в общем влияние науки скорее склонно отказать религии во всяком признании» (26, 479).

лебания самого Достоевского, дают, пожалуй, наилучшее представление о тех проблемах, которые тревожили многих мыслящих людей не только в США.

Сколько бы очевидно реакционными, по самой сути дела, ни были попытки остановить или задержать наступление науки и материализма на религиозно-идеалистические позиции, при анализе духовной жизни того времени нужно видеть все стороны идеологической борьбы и все противоречия буржуазного сознания.

Когда Джемс называет материализм «мрачным, тяжелым, похожим на кошмар мировоззрением» (29, 48), его устами говорит не только идеолог буржуазии, видящий в материализме философскую основу ненавистной ему революционной теории пролетариата. В этих словах слышится голос буржуазного индивидуалиста, а по существу обывателя, привыкшего воображать себя абсолютно свободным деятелем, а в трудную минуту жизни — обращаться к милостивому богу, — единственному существу, на помощь которого ему остается надеяться в атомизированном обществе беспощадной конкуренции и эгоизма.

Джемс писал, что «центром, вокруг которого вращается религиозная жизнь... является забота человека о своей личной участи» (26, 480). Он считал, что религия нужна человеку, чтобы чувствовать себя в большей безопасности в ненадежной, полной случайностей Вселенной, нужна как источник дополнительных сил для жизненной борьбы. Вера в бога необходима и для того, чтобы возмущение существующим в мире злом и сострадание к обездоленным и несчастным не мешали человеку выполнять свои обязанности — по отношению... к самому себе. Каково бы ни было зло, я знаю: раз бог есть, в мире будет гармония и порядок, «где есть бог, там трагедия только временна и частична» (26, 507; 27, 50—51). Вера в бога дает человеку необходимые «моральные каникулы», она избавляет его от постоянных терзаний по поводу неисчислимых бедствий человечества, позволяет ему наслаждаться жизнью, полагал Джемс. В действительности, скажем мы, религия в условиях капитализма призвана отвлечь массы людей от сознательной и организованной борьбы за реальное уничтожение зла и его наиболее глубокого источника — эксплуатации человека человеком. Невозможно предположить, чтобы Джемс этого не знал или не понимал.

Вера в бога, по Джемсу, должна была помочь человеку, но не в коллективных, а в индивидуальных усилиях наилучшим образом устроить свою личную судьбу. Джемс охотно соглашается с мнением, согласно которому «люди не познают, не понимают бога, они пользуются им» (26, 496). Джемса не удовлетворяет «старомодный теизм с его богом — небесным монархом, скроенным из кучи непонятных и нелепых «атрибутов». Ибо «нам здесь на земле... его черная работа нужнее, чем нужно его величие на небесах» (27, 48, 50). А для этого бог вовсе не должен быть ни всемогущим, ни бесконечным; конечный бог тоже годится. Важно лишь, чтобы, когда нужно, он оказался поблизости и придал человеку силы осуществить его планы. Ведь «главнейший интерес вопроса о существовании бога заключается в возможных частных, касающихся нас следствиях из его существования» (26, 513).

Это утверждение — прямое приложение прагматистского «принципа Пирса» к проблеме бытия бога. Но в то же время это и выражение взгляда, типичного для среднего американца. Как говорит Ван Уезеп, «Джемс защищал род американского бога, не всемогущего, но соратника по борьбе (co-struggler) за осуществление наших целей, бога, который приветствует нашу помощь в той же мере, в которой мы приветствуем его помощь» (149, 157).

Характерно, что Джемс нигде и никогда не утверждает, что бог реально существует. На чем Джемс настаивает и что он стремится показать, так это то, что религиозное чувство и переживание, религиозный опыт существуют и играют огромную роль в жизни многих людей. Поскольку вера в бога, в которой концентрируется весь религиозный опыт, имеет важнейшие последствия для человеческой жизни, постольку мы должны считать ее объект реальным. Это «глубоко «прагматистское» отношение к религии», полагает Джемс, присуще большинству людей. Вот «инстинктивные верования, общие всему человечеству: бог существует, так как он производит реальные действия» (26, 509), так как мир религиозного человека совсем иной, чем мир нерелигиозного, и ведет себя верующий в бога человек совсем не так, как неверующий.

Тем не менее существование бога для Джемса остается не более как гипотезой. Правда, «религия —

живая гипотеза, могущая оказаться истинной» (29, 31). Но истинна ли она?

На протяжении многих лет это был самый мучительный для Джемса вопрос, чреватый неразрешимыми противоречиями. Дело в том, что, несмотря на заимствованные у Пирса прагматистские принципы, Джемс примерно до конца 90-х годов фактически понимал истину в традиционном духе, как соответствие идеи реальности.

Кроме того, причастность Джемса к науке заставляла его искать такое решение, «чтобы оно не противоречило выводам естествознания» (26, 500). Однако Джемс писал, что видимая природа не обнаруживает ни малейших признаков божественного духа (29, 49); при выходе же «за пределы фактов природы» нас окружают «неразрешимые мировые тайны» (29, 49, 37). Мы можем предположить, «что физический мир — только часть вселенной» (29, 59), что есть не видимый и не доступный науке идеальный мир, но никаких рациональных доказательств его существования у нас нет и быть не может. Каков мир в действительности, каков его внутренний смысл, мы не знаем, уподобляясь в этом отношении нашим комнатным собакам: «Они ежеминутно присутствуют при внешнем течении событий, внутренний смысл которых совершенно закрыт для их ума» (29, 65; 28, 170).

Трудно сказать, религиозные ли сомнения Джемса перерастали во всеобщий скептицизм или сами они были его частным выражением, но едва ли не прав известный американский историк Г. С. Коммэджер, сказавший: «Джемс встречал все догмы скептицизмом и сам скептицизм превратил в догму» (103, 94).

В этом распространяемом Джемсом тумане скептицизма и агностицизма все выглядит смутным и ненадежным, даже великое интеллектуальное достижение человечества — наука — кажется Джемсу поверхностной и имеющей дело лишь с символами (см. 26, 488). Джемсу представляется, что в колеблющемся хаосе нашего опыта осталась только одна несокрушимая скала, «единственная доступная нам абсолютная реальность» (26, 492) — сама человеческая личность.

В мышлении Джемса круг вновь замыкается на индивидуальном Я. Джемс почти буквально повторяет, а частично и предваряет доводы философов жизни (Дильтея, Бергсона), направленные против науки с ее

объективными, безличными и абстрактными объектами, в защиту чувства, переживания, внутреннего, субъективного.

«Индивидуальность покоится на чувстве тайны; темные, слепые складки характера представляют единственные в мире точки, где мы касаемся живой, текущей реальности, где непосредственно познаем, что и как происходит. В сравнении с этим миром живых индивидуальных чувств мир обобщенных объектов, созерцаемый нашим разумом, представляется нереальным и безжизненным. Как в стереоскопических или кинематографических снимках, рассматриваемых простым глазом, в этом мире разума нет третьего измерения, нет движения, нет жизни» (26, 491).

Могут сказать, конечно, что «неотъемлемое чувство своей личной участи, личное ощущение того, как она развертывается при вращении колеса судьбы, порождено, может быть, человеческим эгоизмом, его можно заклеить как ненаучное». Джемса не смущают подобные возражения. Ведь «ось реальности проходит исключительно через эгоистические центры, которые нанизаны на ней, как чётки» (26, 489).

Так человеческая личность с ее эмоциями, интересами и целями в качестве истинной реальности становится единственным судьей того, что происходит в мире, и высшим критерием всех оценок; ее права приобретают абсолютный характер.

Теперь Джемс легко находит путь для преодоления своих религиозных сомнений в принципе, названном им сначала «волей к вере», а затем «правом на веру».

Воля к вере

Поскольку вера в бога имеет жизненно важное значение, поскольку, как убеждал Джемс, человек не может жить без религии, постольку при отсутствии рациональных оснований для веры он может верить и без них, он может произвести свой выбор в пользу веры на основе лишь эмоциональной потребности простым актом своей воли.

Не приходится доказывать, что многие религиозные люди поступают именно так, как рекомендует Джемс: они верят без каких-либо рациональных оснований. Но Джемсу мало описать факты — как философу, ему нужно оправдать право на веру. В то же время он не рассматривает выдвинутый им принцип

как выдуманный ad hoc. Он придает ему более широкое значение и формулирует его так: «Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна решать выбор между двумя предложениями, каждый раз как выбор истинен и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях» (29, 12).

Последние слова кажутся Джемсу достаточной гарантией против обвинения в проповеди волюнтаризма и слепой бездумной веры: произвольная вера правомерна тогда, когда интеллектуальные основания для выбора отсутствуют; лишь в этих случаях наша неинтеллектуальная природа вступает в свои права.

Нетрудно понять, однако, что «наша неинтеллектуальная природа» почти всегда, когда речь идет о проблемах человеческой жизни, может объявить те или иные основания не только недостаточными, но и несуществующими. Как раз так обстоит дело и в данном случае. Именно потому, что наука и материалистическая философия выдвинули неопровержимые доводы против веры в бога, Джемс и счел себя вынужденным отказаться от обсуждения вопроса на рациональной почве и сформулировал положение о «воле к вере». И не случайно, что в других формулировках своей доктрины он не ссылается на отсутствие интеллектуальных оснований, а откровенно говорит: «Я проповедую лишь право каждого предаваться своей личной вере на собственный риск», или «мы имеем право верить на свой собственный риск в любую гипотезу, которая достаточно жива, чтобы повлиять на нашу волю» (29, VII).

Учение Джемса о воле к вере построено на предположении о том, что воля абсолютно свободна и способна избрать любую альтернативу. Но естествоиспытатель Джемс настолько хорошо знал, что само это предположение не покоится ни на каких научных основаниях, что счел нужным заявить в одной из своих публичных лекций: «Я уже вперед открыто отказываюсь от претензии доказать вам, что свобода воли действительно существует» (29, 167). Ее можно либо свободно принять, либо отвергнуть. Еще в 1870 г. Джемс записал в своем дневнике, что ему удалось выйти из душевного кризиса лишь тогда, когда он под влиянием чтения Ренувье нашел в себе силы пове-

рить в свободу воли. «Мой первый акт свободной воли будет состоять в том, чтобы поверить в свободу воли» (125, 116). Спустя много лет Джемс повторил эту мысль, сказав: «Если мы свободны, первым проявлением нашей свободы должно быть внутреннее признание ее» (29, 167).

Таким образом, вера в бога покоится на акте свободной воли, а свобода воли, в свою очередь, принимается на веру в результате свободного волевого акта. Волюнтаризм пронизывает все построения Джемса.

И все же Джемс пытается привести и более рациональное основание в пользу веры в бога. Оно состоит в указании на выгодность такой веры. Рассуждение его таково: если я верю в религиозную гипотезу, а она окажется ложной, то я ничего не потеряю и не буду в худшем положении, чем атеист. Если же она окажется истинной, то я буду в выигрыше, так как обеспечу себе спасение. Какой же смысл из-за неверия или сомнения «лишиться своего единственного шанса остаться в выигрыше»? (29, 31).

Но это еще не все. Учение Джемса о воле к вере включает чрезвычайно важное утверждение, что сама вера в истинность некоторого положения может сделать его истинным, «вера в факт может способствовать возникновению последнего» (29, 28).

Джемсу не составляет труда привести многочисленные житейские примеры того, как «вера сама себя оправдывает». В самом деле, если человек, стремящийся добиться взаимности у любимой женщины, верит в удачу, он имеет гораздо больше шансов достигнуть ее, чем если бы он не верил. «Предположите, например, что, взбираясь на гору, вы очутились в таком положении, что можете спасти себя, только сделав отчаянный прыжок; верьте в то, что он удастся, и ноги ваши сами собою повинуются вам». Любой социальный институт может существовать и функционировать лишь при условии, что каждое из составляющих его лиц верит в лояльное выполнение своих обязанностей всеми другими, и без такой веры этот социальный организм неизбежно распался бы. Несколько разбойников могут ограбить поезд, потому что они верят во взаимную поддержку и успех своего предприятия, в то время как каждый пассажир сомне-

вается, будет ли он поддержан своим соседом, если попытается оказать сопротивление (29, 66, 27, 28).

Отличительная черта приводимых Джемсом примеров та, что соответствующий факт всегда представляет собой конечный результат сознательного, преднамеренного человеческого действия. Поскольку же вера рассматривается Джемсом вслед за Пирсом как готовность действовать, понятно, что результат действия в огромной степени зависит от веры.

В связи с этим, кстати сказать, Джемс предлагает и ответ на вопрос «Стоит ли жить?». Это одна из тех «вечных» моральных проблем, которая задолго до Гамлета волновала людей и на которую религиозная и этическая мысль в каждую эпоху должна была отвечать заново. В Америке конца XIX в., в условиях обострившихся до крайности противоречий между бедностью и богатством, бесправием и всесилием, голодом и роскошью, этот вопрос приобрел непосредственное практическое значение, и не проходило дня, чтобы газеты не сообщали о множестве несчастных, решивших его для себя отрицательно.

Ответ Джемса, сформулированный в духе «американского оптимизма», гласит: «Жить стоит... раз жизнь с нравственной точки зрения такова, какою мы создаем ее, а мы твердо решились сделать ее в этом отношении удачной...» (29, 68).

Какова жизнь — это зависит от нас самих, от нашей веры в возможность ее улучшить. Жизнь каждого человека такова, каковой он ее сделал. Поэтому не хнычь, не жалуйся, а верь в удачу и действуй; чем сильнее вера, тем надежнее успех. Так американская легенда о «равных возможностях» превратилась у Джемса в философскую доктрину, в нравственную заповедь. Могла ли после этого не иметь успеха в буржуазной среде сама философия прагматизма?

Применительно к вопросу о реальности объекта религиозной веры принятый Джемсом тезис о вере, оправдывающей самое себя, позволял сделать вывод о том, что человек, верящий в поддержку бога, в своих начинаниях может легче достигнуть успеха, чем действующий без такой веры. Однако этот вывод не кажется Джемсу достаточным. Он делает еще один шаг и заявляет, что «в зависимости от нашей веры сам бог, быть может, становится все живее и реальнее» (29, 69).

§ 2. Прагматистская максима и ее социальный смысл

Это утверждение, находящееся в разительном противоречии с догмами любой организованной церкви, отчетливо показывает основную установку Джемса: любую проблему, сколь бы абстрактной и метафизи-

ческой она ни казалась, ставить в непосредственное отношение к нуждам, интересам и запросам отдельного человека и само решение ее искать в том прямом влиянии, которое оно может оказать на человеческую жизнь.

Джемс видел смысл прагматической максимы Пирса в том, чтобы при встрече с любой теоретической дилеммой ставить вопрос так: «Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнение, а не другое? Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают, по существу, одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен».

Даже о философии, несмотря на ее общий и абстрактный характер, Джемс считает возможным сказать: «Вся задача философии должна была бы состоять в том, чтобы указать, какая получится для меня и для вас определенная разница в определенные моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира» (27, 33, 36).

Многие американские авторы усматривают в такой постановке вопроса Джемсом проявление «характерной американской заботы о том, чтобы идея имела отношению к течению чьей-либо жизни... Требование, чтобы у любой мысли было режущее острие, чтобы она имела отношение или не была бы безразлична к жизненным целям кого-либо, глубоко укоренилось в американском сознании. Если это отношение неясно, идея вызывает подозрение и даже враждебность» (139, 63).

Действительно, чисто теоретический интерес, по крайней мере за пределами сугубо специальных вопросов физиологии и психологии, по-видимому, не играл самостоятельной роли в мышлении Джемса и всегда отступал на задний план перед практическими соображениями и интересами. Вопрос не о том, каков окружающий нас мир сам по себе, а о том, как наилучшим образом устроиться в нем, чтобы «чувствовать себя как дома во Вселенной» (29, 137), — вот что было мотивом философствования Джемса.

Может показаться, что такое противопоставление неправомерно. Разве не надо знать, каков мир, чтобы хорошо устроиться в нем? С точки зрения Джемса, это не так. Мы помним, что материалистическая кар-

тина безбожной Вселенной вызывала у него ужас и отвращение. «Прежде всего, — писал он, — мы должны избавить свои собственные сердца от атеизма и страха» (29, 69).

Теоретически принять мир таким, каков он есть на самом деле, — значит стать на позиции материализма, не приемлемые для Джемса прежде всего по идеологическим соображениям.

И как раз потому, что в реальном мире большинству людей не удастся устроиться хорошо, Джемс призывает верить в то, что это возможно! «Мы требуем от Вселенной такого характера, который соответствовал бы нашим эмоциям и активным стремлениям» (29, 95). Поэтому, «когда мы строим теории относительно Вселенной и обсуждаем их, мы делаем это для того, чтобы достигнуть такого представления о вещах, которое дало бы нам субъективное удовлетворение» (29, 168).

Этими-то соображениями и определяется отношение Джемса к двум основным философским направлениям. Вопрос о том, «соответствует ли Вселенная нашим нравственным требованиям или нет», — «это, в сущности, вопрос о жизни или смерти материализма» (29, 118). Исходя из этих соображений Джемс делает свой бесповоротный выбор. Ведь материализм дает «такое решение на вопрос о природе вещей... с которым мы добровольно никогда не примиримся» (29, 145). И напротив, «идеализм сродняет природу вещей с нашим Я» и позволяет не видеть в ней нечто внешнее и чуждое нам, но считать, «что Я сам, по крайней мере в потенции, — все; во Вселенной не остается ни одного чуждого мне уголка, вся она сродни мне» (29, 101—102).

Этим очерчен тот круг идей, который играл решающую роль в мировоззрении Джемса. Религиозно-нравственные интересы и заботы о том, как человеку получше устроиться в мире, не восставая против существующих общественно-политических порядков, а пребывая в поставленных ими рамках, — вот лейтмотив философской деятельности Джемса*. Эти идеи

* Не случайно Джемс писал, что один из важнейших принципов всей социальной жизни Америки — это «лютное и безжалостное осуждение (resentment) любого лица или группы лиц, которые нарушают общественный порядок» (131, 242).

достаточно далеки от традиционной гносеологической и онтологической проблематики. Но они-то и составляют «исток и тайну» собственной философии Джемса. Сфера религиозно-нравственного опыта для него — решающая и определяющая сфера опыта вообще. Из нее он берет примеры и факты, служащие ему представителями всего мира фактов, из нее он черпает наблюдения, понятия и представления, применяемые затем для характеристики всей реальности. Не поняв этой особенности мышления Джемса, невозможно разобраться в его философии, объяснить многочисленные, подчас абсурдные противоречия в его утверждениях, понять его отношение к критике. Религиозно-нравственный опыт всегда оставался для Джемса последним эталоном и высшим критерием. И если под давлением философской критики, направленной, например, против его понимания истины или реальности, Джемс нередко чувствовал себя вынужденным признать справедливость взглядов своих оппонентов и абстрактно заявить о своем полном согласии с ними, то вслед за этим он немедленно отступал на исходные позиции, поскольку применительно к религиозно-нравственной сфере жизни его собственные выводы подтверждались всем его опытом психолога и казались абсолютно бесспорными.

Основа собственно философского учения Джемса — это его понимание опыта и функции сознания, выдвинутое еще в «Началах психологии». Человек для Джемса — это существо, организм, находящийся в некоторой среде, стремящийся выжить и активно приспособиться к меняющимся условиям. Его жизнедеятельность имеет целеполагающий характер, и именно «преследование будущих целей и выбор средств для их достижения являются, таким образом, признаком и критерием наличия интеллекта (mentality) в феномене» (114, 8).

Джемс подчеркивает, что сознание во всех его проявлениях есть прежде всего и по преимуществу «избирательная активность» (114, 139). От первоначальных элементарных ощущений до высших форм абстрактного мышления сознание осуществляет отбор того, что нужно данному индивиду, что отвечает его потребностям и целям. У Джемса речь идет именно о данном индивиду, ибо, полагает он, мысль, не смотря на приписываемую ей всеобщность, всегда

имеет личный характер; «элементарный, психический факт» — это «не мысль, или эта мысль, или та мысль, но моя мысль». «Всякая мысль принадлежит кому-нибудь», и «бреши между подобными мыслями — наиболее абсолютные бреши в природе» (114, 226).

Но если сознание есть избирательная активность, то из чего оно выбирает, каков тот материал, по отношению к которому оно осуществляет свою жизненно важную функцию? Оказывается, это не что иное, как... само же сознание, это непрерывный «поток мысли, сознания, субъективной жизни» (114, 239), или, как Джемс скажет позже, «поток опыта». Этот поток жизни, опыта или сознания, в своем изначальном виде выступающий как «чистый опыт», не есть еще та расчлененная и упорядоченная Вселенная, в которой мы привыкли видеть себя с первых дней нашей сознательной жизни, но это ее основа или субстрат, ибо нам случилось жить «в мире, в котором опыт и реальность составляют одно и то же» (111, 59).

Поскольку мышление с его дискурсивными категориями представляет собой сравнительно поздний результат духовного развития как индивида, так и человечества, первоначальным, исходным содержанием опыта остаются ощущения, так что «чистый опыт является лишь другим именем для ощущения или чувствования» (28, 185). То, что нам дано непосредственно, выступает перед нами как «великий цветущий, жужжащий беспорядок» (115, 50). Из него-то, говорит Джемс, наша избирательная активность, наша способность внимания выделяет отдельные сгустки, отдельные группы ощущений (называемые вещами), по той или иной причине представляющие для нас интерес, необходимые для осуществления наших целей. Так каждый человек создает себе свой особый мир. Но сколь бы ни различались миры в наших представлениях, все эти миры заключены, инкрустированы или «врезаны в первозданном хаосе ощущений». «Другие умы, другие миры из того же самого однообразного и невыразительного хаоса! Мой мир — это лишь один из миллиона, равным образом реальных для тех, кто может их абстрагировать. Сколь различны должны быть миры в сознании муравья, каракатицы или краба!» (114, 289). Но представители человеческой расы в основном согласны в отношении того,

что именно они будут замечать, отбирать и называть одним именем. Только в одном пункте, в делении всей Вселенной на две части, они расходятся коренным образом: в разделении мира на Я и не-Я (114).

Так представляет себе Джемс отношение человека к окружающему миру, поскольку оно рассматривается в психологическом плане. Изложенные выше идеи «Начал психологии» получили дальнейшую разработку в философском плане и составили учение, названное Джемсом «радикальным эмпиризмом».

Радикальный эмпиризм

Радикальный эмпиризм означает прежде всего, что все, с чем мы имеем и можем иметь дело в процессе познания, охватывается понятием опыта. Все вещи, о которых можно вести философские споры, должны быть определены в терминах опыта, и все возможные отношения между ними также являются данными опыта. Джемс, вообще говоря, допускает возможность существования не воспринимаемых в опыте вещей, но полагает, что они не могут быть предметом обсуждения для философии. Что касается самого опыта, то части его, взаимно поддерживая друг друга, не нуждаются ни в какой внешней транс-эмпирической поддержке (113, XIII). «Опыт как целое является самодовлеющим и не опирается ни на что» (111, 193). Или, как говорил Шиллер, «весь мир, в котором мы живем, есть опыт и построен не из чего другого, как из опыта» (136, 51). Опыт, таким образом понятый, полностью совпадает с реальностью, поскольку о ней можно говорить.

Ясно, что этот взгляд отличается от субъективно-идеалистического понимания опыта Махом, Авенариусом и их последователями только словесными формулировками. Что это так, наглядно видно из более обстоятельного, чем в «Началах психологии», описания Джемсом состава или структуры этой данной в опыте реальности. Джемс усматривает в ней три части. «Первая часть действительности представлена потоком наших ощущений» (27, 149).

Джемс признает, что ощущения не порождаются нами произвольно, они «принудительно навязываются нам, приходя неизвестно откуда» (там же). Их природа, порядок, количество находятся вне нашего конт-

роля. Однако вопрос о том, откуда берутся ощущения и чем они могут вызываться, Джемс считает принципиально неразрешимым, а потому и не подлежащим обсуждению. «Может быть, есть некоторая внеэмпирическая *«Ding an sich (вещь в себе)»*, которая поддерживает все, а может быть ее нет...» (113, 69). Достаточно того, что мы вовлечены в чувственный поток, что мы имеем ощущения. Сами по себе «они ни истинны, ни ложны, они просто суть» (113, 149). Истинным или ложным может быть только то, что мы о них говорим, имена, которые мы им даем, теории, которые мы создаем об их отдаленных отношениях, и т. д.

Для материалиста ощущения — это «копии», или субъективные образы объективного мира, свойств вещей. Поэтому вопрос об их истинности правомерен. Для Джемса ощущения — это не образ реальности, а сама первичная реальность, и естественно, что вопрос об истинности или ложности лишен для него смысла. Следует заметить, что «поток чувственного опыта» понимается Джемсом чрезвычайно широко, поскольку Джемс включает в него не только собственно ощущения, но любые переживания и состояния сознания вообще.

Вторую часть реальности составляют «отношения, существующие между нашими ощущениями или их копиями в нашей мысли» (113, 149). Джемс усматривает принципиальное отличие радикального эмпиризма от других форм эмпиризма в признании того, что в опыте непосредственно воспринимаются не только отдельные факты, но и все связи между ними. Поэтому отношения не должны привноситься в опыт извне, как это, например, имело место у Канта; они обнаруживаются в самом опыте и берутся из него. Достоверность связей и отношений не меньшая, чем достоверность самих ощущений.

«Третья, добавочная к этим восприятиям (хотя и опирающаяся в значительной мере на них) часть действительности — это совокупность прежних истин, с которыми должно считаться каждое новое исследование» (27, 150). Таким образом, в радикальном эмпиризме Джемса истины, в частности истины, высказываемые нами о реальности, составляют одну из трех частей самой этой реальности, причем все ее части в принципе однородны: «Мысли... сделаны из того же

самого вещества, что и вещи» (111, 37). Поэтому — и с полным правом — Джемс неоднократно характеризует свою «философию чистого опыта» как «новую Identitätsphilosophie (философию тождества) в плюралистической форме» (11, 202). А это означает, в свою очередь, что высказывая и принимая какие-либо истины мы тем самым создаем и новую реальность.

Согласно Джемсу, чувственная сторона реальности принудительна, но пассивна. Определенность составляющих ее вещей всецело зависит от нас, от нашей точки зрения, интереса, выбора, цели. «Наличность (the that) действительности принадлежит ей, но содержание (the what) ее зависит от выбора (the which)*, а выбор зависит от нас» (27, 150). «Короче говоря, нам дают мраморную глыбу, но мы сами высекаем из нее статую» (27, 151). Окружающий нас мир сам по себе абсолютно пластичен и податлив. О нем можно сказать, что он есть, но нельзя сказать, что он есть нечто определенное. Это мы по своему произволу придаем ему всю ту определенность, которой он обладает.

Согласно формулировке Шиллера, «мир есть, по существу, $\omega\lambda\eta$ **», есть то, что мы из него делаем. Бесполезно определять его посредством того, чем он был первоначально или чем он является отдельно от нас... Он есть то, что мы из него сделали» (136, 60).

«Плюралистическая Вселенная»

Если, как это получается у прагматистов, все определенное содержание действительности обусловлено произволом личности или, вернее, отдельных личностей, то структура мира оказывается антропоморфной, иррациональной и плюралистической. Больше того, говорить о структуре «столь иррационального и

* Строго говоря, эта аналогия неправомерна, ибо, хотя мраморная глыба не есть статуя, она представляет собой нечто качественно и количественно определенное и существующее независимо от нас. Между тем Джемс, как и другие прагматисты, решительно отрицает существование какой-либо определенной, независимой от сознания человека, т. е. объективной, реальности. «Независимая» от человеческого мышления действительность оказывается вещью, которую, по-видимому, очень трудно найти... Это нечто абсолютно темное и неуловимое...» (27, 152).

** $\omega\lambda\eta$ — бесформенная материя (*греч.*).

насквозь плюралистического мира» (27, 177) бессмысленно из-за его рыхлости, пластичности и постоянной изменчивости. Выступая против сторонников идеи абсолюта, Джемс настойчиво проводит ту мысль, что мир постоянно остается незаконченным, его нельзя уложить в какую-либо готовую схему, в нем всегда есть место для нового, и это новое действительно непрерывно возникает. Главная идея плюрализма состоит, по Джемсу, в том, что «нет такой точки зрения, нет такого центрального пункта, из которого можно было бы зараз объять все содержание Вселенной» (27, 93). Положение об абсолютном единстве мира противоречит опыту и парализует все наши попытки улучшить мир.

В своей критике абсолютных идеалистов Джемс, конечно, подметил некоторые действительные пороки их учения. Но его собственная концепция, несмотря на отдельные правильные положения, остается столь же антинаучной и несостоятельной. Джемс полагает, что мир следует характеризовать и как единый, и как множественный. Но характеристика мира как «единого» не играет большой роли в его радикальном эмпиризме. О единстве мира можно говорить «постольку, поскольку мы узнаем из опыта связность его» (27, 94). Но основа этого единства лежит в сознании, и «принципом объединения Вселенной останется смежность представлений внутри сознания» (29, 334). Мысль о том, что единство мира состоит в его материальности, из чего вытекает и единство его наиболее общих закономерностей, остается, разумеется, за пределами умственного горизонта Джемса. И именно потому, что объединение мира осуществляется в пределах сознания, это единство оказывается совершенно неустойчивым. Ведь мир для Джемса, как мы уже знаем, — это поток опыта, поток сознания, в котором время от времени в результате нашей волевой активности складываются какие-то временные объединения, связи, «реальности» или объекты, частично доставшиеся нам от прошлого опыта, частично возникающие заново и существующие постольку, поскольку мы соглашаемся их принять.

Скрепленные столь непрочными связями, части мира постоянно готовы расползтись в разные стороны, рост мира совершается «кусками» и случайно. Новое возникает в нем постоянно, но незаконмерно,

в результате личных волевых усилий. И именно это возникновение нового образует, по Джемсу, все прагматическое значение того понятия свободы воли, о котором на протяжении истории философии велось столько бесплодных споров*.

Не приходится удивляться тому, что методологическим итогом плюрализма Джемса явились утверждения в духе философов жизни о том, что «жизнь выходит из границ логики» (28, 182), что применение логики «не дает нам теоретического знакомства с тем, что составляет существенную природу действительности» (28, 117), и откровенное признание в том, что он «счел себя в конце концов вынужденным отказаться от логики, отказаться от нее открыто, честно, раз и навсегда» (28, 117).

Марксистское и прагматистское понимание практики

Ни в коем случае не следует смешивать прагматистское учение о «делании реальности» с марксистским учением о роли практики, о преобразующей мир деятельности общественного человека.

Для марксиста общественная практика — это основная форма жизнедеятельности человека, имеющая материальный характер. Ее предмет — объективный мир, и она совершается в соответствии с его объективными законами, которые человек постепенно открывает и научается использовать. В процессе своей трудовой производственной деятельности человек как работник выступает по отношению к материальному предмету труда как материальный же агент. «Веществу природы он сам противостоит как сила природы» (1, 23, 188). Он реализует свои физические и духовные способности для того, чтобы воздействовать на вещи, существующие независимо от него, обладающие своими собственными свойствами и подчиняющиеся своим собственным законам. Он преобразует их и тем самым создает из них новые вещи, которых раньше не было, но которые, раз возникнув, получают свою собственную жизнь, начинают существовать независимо от него и, более того, оказывают обратное воздействие на своего создателя.

* «Свобода воли в прагматическом смысле означает новизну в мире» (27, 77).

Прагматизм же, как и всякий идеализм, не знает практической деятельности как таковой. В процессе «деланья реальности» человек, согласно Джемсу и прагматизму вообще, имеет дело не с объективным миром, не с материальными предметами, а с миром своего же собственного опыта, с потоком сознания, с неопределенным хаосом ощущений и переживаний. Он преодолевает не физическое сопротивление предмета, а свои собственные затруднения, нерешительность, сомнение и беспокойство. «Деланье реальности» для прагматизма — это не материальный процесс, а волевое усилие, напряжение внимания, акт отбора. Его результат — не изменение физического мира, а лишь изменение опыта, т. е. восприятия мира и представления о нем, изменение убеждений и верований субъекта, наконец, изменение концептуальной картины мира, с тем чтобы наилучшим образом удовлетворить приспособительные потребности человека.

Для прагматиста как субъективного идеалиста все, что происходит с человеком и с окружающим его миром, совершается исключительно в сфере «опыта», т. е. сознания человека. Специфика прагматистского варианта субъективного идеализма состоит лишь в том, что решающей силой при этом признаются практические интересы субъекта, его планы и цели, его воля и желания.

Прагматистская интерпретация практической деятельности человека у Джемса отличается еще той особенностью, что под субъектом этой деятельности Джемс всегда имеет в виду лишь индивида, преследующего свои личные цели. Марксистское же понимание практики необходимо включает признание общественного характера деятельности человека. Практика как основа и цель познания, как определитель его направления и критерий истинности его результатов — это совокупная общественно-историческая деятельность людей, взятая во всем своем многообразии и направленная на преобразование окружающего материального мира, включая и материальный базис самого общества.

§ 3. Прагматистская концепция истины

Изложенные выше концепции мышления как целеполагающей деятельности и реальности, как потока опыта или сознания образуют основу для прагматист-

ского понимания истины. Согласно «принципу Пирса», значение понятия истины, как и любого понятия, не только определяется практическими последствиями, но и совпадает с ними. Об истине или истинности мы обычно говорим применительно к идеям, теориям, суждениям, высказываниям. Все они должны иметь практические последствия (в противном случае мы вообще не стали бы принимать их во внимание). Но лишь некоторые из них мы называем истинными. Какие же именно? Те из них, отвечает Джемс, которые имели благоприятные последствия, которые оказались удобными или выгодными, способными помочь в достижении наших целей.

Ведь, согласно Джемсу, функция мышления состоит преимущественно в выборе средств для осуществления наших планов и намерений. Создаваемые им идеи имеют инструментальное и только инструментальное значение, а «теории представляют собой не ответы на загадки... теории становятся орудиями» (27, 38). Поэтому и оцениваться они должны так же, как и любые другие орудия: по их эффективности и пригодности для достижения тех или иных целей. «Истина» и «истинный» — это и есть те слова, которыми мы обозначим идеи, оказавшиеся полезными в ходе нашего опыта. «Прагматизм,— говорит Джемс,— наблюдает истину за ее работой в отдельных случаях и затем обобщает. Истина для него — это родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте» (27, 47).

Джемс замечает, что хотя полезность и благотворность истины всеми признаются, понятие истины обычно рассматривается как принципиально отличное от понятия благого. Напротив, отличительная особенность прагматизма состоит в том, что для него «истина — это разновидность благого, а не отличная, как это обыкновенно думают, от благого и соподчиненная с ним категория. Истинным называется все то, что оказывается благим в области убеждений» (27, 52).

В этой трактовке истина, по существу, утрачивает свой гносеологический характер, она становится скорее категорией утилитаристской этики, введенной в теорию познания.

Поскольку полезные практические последствия могут иметь место только в будущем, говорить об истинности идеи до появления этих последствий, с точки

зрения Джемса, совершенно бессмысленно. Идея сама по себе просто есть, она не истинна и не ложна. Она может стать истинной лишь в процессе ее применения или использования, говоря более гносеологическим языком,— в процессе ее проверки. В этом смысле проверка выступает как фактор не только выявляющий, но и создающий истинность идеи.

Но если так, то какое право имеет человек называть истинными такие идеи, которые в данный момент он не проверяет или проверить которые он физически не в состоянии? Между тем и в обыденной жизни, и в науке мы постоянно пользуемся подобными не проверенными нами лично истинами. Кто из нас не убежден в том, что предложение «В Индии есть тигры» истинно? Но разве каждый из нас был в Индии и имел возможность воочию убедиться в «полезности» этого убеждения?

Поэтому Джемс вынужден пойти на ослабление принципа проверки, заменяя актуальную проверку доступностью проверки или проверяемостью. Достаточно того, чтобы кто-то однажды проверил данную идею и сообщил во всеуслышание о ее результате. Отныне все мы будем считать ее истинной до тех пор, пока наш опыт не заставит усомниться в ней. «Истина,— говорит Джемс,— в значительнейшей своей части покоится на кредитной системе. Наши мысли и убеждения «имеют силу», пока никто не противоречит им, подобно тому как имеют силу (курс) банковые билеты, пока никто не отказывает в приеме их... Вы принимаете от меня проверку какой-нибудь вещи, я принимаю вашу о какой-нибудь другой. Мы торгуем друг с другом своими истинами» (27, 127—128).

Джемс, очевидно, не замечает, что замена проверки проверяемостью приводит к замене истины в ее прагматистском смысле истиной в ее традиционном понимании. В самом деле, если я, не побывав в Индии и, может быть, даже не собираясь туда поехать, принимаю как истинное утверждение, взятое из учебника географии или услышанное от бывшего человека о том, что в Индии есть тигры, то, очевидно, я имею в виду при этом не то, что это утверждение полезно или может оказаться полезным для меня, а просто тот факт, что в Индии действительно водятся тигры.

Подобная молчаливая подстановка общепринятого, аристотелевского, по сути дела, материалистиче-

ского понимания истины на место прагматистского в произведениях Джемса и других прагматистов происходит постоянно, когда они говорят об истинности тех или других суждений или идей, но не обсуждают вопрос об истине в специфически гносеологическом плане. Без такой подстановки прагматисты вообще едва ли могли бы осмысленно пользоваться словом «истина».

Как показано выше, в радикальном эмпиризме Джемса действительность складывается из ощущений или переживаний, из отношений между ними и из тех истин, которые мы высказываем о тех и других. Ядром действительности являются переживания. Ибо человек, с точки зрения Джемса, прежде всего и по преимуществу — чувствующее и действующее существо. Все полагаемые нами цели в последнем счете находят в мире чувств.

Что же касается абстрактных понятий и идей, то они обязательно должны возвращаться к чувственному опыту и в нем получать свое значение. Если мышление вообще рассматривается Джемсом как целенаправленная деятельность, то, говоря более конкретно, нужда в нем возникает при нарушении нормального течения опыта, при появлении чего-то неожиданного или противоречащего привычному опыту. Тогда, говорит Джемс, нам приходится приспосабливать наше мышление к новым условиям. Только ради этого мы создаем абстрактные понятия, идеи и теории. Методы теоретического мышления — это просто способы обработки переживаний, для того чтобы они затем могли вести к новым переживаниям и ощущениям. Само действие — это лишь способ получения желательных переживаний. Таким образом, весь смысл истины состоит в том, чтобы успешно вести нас от одной части или стадии опыта к другой. «Истина какого-нибудь состояния сознания означает именно этот процесс выгодного вождения... Когда какой-нибудь элемент опыта... внушает нам истинную мысль, то это означает лишь, что мы позже или раньше сумеем с помощью этой мысли войти в конкретную обстановку опыта и завязать с ней выгодные связи» (27, 126).

Если бы мы на мгновение приняли взгляд Джемса на функцию мышления, все равно у нас неизбежно возник бы вопрос о том, в каком отношении находится способность идей успешно вести нас сквозь лаби-

ринт опыта и быть полезной в качестве орудия действия к ее же способности давать правильное описание или отражение действительности. Джемса, как прагматиста, эта проблема не интересует вовсе. Рассматривая вопрос об истине, он как бы принимает такую точку отсчета, с которой вопрос об отражающем соответствии идеи объективному положению в мире утрачивает свой смысл.

«Тьмы горьких истин нам дороже нас возвышающий обман», — писал поэт. Но поэт отличал истину от обмана и, хотя делал вид, что готов отдать предпочтение обману, хорошо видел, что и возвышающий обман остается обманом. С точки зрения Джемса, назвать идею, приносящую удовлетворение, обманом — величайшая нелепость. Обманом можно назвать лишь такую идею, которая обманывает наши ожидания, а не такую, которая не «копирует» объекта. Правда, идя на уступку своим критикам, Джемс готов признать, что в некоторых случаях идея и в самом деле может «копировать» какой-либо объект. Но, по его мнению, эта способность копировать, это «сходство» идеи с объектом есть лишь привходящее и несущественное свойство истины и оно совершенно не нужно для того, чтобы признать идею истинной.

Что может быть более похожим друг на друга, чем два яйца, но кому придет в голову назвать одно яйцо истинной или знанием другого? Джемс выражает деланное изумление по поводу того, что многие философы столь упорно держатся за теорию копирования. Если бы я представлял собой всю реальность, говорит Джемс, и если бы какой-нибудь дух появился из пустоты и вздумал меня копировать, то я не мог бы понять, зачем это ему и мне нужно. «Если бы дело не шло о почете, то я предпочел бы остаться нескопированным» (27, 144). «Почему, — спрашивает Джемс, — Вселенная, существующая в себе, должна также существовать в копиях? Как может она быть скопирована во всей своей плотной объективной полноте? Но даже если бы она и могла, каков мог бы быть мотив для этого?» (113, 96).

Джемс настаивает на том, что существенное в истинной идее — это ее способность работать на нас, успешно вести нас, приносить удовлетворение. Обязательно ли связана эта способность с отражением или «копированием» действительности? Джемсу достаточ-

но обратиться к психологическому, религиозно-нравственному опыту человека, чтобы убедиться, что это не так. Мало ли есть идей, которые помогают человеку, доставляют ему удовлетворение, хотя вопрос о том, копируют ли они какую-то независимую реальность или нет, остается открытым. Вспомним хотя бы об идее бога. Согласно Джемсу, именно ее благие последствия заставляют нас признать ее истинной.

Кроме того, как уже говорилось выше, Джемс убежден, что сама наша вера в реальность чего-либо, наше желание, чтобы нечто имело место, является решающим фактором, конституирующим его существование. Ведь «единственное возможное основание, в силу которого какое-либо явление должно существовать, заключается в том, что это явление составляет предмет чьего-нибудь желания» (29, 224). Фактически Джемс отождествляет реальность какого-либо явления с верой в его реальность. В конечном счете в прагматизме Джемса вера, истина и реальность совпадают*.

Напомним еще раз, что для Джемса началом и концом всего его философствования остается индивид с его личным опытом. Мысль рассматривается Джемсом как «моя мысль», и истина для него всегда выступает как «моя» или «чья-нибудь» истина. Объективная истина Джемсом решительно отрицается. Онтологическому плюрализму радикального эмпиризма соответствует гносеологический плюрализм, плюрализм субъективных, личных истин.

Если, как это утверждает Джемс, истина и реальность создаются нашими познавательными усилиями, если независимую от человеческого сознания и воли реальность невозможно сыскать, если объективной истины нет, то перед нами типичный субъективный идеализм, и как всякому субъективному идеалисту, прагматисту можно задать тот убийственный вопрос, который В. И. Ленин задавал махистам: «Существовала ли природа до человека?» Сказать «нет» — значит издеваться над наукой и здравым смыслом и

* «Реальности сами по себе существуют... уже в силу одного того, что в них верят; а в них верят только потому, что их понятия кажутся истинными» (86, 128).

встать на позицию солипсизма. Сказать «да» — значит перечеркнуть весь прагматизм. Примерно так обстоит дело и с любым вопросом относительно событий далекого прошлого.

Для уклончивой, двусмысленной позиции прагматистов характерно, что они не говорят здесь ни «да», ни «нет», или, вернее, говорят и «да», и «нет». Джемс, как и Шиллер, охотно согласится, что природа существовала до человека в том смысле, что это признание, как и другие бесчисленные высказывания о прошлом, позволяет нам более удобно связать различные части нашего нынешнего опыта, придать ему более последовательный характер. Так, например, «мы думаем, что Моисей написал Пятикнижие потому, что если бы он этого не сделал, пришлось бы менять все наши религиозные обычаи... Трилобиты жили когда-то, ибо иначе мы не знали бы, что делать со всеми нашими представлениями о геологических слоях... Во всех этих случаях имеет место лишь воздействие одной части наших верований на другую так, чтобы обеспечить наиболее удовлетворительное общее состояние духа» (113, 88).

Иными словами, подобно тому, как мы создаем реальности настоящего, мы создаем и реальности прошлого, «проектируя в прошедшую вечность нынешние человеческие способы мышления» (113, 93). Поэтому, «как бы странно это ни звучало, можно сказать, что наше суждение имеет обратную силу и обогатывает прошлое». Джемс признает здесь наличие известного «квазипарадокса». Он состоит в том, что, хотя мы сами создаем некоторую часть реальности, мы затем должны считать, что она существовала всегда. Мы делаем какое-то суждение истинным, а затем объявляем, что оно всегда было истинным. «В одном смысле мы создаем нечто, а в другом смысле мы находим его». Так, например, после того как мы насчитали семь звезд в ковше Большой Медведицы, «благодаря этому акту счета появилось нечто такое, чего раньше не было». И все же мы «должны рассматривать наш счет как бывший и ранее истинным с того самого момента, как только мы вообще стали рассматривать весь вопрос» (113, 94).

Многие представители других направлений идеалистической философии, не говоря уже о марксистах и философах, тяготеющих к материализму, обращали

внимание на вопиющие противоречия и прямые нелепости прагматистской концепции истины*.

Языковое общение людей было бы неосуществимо, а их совместная трудовая деятельность невозможна, если бы люди не могли сообщать друг другу сведения о бесчисленных фактах, касающихся их самих, их действий, окружающей человека природной и социальной среды. Человек как сознательно действующее и целеполагающее существо не мог бы выжить при отсутствии более или менее верной информации о внешнем мире и без обмена подобной информацией. Наличие такой информации в высказываниях, а следовательно, и в выраженных в них идеях и суждениях и составляет то, что испокон веков называлось «истиной». Поскольку же такая информация истинна, ей присущ предикат «истинность». Понятия «истина» и «истинность» совершенно необходимы для нормальной коммуникации, для того, чтобы успешно оценивать объективное значение наших высказываний.

Практика как критерий истины создается усилиями человека и невозможна помимо его сознания и воли. Но в своей основе она, как было уже сказано, материальна, объективна. Как критерий истинности практика — не догматический, всегда безотказно действующий шаблон; она сама изменяется вместе с изменениями жизни. Но, как отмечал В. И. Ленин, она достаточно четка и определена, чтобы с той или иной мерой точности отличать истинную информацию от ложной.

Как было показано выше, прагматистская теория истины не может быть применена в практике человеческого общения и фактически не применяется самими прагматистами без постоянных отступлений и возвратов к традиционному пониманию истины. Уже этот простой факт разрушает до основания прагматистскую теорию истины и показывает, что вопреки Джемсу она является не обобщением повседневной практики людей, а искусственной доктриной, связанной с предвзятой субъективно-идеалистической и иррационалистической философской концепцией.

Гносеологическая несостоятельность прагматист-

* Подробную критику этой концепции см. в кн.: «Современная идеалистическая гносеология», гл. «Проблема истины в прагматизме» (М., 1968).

ской теории истины не означает, однако, что она не имеет социального значения. Напротив, оно весьма велико. Предлагая оценивать идеи и высказывания не в зависимости от их соответствия действительности, а в зависимости от эффективности, выгоды и удобства, эта теория легко может быть использована для оправдания субъективизма, произвола и прямого обмана, она открывает широкий простор для демагогии и мифотворчества. Хотя Джемс был озабочен прежде всего разработкой моральной стороны человеческого опыта, созданная им теория истины по существу своему глубоко аморальна. Но такова же и вся его доктрина прагматизма. Крайний индивидуализм и субъективизм, превращение индивида с его личными интересами и потребностями в меру всех вещей, в критерий гносеологических, моральных и всех иных оценок, вопреки личной общительности и благожелательности самого Джемса, способны лишь поощрять эгоизм и эгоцентризм, себялюбие и способствовать развитию антиобщественных склонностей. В то же время эта философия оказалась превосходно приспособленной к американскому образу жизни, как он сложился на рубеже XIX и XX вв., с его конкурентной борьбой, безудержным эгоизмом и религиозным ханжеством, равно как и к господствовавшим в то время идеологическим концепциям вроде «американского индивидуализма» или легенды о «равных возможностях».

Произведения Джемса продолжают переиздаваться и по сей день, а его идеи составляют обязательный элемент американской духовной культуры и духовного воспитания каждого «стопроцентного американца». Идеи Пирса и Джемса получили развитие в работах более поздних прагматистов, действовавших уже главным образом в XX в., — Джона Дьюи и Джорджа Герберта Мида.

Растет и литература о Джемсе и о его философии. Еще в 1935 году вышла двухтомная работа Ральфа Бартона Перри «Жизнь и мысль Уильяма Джемса», которая считается классической. В ней подробно рассказывается о всех перипетиях жизни Джемса, о его философско-психологических работах и его общественной деятельности. В книге используется обширное эпистолярное наследие Джемса. С тех пор вышло много работ о Джемсе, но он все еще привлекает к себе внимание биографов и комментаторов не только широтой

своих взглядов и интересов, но и своим глубоким знанием человеческой психологии вообще и психологии американцев в особенности.

В работах последнего времени особенно подчеркивается открытость Джемса и его философии, чуждость догматизму, гуманистические тенденции в его взглядах, то внимание, которое он уделяет человеку, ставя его в центр своего учения. Обращается также внимание на антимилитаристские настроения Джемса, выраженные в частности в его поздней статье «Моральный эквивалент войны».

В этой статье Джемс констатирует существование войны, как факта человеческой жизни на протяжении всей писанной истории. Он указывает на то, что военные действия и походы неизменно поэтизировались, а воинские доблести прославлялись. Многие авторы, принадлежащие к «военной партии», как ее называет Джемс, указывают на то, что военная служба и война дисциплинируют сильную половину человеческого рода, вырабатывают у ее представителей мужество и стойкость, умение подчинять свою волю общей воле, готовность к самопожертвованию и другие качества, без которых человеческий род неизбежно деградировал бы.

Джемс готов согласиться с тем, что все это действительно так, что даже постоянная угроза смерти на войне является источником возбуждения, которое некоторые люди воспринимают, как нужную им остроту жизни.

И все же Джемс считает, что все эти факты не могут служить оправданием войны, что «война может быть преходящим явлением в социальной эволюции»*. Джемс понимает, что в современном ему мире исключить войну нельзя, и он указывает на две главные милитаристские силы, угрожающие миру. По его мнению, это Германия и Япония. Поэтому свои планы ликвидации войн он оценивает, как некоторую утопию. Но он надеется все же на то, что когда-нибудь она сможет осуществиться.

«Сейчас я хочу огласить мою утопию. Я искренне верю в царство мира и постепенное наступление некоторого социалистического равновесия. Фаталистический взгляд на функционирование войны есть для меня

* *James W. The moral equivalent of war//Pragmatism and other essays. N. Y., 1963. P. 292.*

нонсенс, так как я знаю, что война вызывается определенными мотивами и подлежит осторожной проверке и разумной критике так же, как и любое другое предприятие. Когда же целые нации становятся армиями, а наука разрушения соперничает в интеллектуальной утонченности с науками о производстве, то я вижу, что война становится абсурдной и невозможной, благодаря ее собственной чудовищности. Экстравагантные амбиции должны быть заменены разумными требованиями, и народы должны объединиться ради них. Я не вижу причин, почему бы все это не могло быть применено как к желтым, так и к белым нациям, и я с нетерпением ожидаю будущего, когда военные действия будут формально поставлены вне закона среди цивилизованных народов.

Это мое убеждение прямо ведет меня к антимилитаристской партии... В более или менее социалистическом будущем, в направлении которого, кажется, движется человечество, мы все еще должны будем коллективно подчиняться тем суровым испытаниям, которые соответствуют нашему реальному положению на этом лишь частично гостеприимном земном шаре»*.

Джемс согласен с тем, что «военные доблести, хотя первоначально и были достигнуты человеческой расой, благодаря войнам, являются абсолютными и постоянными человеческими благами. Патриотическая гордость и амбиции в их военной форме, в конце концов, суть лишь спецификации более общей страсти к соревнованию»**. Но он считает, что эта страсть может и должна найти себе применение не на военном, а на мирном поприще. Джемс предлагает заменить призыв молодежи на военную службу призывом ее в особые трудовые армии, где господствовали бы дисциплина и порядок, где вырабатывались бы те же доблести, что и на военной службе. Но деятельность таких армий была бы направлена не на разрушение, а на созидание, на борьбу с природой и ее покорение***.

Джемс полагает, что, поскольку в прошлом война была единственной силой, способной дисциплинировать сообщество, то до тех пор, пока эквивалентная

* *James W The moral equivalent of war//Pragmatism and other essays* P. 297.

** *Ibidem.* P 298.

*** Во времена Джемса экологический кризис был еще далек, и подобные выражения еще не обнаружили свою непригодность.

дисциплина не будет создана, война получит то, что хочет.

В наше время эти взгляды американского философа не могут быть обойдены. Вообще же говоря, современные авторы обращают внимание не на те стороны учения Джемса, которые уже давно подвергались критике и стали одиозными (к ним прежде всего относится теория истины как полезности), но на другие, более привлекательные его аспекты.

При таком повороте облик Джемса несколько меняется, и марксистская оценка его значения, чтобы не быть односторонней и предвзятой, должна это учитывать.

Литература

Асмус В. Ф. Алогизм Уильяма Джемса//Асмус В. Ф. Историко-философские этюды М., 1984. С 262—300

Богомолов А. С. Буржуазная философия XX века. М., 1974. С 62—93

Мельвиль Ю. К. Американский прагматизм М., 1957 С 26—60

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч 2-е изд
2. Ленин В. И. Полн собр соч
3. Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза М, 1986
4. Авенариус Р. Философия, или мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры силы СПб, 1899
5. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм //Избранные философские труды В 2 т М, 1971 Т II
6. Бакрадзе К. С. Избранные философские труды: В 4 т. Тбилиси, 1973 Т. III
7. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М, 1986
8. Бергсон А. Творческая эволюция М — СПб, 1914.
9. Бергсон А. Длительность и одновременность СПб, 1923.
10. Бергсон А. Введение в метафизику//Собр соч: В 5 т. СПб. 1914. Т. 5.
11. Бергсон А. Материя и память//Собр соч В 5 т СПб. 1913 Т. 1.
12. Бердяев Н. А., Бушпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и «Закат Европы» М, 1922.
13. Бернштейн Э. Проблемы социализма М, 1901.
14. Богомолов А. С. Англо-американская буржуазная философия эпохи империализма М, 1964
15. Бозанкет Б. Основания логики М, 1914
16. Быховский Б. Э. Кьеркегор М, 1972
17. Быховский Б. Э. Шопенгауэр М, 1975
18. Бюхнер Л. Сила и материя СПб, 1907
19. Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904.
20. Гайденко П. П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX в //Философские проблемы исторической науки М, 1969
21. Гайденко П. П. Трагедия эстетизма М, 1970
22. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность М, 1979
23. Галеви Д. История Англии в эпоху империализма.
24. Гёте И. В. Фауст Собр соч В 10 т М, 1976 Т 2
25. Данэм Б. Человек против мифов М, 1961
26. Джемс В. Многообразие религиозного опыта М, 1910.

- 27 **Джемс В.** Прагматизм. СПб, 1910
- 28 **Джемс У.** Вселенная с плюралистической точки зрения М, 1911.
- 29 **Джемс У.** Зависимость веры от воли СПб, 1904
- 30 **Дильтей В.** Описательная психология М, 1924
- 31 **Дильтей В.** Сущность философии//Философия в систематическом изложении СПб, 1909
- 32 **Дильтей В.** Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах//Новые идеи в философии 1912 № 1.
- 33 **Земляной С. Н.** Общество — культура — философия в переписке В Дильтея и П. И. фон Вартебург//Вестник Московского университета Серия философия 1976 № 2
- 34 **Кассирер Э.** Познание и действительность СПб, 1912
- 35 **Квитко Д. Ю.** Очерки по современной англо американо-философии М — Л, 1936
- 36 **Конт О.** Курс позитивной философии СПб, 1900, Т 1.
- 37 **Конт О.** Дух позитивной философии СПб, 1906.
- 38 **Коэн М.** Американская мысль М, 1958
- 39 **Кузнецов В. Н.** Французская буржуазная философия XIX века М, 1970
- 40 **Кьеркегард С.** Наслаждение и долг СПб, 1894
- 41 **Ланге Ф. А.** История материализма и критика его значения в настоящее время СПб, 1899 Т I—II
- 42 **Ланге Ф. А.** Рабочий вопрос СПб, 1907
- 43 **Максвелл Д. К.** Избранные сочинения по теории электромагнитного поля М, 1954
- 44 **Мах Э.** Познание и заблуждение М, 1909
- 45 **Мах Э.** Анализ ощущений и отношение физического к психическому М, 1907.
- 46 **Мах Э.** Механика Историко критический очерк ее развития СПб, 1909
- 47 **Мах Э.** Популярно-научные очерки СПб, 1909
- 48 **Милль Д. С.** Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона. СПб, 1906
- 49 **Милль Д. С.** Огюст Конт и позитивизм СПб, 1906
- 50 **Милль Д. С.** Система логики силлогистической и дедуктивной М, 1900
- 51 **Наторп П.** Кант и марбургская школа//Новые идеи в философии СПб, 1913 № 5.
- 52 **Наторп П.** Философская пропедевтика М, 1911
- 53 **Ницше Ф.** Воля к власти М, 1910
- 54 **Ницше Ф.** Антихрист М, 1902
- 55 **Петрушевский Д.** К вопросу о логическом стиле исторической науки 1915
- 56 **Плаик М.** Единство физической картины мира М, 1966
- 57 **Пуанкаре А.** О науке М, 1983
- 58 **Риккерт Г.** Границы естественнонаучного образования понятий СПб, 1903.
- 59 **Риккерт Г.** Два пути теории познания//Новые идеи в философии СПб, 1913 № 7
- 60 **Риккерт Г.** Науки о природе и науки о культуре СПб, 1911
- 61 **Риккерт Г.** Предмет познания Киев, 1904
- 62 **Риккерт Г.** Философия истории СПб., 1908
- 63 **Родоначальники позитивизма 1912** Вып 4—5

- 64 **Сеземан В. Е.** Теоретическая философия марбургской школы // Новые идеи в философии СПб, 1913 № 5
- 65 Современный субъективный идеализм М, 1957
- 66 **Соколов В. В.** Традиционное и новаторское в гносеологии великих философов XVII в // Вопросы философии 1978 № 8
- 67 **Спенсер Г.** Воспитание умственное, нравственное и физическое СПб, 1889
- 68 Сочинения Г Спенсера под общей редакцией Н А Рубакина Опыты научные, философские и политические. СПб, 1899.
- 69 **Спенсер Г.** Основания психологии М, 1897 Ч I—V
- 69а **Спенсер Г.** Основания психологии М, 1898 Части VI—X
- 70 **Спенсер Г.** Основные начала Под ред Н А Рубакина СПб, 1899
- 71 **Спенсер Г.** Социальная статика СПб, 1906
- 72 **Спиноза Б.** Избранные произведения В 2 т М, 1957 Т 1
- 73 **Уэллс Г.** Прагматизм — философия империализма М, 1955
- 74 Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении Говарда Коллинса СПб, 1897
- 75 **Форлендер К.** Кант и Маркс СПб, 1909
- 76 **Хук С.** Философия американского прагматизма // Америка 1963 № 80
- 77 **Шопенгауэр А.** Афоризмы и максимы СПб, 1891—1895
- 78 **Шопенгауэр А.** Мир как воля и представление М, 1900
- 79 **Шопенгауэр А.** О четвероюм законе достаточного основания // Полн собр соч М, 1901 Т I
- 80 **Шопенгауэр А.** Об основе морали // Полн собр соч М, 1910 Т IV
81. **Шпенглер О.** Деньги и машина Петроград, 1922
- 82 **Шпенглер О.** Закат Европы М — П, 1923
- 83 **Шпенглер О.** Пессимизм ли это? М, 1922
- 84 **Шпенглер О.** Прусская идея и социализм Берлин
- 85 **Штаммлер Р.** Хозяйство и право 1899
- 86 **Эбер М.** Прагматизм СПб, 1911
- 87 **Эйнштейн А.** Собрание научных трудов М, 1965 Т 1—4
- 88 **Aiken H.** The Age of Ideology N Y, 1956
- 89 **American Journal of Physics** Vol 34 N 7 1966
- 90 **Barrett W.** Irrational Man N Y 1962
- 91 **Bergson H.** Ecrits et paroles P, 1959
- 92 **Bergson H.** La Baconniere Neuchatel, 1942
- 93 **Bergson H.** Les deux sources de la morale et de la religion P, 1932
- 94 **Bradley F.** Appearance and Reality Oxford, 1969
- 95 **Bradley F.** Essays on Truth and Reality Oxford, 1914
- 96 **Bradley F.** Ethical Studies Oxford, 1927
- 97 **Bradley F.** Principles of Logic Oxford, 1922
- 98 **Classic American Philosophers** N Y, 1951
- 99 **Cohen H.** Das Prinzip der Infinitesimal— Methode und seine Geschichte Berlin, 1883
- 100 **Cohen H.** Ethik des reinen Willens Berlin, 1921
- 101 **Cohen H.** Logik der reinen Erkenntnis Berlin, 1914
- 102 **Collected Papers of Charles Sanders Peirce** Vol I—VI 1960, Vol VII—VIII 1958
- 103 **Commagere H. St.** The American Mind New Haven, 1964
- 104 **Comte A.** Systeme de politique positive P, 1851 Vol. 2

- 105 **Copleston S. J.** *A History of Philosophy Vol 7. Part II* N Y, 1965
- 106 **Dilthey W.** *Gesammelte Schriften. Bande I—XII* Stuttgart, 1962—1965
107. **Der junge Dilthey Ein Lebensbild in Briefen und Tagebuchern 1852—1870** Stuttgart, 1960
- 108 *Encyclopedia Britannica* 1950
- 109 **Green T. H.** *Prolegomena to Ethics* Oxford, 1925
- 110 **Guitton J.** *La vocation de Bergson* Gallimard, 1960
- 111 **James W.** *Essays in Radical Empiricism* N Y, 1922
- 112 **James W.** *Pragmatism and Four Essays from the Meaning of Truth* N Y, 1959
- 113 **James W.** *The Meaning of Truth* N Y, 1927
- 114 **James W.** *The Principles of Psychology L*, 1891 Vol 1
- 115 **James W.** *Some Problems of Philosophy* N Y, 1940
- 116 **Kaufmann W.** *From Shakespeare to Existentialism* Boston, 1960
- 117 **Kierkegaard S.** *Concluding Unscientific Postscript* Princeton, 1968
- 118 **Kierkegaard S.** *Der Begriff Angst* Leck—Schleswig, 1969
- 119 **Kierkegaard S.** *Repetitions//Kierkegaard's Writings* Princeton, 1983 Vol V.
- 120 **Klages L.** *Der Geist als Widersacher der Seele Bd I* Leipzig, 1929
- 121 **McTaggart J. E.** *An ontological Idealism//Contemporary British Philosophy L*, 1925 Vol I
- 122 **Mehring Fr.** *Gesammelte Schriften, Bd 13* Berlin, 1961.
- 123 **Meyer E.** *Zur Theorie und Methode der Geschichte*
- 124 **Mill J. S.** *Principles of Political Economy L*, 1844 Vol I—II
- 125 **Moore E. C.** *American Pragmatism* N Y, 1961
- 126 **Moleschott J.** *Der Kreislauf des Lebens* Gießen, 1852
- 127 **Mme Mossé-Bastide** *Bergson éducateur* PuF 1955
- 128 **Muirhead J. H.** *Platonic Tradition in the British Philosophy L*, 192
- 129 **Murphey M. G.** *Kant's children the Cambridge pragmatists//Transactions of the Charles S Peirce Society* 1968 Vol IV N I
- 130 **Nietzsche F.** *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Leipzig
- 131 **Padover S R.** *The Genius of America* N Y, 1960
- 132 **Paul Z.** *The English Philosophers Z*, 1953
- 133 **Peirce C. S.** *Values in a Universe of chance* N Y, 1958
134. **Perry R. B.** *The Thought and Character of William James* Boston, 1935 Vol II
- 135 **Rickert H.** *Der Gegenstand der Erkenntnis* 1915
- 136 **Schiller F. C. S.** *Axioms as Postulates//Personal Idealism L*, 1902
- 137 **Schiller F. C. S.** *Studies in Humanism L*, 1907
- 138 **Schleiermacher F.** *Hermeneutik* 1911 Bd IV
- 139 **Smith J. E.** *The Spirit of American Philocophy* N Y, 1963
- 140 **Spenser H.** *An Autobiography* 1904 Vol II

- 141 **Spengler O.** Der Untergang des Abendlandes Munchen, 1932
- 142 **Spengles O.** Der Mensch und die Technik Munchen, 1932
- 143 The Encyclopedia of Philosophy N Y-L, 1967
- 144 **Valery P.** Henri Bergson P, 1945
- 145 **Vogt K.** Untersuchungen über Tiersaaten Frankfurt am Main, 1851
- 146 **Vogt K.** Physiologische Briefen, 1854
- 147 **Vogt K.** Bilder aus Tierleben, 1852
- 148 **Wennerberg H.** The Pragmatism of Ch S Peirse Copenhagen, 1962
- 149 **Wesper H B** Seven Sages N Y, 1963
- 150 **Wolheim R. F H** Bradley Baltimore, 1960

ОГЛАВЛЕНИЕ

	<i>Стр.</i>
Предисловие	3
Введение	5
Раздел I. Позитивистские течения	23
Глава 1. «Первый позитивизм». О. Конт	29
Глава 2. «Первый позитивизм». Г. Спенсер	49
Глава 3. Естественнаучный материализм XIX века	74
Глава 4. «Второй позитивизм» (махизм, или эмпириокритицизм)	92
Раздел II. Неоидеалистические течения	117
Глава 5. Неокантианство. Ф. Ланге и марбургская школа	118
Глава 6. Неокантианство. Баденская школа	152
Глава 7. Абсолютный идеализм в Англии	179
Раздел III. Иррационалистические течения	219
Глава 8. Христианский предэкзистенциализм С. Кьеркегора	221
Глава 9. Волюнтаризм А. Шопенгауэра	244
Глава 10. Философия жизни. Ф. Ницше	287
Глава 11. «Академическая» философия жизни в Германии. В. Дильтей	331
Глава 12. Интуитивизм А. Бергсона	372
Глава 13. Философия истории О. Шпенглера	413
Раздел IV. Прагматизм	460
Глава 14. Ранний прагматизм. Ч. С. Пирс	462
Глава 15. Психологический прагматизм. У. Джемс	483
Цитированная литература	515

Учебное издание

**Анатолий Федорович Зотов,
Юрий Константинович Мельвиль**

Буржуазная философия середины XIX — начала XX века

Заведующий редакцией А. Д. Кашин. Редактор Л. Б. Комиссарова. Младшие редакторы Т. А. Шангина, Л. Ф. Петецкая. Художественный редактор С. Г. Абелин. Технический редактор Т. Д. Гарина. Корректор М. М. Сапожникова

ИБ № 6726

Изд. № Фпи—692. Сдано в набор 18.04.88. Подп. в печать 06.09.88. А—11505. Формат 84×108¹/₂. Бум. тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Объем 27,3 усл. печ. л. 27,3 усл. кр.-отт. 28,64 уч.-изд. л. Тираж 16 000 экз. Заказ № 272. Цена 1 р. 30 к.

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., д. 29/14.

Московская типография № 8 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 101898. Москва, Центр, Хохловский пер., 7.